



ATHENÆUM



✱
UJ FOLYAM, II. KÖTET



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

GARA
ANNOLD
1916

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS
(ZEIDLER TESTVÉREK)
BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

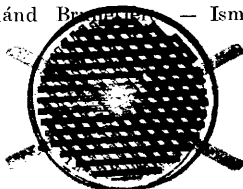
TARTALOM.

ÉRTEKEZÉSEK.

1. <i>Hazay Olivér</i> : Bevezetés egy orthonom értékelméletbe	1
2. <i>Nagy József</i> : Taine lélektanának méltatása	25
3. <i>Tankó Béla</i> : Kant vallásfilozófiája	43
4. <i>Fogarasi Béla</i> : A történelmi materializmus kritikája	65
5. <i>Kornis Gyula</i> : A háborús filozófia	97
6. <i>Dr. Alexander Ferenc</i> : Erich Becher: Naturphilosophie	141
7. <i>Ritók Emma</i> : A rút a művészetben	177
8. <i>Dr. Sas Andor</i> : Madách és Hegel	206
9. <i>Mitrovics Gyula</i> : Az esztétikai tetszés tárgya	221
10. <i>Vértes O. József</i> : A közvetlen emlékezet problémája és a vakok emlékezete	223
11. <i>Földes Béla</i> : Individualizmus és a háború	253
12. <i>Jancsovics Ferenc</i> : Malebranche helye a filozófiai fejlődés folyamataiban	262
13. <i>Varjas Sándor</i> : Bolzano és a «Wahrheit an sich»	275
14. <i>Révész Emil</i> : Színérzeteink rendezettségé	297, 378
15. <i>Böhm Károly</i> : Értékelmélet	333
16. <i>Dr. Dienes Valéria</i> : Az indukcio problémája	345, 438
17. <i>Varga Béla</i> : A jelentés logikai alkata	363, 460
18. <i>Nagy József</i> : Descartes Cogitója	425

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

1. <i>H. Rickert</i> : Der Gegenstand der Erkenntnis. — Ism. Hazay Olivér	68
2. <i>J. Herzog</i> : Ralph Waldo Emerson. Ism. — Rózsa Dezső	71
3. <i>R. Eucken</i> : Zur Sammlung der Geister. — Ism. Nagy József	72
4. <i>J. Cohn</i> : Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. — Ism. Nagy József	73
5. <i>Hegels erstes System</i> . — Ism. Sas Andor	76
6. <i>E. Hammacher</i> : Hauptfragen der modernen Kultur. — Ism. Sas Andor	157
7. <i>H. Bergson</i> : La signification de la Guerre. — Ism. Sas Andor.	159
8. <i>P. Deussen</i> : Die Philosophie der Bibel. — Ism. Rózsa Dezső .	161
9. <i>H. Rickert</i> : W. Windelband. — Ism. Fogarasi Béla	230
10. <i>A. Lieberth</i> : Der Geltungswert der Metaphysik. — Ism. Fogarasi Béla	231
11. <i>H. Wölflin</i> : Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. — Ism. Éber László	233
12. <i>W. Günther</i> : Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch. — Ism. Rózsa Dezső	235
13. <i>J. Geysler</i> : Die Seele. — Ism. Rózsa Dezső	238
14. <i>Váczy János</i> : Kazinczy Ferenc és kora. — Ism. Sas Andor ..	240
15. <i>Koszó János</i> : Feszler Ignác Aurél. — Ism. f. b.	242
16. <i>E. R. Curtius</i> : Ferdinand Bruggemann. — Ism. dr. Nagy	243



17. <i>Aristoteles</i> : A lélekről. Ford. dr. Förster Aurél. — Ism. Hegedüs István	312
18. <i>J. Goldzieher</i> : Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. — Ism. Hornyánszky Aladár	317
19. <i>A. Binet</i> : Az iskolásgyermek lélektana. Ford. Dienes Valéria. — Ism. Révész Géza	320
20. <i>H. Cohen</i> : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. — Ism. Hazay Olivér	322
21. <i>M. Verworn</i> : Die Entwicklung des menschlichen Geistes. — Ism. Alexander Ferenc	328
22. <i>Horváth J.</i> : Bölcsészettörténet. I. Ó-kor. — Ism. Rácz Lajos, 396	
23. <i>G. Simmel</i> : Das Problem der historischen Zeit. — Ism. Hazay Olivér	400
24. <i>B. Bauch</i> : Vom Begriff der Nation. — Ism. Hazay Olivér	402
25. <i>Dr. K. Marbe</i> : Die Gleichförmigkeit in der Welt. — Ism. Alexander Ferenc	404
26. <i>Dr. G. Heymans</i> : Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. — Ism. Vida Sándor	407
27. <i>J. v. Kries</i> : Logik. — Ism. Hazay Olivér	477
28. <i>K. Eiler's</i> : Religionskunde auf hist.-phil. Grundlage. — Ism. Hazay Olivér	482
29. <i>P. Ranschburg</i> : Die Leseschwäche und Rechenschwäche der Schulkinder. — Ism. Révész Géza	485
30. <i>Dr. Bárány Gerő</i> : Etikai előadások. — Ism. K. Gy.	487
31. <i>A. Liebert</i> : Das Problem der Geltung. — Ism. Mannheim Károly	489
32. <i>Denys Cochin</i> : Descartes. — Ism. Elek Oszkár	493
33. <i>G. Weingärtner</i> : R. Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem. — Ism. Rózsa Dezső	499
34. <i>H. Goldschmidt</i> : Die Musikästhetik des 18. Jahrhunderts — Ism. dr. Kovács Sándor	502

LAPSZEMLE.

Lélektani dolgozatok. — Ism. Láng-Júlia	80
Esztétikai dolgozatok. — Ism. Ritoók Emma	245
Vallásfilozófiai jegyzetek. — Irta Czákó Ambró	412

BIBLIOGRÁFIA.

1915. nov.—1916. jan. Szerk. Enyvvári Jenő	92
1916. jan.—márc. — « « «	165
1916. márc.—május — « « «	331, 505
1916. június—szept.— « « «	506

EGYESÜLETI ÉLET.

Ülések. Új tagok és előfizetők	96, 252, 512
Közgyűlés, jelentések	169

AZ ATHENZEUM 1916. ÉVI MUNKATÁRSAI.

ALEXANDER FERENC

BÖHM KÁROLY †

CZAKÓ AMBRÓ

DIENES VALÉRIA

ELEK OSZKÁR

ENYVVÁRI JENŐ

ÉBER LÁSZLÓ

FOGARASI BÉLA

FÖLDES BÉLA

HAZAY OLIVÉR

HEGEDÜS ISTVÁN

HORNYÁNSZKY ALADÁR

JANCSOVICS FERENC

KORNIS GYULA

KOVÁCS SÁNDOR

LÁNG JÚLIA

MANNHEIM KÁROLY

MITROVICS GYULA

NAGY JÓZSEF

RÁCZ LAJOS

RÉVÉSZ EMIL

RÉVÉSZ GÉZA

RITOÓK EMMA

RÓZSA DEZSŐ

SAS ANDOR

TANKÓ BÉLA

VARGA BÉLA

VARJAS SÁNDOR

VÉRTES O. JÓZSEF

VIDA SÁNDOR.



1977 NOV 2

ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

II.

KÖTET

1916

1.

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS
(ZEIDLER TESTVÉREK)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.



TARTALOM.

1. HAZAY OLIVÉR: Bevezetés egy orthonom értékelmé- letbe	1
2. NAGY JÓZSEF: Taine lélektanának méltatása	25
3. TANKÓ BÉLA: Kant vallásfilozófiája. (Folytatás.)	43
4. FOGARASI BÉLA: A történelmi materializmus kritikája	65

Ismertetések, bírálatok.

1. H. RICKERT: Der Gegenstand der Erkenntnis. Ism. <i>Hazay Olivér</i>	68
2. J. HERZOG: Ralph Waldo Emerson. Ism. <i>Rózsa Dezső</i>	71
3. R. EUCKEN: Zur Sammlung der Geister. Ism. <i>dr. Nagy József</i>	72
4. J. COHN: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ism. <i>dr. Nagy József</i>	73
5. HEGELS erstes System. Ism. <i>Sas Andor</i>	79

Folyóirat-szemle.

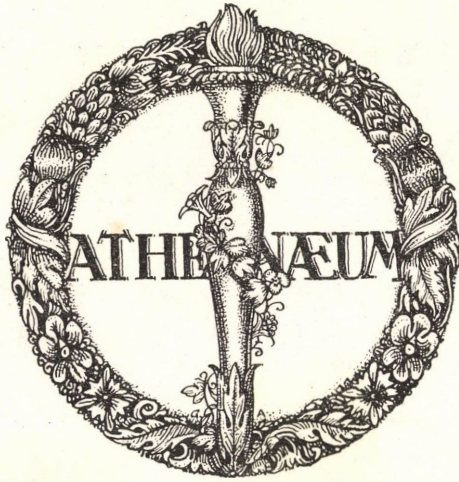
Lélektani dolgozatok. Ism. <i>Láng Júlia</i>	80
--	----

Bibliográfia.

Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i> . 1915. nov. — 1916. jan.	92
--	----

Egyesületi élet.

Felolvasó és választmányi ülés. Új tagok és előfizetők	96
--	----



BEVEZETÉS EGY ORTHONOM ÉRTÉKELMÉLETBE.

Írta: HAZAY OLIVÉR.

I.

Az az értékelmélet, amelynek gondolatát most elő akarom terjesztetni, *tervezetben* már jó ideje kászen áll jegyzeteimben, tüzetes kidolgozásáig azonban még csak legfeljebb egy aránylag kicsiny részterületen belül jutottam el. Azért a következő fejtegetések még nem vállalkozhatnak arra, hogy egy teljes, befejezett rendszer vázlatát nyujtsák, hanem egyelőre csupán prolegomenáit akarják adni egy értékelméleti rendszernek, amelyet legfőbb elvéről *orthonom értékelméletnek* akarunk nevezni.

Az ilymódon kitűzött feladat szűk kerete eltilt attól, hogy az értékelméletnek már sokszor és sok helyütt megvitatott alaptételeit itt újból vita tárgyává tegyem. Meg kell elégednem azzal, hogy a problémám előtt álló, tehát alapjáúl szolgáló kérdésekben a magam álláspontját kevés szóval vázoljam, ez álláspont megokolását azonban annak régebbi védelmezőinek engedjem át vagy esetleg egy későbbi

alkalomra halasszam. Ezt annál is inkább tehetem, mert fejtegetésem úgysem látja célját a meglevő értékelméletek megbeszélésében s hozzájuk való viszonyunk megállapításában, hanem célja tisztán és szigorúan szisztematikus. Egy szisztematikus eszmemenet, egy értékelméleti rendszer vezérlő gondolatait akarjuk bemutatni s ezen objektív módon előre haladó munkánk *közben* még nincs helye polémiának, még nem lehetünk tekintettel emberekre s az ő véleményükre. A rendszer ezektől függetlenül épül fel. Ami pedig a kiindulópontul szolgáló tételeket illeti, azok ugyan posztulátumok módjára hordozzák a további épületet, egyszersmind azonban majdan a kész rendszerben igazolásukat is fogják találni.

Természetes, hogy vizsgálódásainkkal azokhoz is fordulunk, akik ez alaptételekre nézve nem értenek velünk egyet. Mint a tudományok körében mindenütt, úgy itt is a különféle szempontok egymást kiegészítik. S ezért a mi ellenfeleink is hasznát vehetik gondolatainknak, mindössze meg kell szorozniok minden eredményünket azzal az esetleg bonyolult konstans tényezővel, amely az ő rendszerükben a mi alapfogalmainkat értelmezni szokta. Aki tehát például a Rickert értelmében vett objektív értékeket, amelyeknek alapján állunk, csak szubjektív módon tudja értelmezni, az minden tételünkben az érték jelentőségét ily módon fogja megváltoztatni. Ezzel azután a mi elméletünk eltorzul ugyan, sőt épen lényeges vonásaiban torzul el, de még így sem veszti el minden értelmét s ezért még így is lehet gondolatmenetünket követni. Sőt talán nem csal meg az a reményünk, hogy e gondolatmenetünk követése által épen még világosabbá is válik az objektív értékek igaza.

2. Mi tehát ezek szerint a *«tisztá»* érték objektív érvényét proklamáljuk és szemben állunk az értékelméleti pszichologizmus és relativizmus minden árnyalatával, még pedig ugyanoly határozottsággal, akár csak a logikai pszichologizmus. A relativizmus elesévelt tételeit, hogy «ami az egyiknek szép, az a másiknak csúnya, ami az egyiknek jó, a másiknak gonosz», elfogadjuk mi is; hiszen mindez annyira természete-

tes és triviális, hogy kár azért a sok fáradságért, amelyet folytonos ismételtetésére és hangsúlyozására pazarolni szoktak. Csakhogy ezek a mondások egyáltalában nem is érintik az *érték* problémáját, hanem csupán a pszichológiai *értékelés* jellemzését szolgálják. Hogy ez relativ, azt persze mi is elismerjük: egy okkal több, hogy az értéket és az értékelést ne engedjük összekúszáltatni.

Természetes, hogy nem minden relativizmus igazolja álláspontját ily naiv módon, de azért végeredményben mégis mindegyik ugyanegy kátyúban feneklik meg. Az értékelméleti relativista, bár gyakran maga sem tudja, mindig egy malomban őrül a logikai relativistával és szkeptikussal, akiről pedig köztudomású, hogy aláássa saját elméletének támasztópilléreit is.

Mert az értékelméleti relativista vagy elismeri, hogy az igazság is oly érték, mint a többi: akkor az érték szubjektív értelmezésével az igazságot is az egyén kényének szolgáltatja ki s ekkor a szkepticizmus szélső árnyalatával van dolgunk. Ez esetben az ő filozófiája nem egyéb üres fecsegésnél s legfeljebb azzal a — természetesen szubjektív — értékkel bírhat, hogy a szerzője szavainak ügyes kombinálásával önnönmagát mulattatta. Teoretikus értéket ő maga sem tulajdonít neki s a maga értékelméleti álláspontjához mérten még azt sem kívánhatja, hogy mi a magunk részéről akár csak a szellemesség értékét is tulajdonítsuk filozófiájának.

A második lehető eset azonban az, hogy a relativista *nem* ismeri el az igazságot értéknek s ekkor úgy látszik, mintha az érték relativitásának fenntartása mellett a szkepticizmust mégis kikerülné. Mert most az érték szubjektív maradna ugyan, de az igazság mégis tőlem függetlenül, objektíve állana meg. Ezzel azonban nem sokat nyertünk. Az igazság ugyanis, akár önmaga is érték, akár nem, amellet mindenestre még különve is *értékelés tárgya*, sőt a hozzá fűződő érték szintén épen lényeges fontosságú. Ha már most az érték általában szubjektív és kényemtől függő, akkor ez természetesen ugyanúgy áll arra az értékre is, amely az igazságot megilleti. Eszerint tehát most nem tőlem függ ugyan,

hogy mi legyen igaz és mi nem, de viszont senkisé is kívánhatja tőlem, hogy az igazat többre tartsam a hamisnál. Ha azonban az igazság értékes volta csak szubjektív értékelés s ugyanannyi joga van az igazság elvetésének és a hamis nagyratartásának, akkor az igazság objektivitása illuzorikussá vált s a szkepticizmus, noha egy fokkal később, de újra helyreállt.

Hogy az objektív értékek mellett szubjektív értékek is vannak, az természetes, egyébként azonnal szóba kerül még; de *valamennyi* értéknek, helyesebben szólva: az *absztrakt*, *«tisztan»* értéknek szubjektív értelmezése menthetetlenül a szkepticizmusba, sőt a legtágabb értelemben vett nihilizmusba visz.

3. Tartalmilag nem oly veszélyes, de elméletileg igen aggályos az értéknek a *helyes* értékelésből való levezetése. Ezért álláspontunk teljesen egyértelmű megszabása kedvéért hangsúlyoznunk kell, hogy a *πρῶτον* nem lehet az értékelés, hogy tehát nem az az érvényes érték, amely helyes értékelésből származik, hanem az értékelés azért helyes, mert érvényes értéket ismer el, olyat, amelynek elismerésre igénye van. Aminthogy valamely összefüggés nem azért igaz, mert helyes ítéletnek tartalma, hanem az ítélet azért helyes, mert igaz összefüggést jelent ki, ugyanúgy függ az értékelés helyessége is a fölötte álló, időtlen és objektív értékektől.

S ez a két viszonylat nem is csupán analógia, ha meggondoljuk, hogy az igazság sem egyéb az értékek egyik fajánál, még pedig a teoretikus értékek legfelsőbb, abszolút önértéke.

4. Az igazság érték-voltának bizonyítására nem szentelhetünk oly hosszú kitérést, mint amilyenre most bennünket az érték objektivitásának védelmére antipszichologista hevünk elragadott. Nem ismerem ugyan el, amit egyesek állítanak, hogy ez az egész kérdés csupán terminológiai természetű, ellenkezőleg: döntő jelentőséget tulajdonítok neki, de az igazság érték-voltának igazi bizonyítása voltaképpen csak az értékek teljes filozófiai rendszerében lehetséges, amelyben kiténik, hogy az igazságnak ott a többi értékkel lényegében teljesen megegyező szerepe jut.

5. Ennek igazolása helyett tehát inkább siessünk volta-képeni tárgyunk felé. Ezt megelőzőleg még szükségünk van arra, hogy az értékek bizonyos rétegeződését megfigyeljük, még pedig két szempontból. Az egyik az értékek különválása *önértékekre* és *származékértékekre*. A legtöbb érték ugyanis megokolásra, igazolásra képes; de akármennyire igyekszem is valamely tárgy értékét egy magasabb értékre visszavezetni és ezt újra egy még magasabbra, végül el kell érkezniem olyan értékhez, amely ily megokolásra már nem alkalmas, de nincs is rá szüksége: ez az *önérték*. Hogy ilyen van, azt már az előbb láttuk, amikor az igazságnak önmagában való értékes voltát kérdésesen felül állónak találtuk. S ha a pragmatizmus¹ az igazság értékét is megokolandónak tartja, akkor minden módszerbeli ellenmondása után végül mégis csak neki is meg kell állania egy másik önértéknél és ez az ő számára az élet értéke. Valamilyen önértéknek a sor végén állania kell; csakhogy persze logikailag, ill. értékelméletileg ez az önérték a *πρωτον* s a származékértékek, mint nevük is elárulja, belőle származnak, benne látják igazolásukat.

Az önérték és származékérték felosztása semmiképen sem egyezik a másik fajta csoportosítással: az abszolút és relatív értékek megkülönböztetésével. A tanulás például értékes, mert ismeretet szerzünk vele, az ismeret meg azért, mert az igazságra vezet; ezzel azonban a tanulás és az ismeret *származékértékei* magukban véve is *abszolút* értékekké válnak. A relatív érték nem alárendeltje, sem mellérendeltje a származékértéknek, hanem teljesen eltérő szempontból ered. Ha például azt mondom, hogy a babona a betegségeket elősegíti, akkor ezzel a babonának relatív értéket tulajdonítok a betegségekre nézve, anélkül azonban, hogy abszolút értéket is tulajdonítanék neki, ugyancsak anélkül, hogy ez abszolút értéket megtagadnám tőle, mert a szempont merőben más. A relatív értékek és a származékértékek között mindössze az az összefüggés, hogy mindkettő más fórumtól

¹ Már t. i. a mérsékeltabb iránya, amely az igazságot «hasznossága miatt» elismeri.

függ, tehát mindkettő heteronom,¹ míg az önértékeket orthonomoknak fogjuk megismerni; de a származékértékek heteronomiáját azért korántsem szabad relativitásnak tekintenünk.

Még a relativ érték sem kerül ellentétbe az érték objektivitásának elvével. Az említett példában a babona relativ értéke objektíve áll fenn. Csak, ha a viszonyítási tárgy helyén egy pszichológiai szubjektum áll, akkor jutunk szubjektív értékre. A teória számára azonban rendkívül fontos az, hogy még az ily szubjektív érték is a logikai tudat, a «Bewusstsein überhaupt» számára objektív érvényességű relativ értékévé válik, amennyiben itt a szubjektum csupán mint az egyetemes tárgybirodalomnak egyik tagja szerepel, amely a többi tárgynál semmiképpen sem előbbrevaló.

Mindezek a megkülönböztetések meglehetősen ismertek vagy legalább egy megfelelő konstans tényezővel való szorzás által minden nagyobb nehézség nélkül kikövetkeztethetők. Annál nagyobb fontosságot kell tulajdonítanom a következő disztinkciónak, mert igen ritkán figyelték meg s akkor sem teljes precizitásban s minden következésével. Ez az elhatárolás már nem magukra az értékekre vonatkozik, hanem az értékes tárgyakra, vagyis a javakra s ővele most már végre a tervezett orthonom értékelmélet terére lépünk, amennyiben annak egyik legfőbb elvéhez vetjük meg benne az alapot.

II.

6. Hogy a megkülönböztetést lehetőleg kevés szóval mutathassam be, az elnevezéseken kezdem. A «javak» s az «értékes» kifejezéseit kerülöm, mert előbbinek kétértelmű volna az egyes száma, utóbbi meg túlságosan tág arra, hogy az egyik csoport számára külön lefoglalhassuk. Választom az «értéktárgy» és az «értékelt» terminusait. Ez utóbbi függjön össze az értékeléssel, anélkül azonban, hogy minden-

¹ Ezenkívül bizonyos átszámítási lehetőségek is forognak fenn köztük, de ezek itt nem érdekelnek bennünket.

képen pszichológiai módon értelmeznők; viszont az érték-tárgynál nem kell, hogy a szó köznapi értelme zavarjon bennünket, ámbár a köznapi élet érték-tárgyai is a mi nyelvünkön vett «érték-tárgyaknak» fognak bizonyulni.¹

Nevezzünk tehát értékeltnek oly tárgyat, amelynek értéke nem mindenképen nélkülözhetetlen, más szóval, amely ugyanaz a tárgy maradna akkor is, ha az illető értéket el is veszítené. Az érték-tárgy szó viszont oly tárgyat jelentsen, amely épen csak értéke által válik azzá az illető tárggyá s amely ennél fogva az érték megszűnésével elveszíténé sajátos tárgyi értelmét is.

Világos, hogy ugyanaz a «dolog» lehet egyszerre értékelt és érték-tárgy is, ugyanúgy, amint ugyanaz a dolog logikailag is többféle tárgy lehet. Mikor a kémikus cukrot dob a kávéjába, nem szénhidrátot akar beledobni, s a fizikus óhajtása sem az, hogy szabadon eső tárgy jusson reggeli-jébe. És ennek a logikai helyzetnek megvan az értékelméleti párhuzama is. Így például az a bronzdarab, melyet sebesült tisztjeink büszkén viselnek s mely mint kitüntetés értékkel bír számukra, az értékelt tárgyak csoportjába tartozik, mert ugyanaz a bronzdarab maradna akkor is, ha (pl. az egyenruhakészítő kirakatában) a kitüntetés értéke nem fűződne hozzá. Az a tárgy azonban, amelyet úgy nevezünk, hogy: «signum laudis», ez érték-tárgy, mert ha értékét elvonnák, ha nem volna kitüntetés, a signum laudis tárgya is összeomlanék. Ugyanily módon érték-tárgy pl. gazdasági téren a pénz, míg annak a pénznek az anyaga akárhányszor csupán mint az érték-tárgy szimboluma válik értékeltté.²

Természetes, hogy nemcsak ugyanaz a dolog, hanem vég-eredményben ugyanaz a tárgy is lehet egy időben értékelt

¹ A német «Wertding», mely az érték-tárgy szónak mintául szolgált, rosszabb a fordításánál, mert nem Dingről, hanem Gegenstandról akarunk szólni.

² Amikor a pénz anyaga maga is árunak tekinthető, akkor benne is gazdasági érték-tárgyat lehet látnunk.

és értéktárgy, t. i. ha különböző értékek szempontjából nézzük. A gazdasági értéktárgy lehet, teszem azt, hedonikusan értékelt.

A most kifejtett megkülönböztetés első pillantásra talán nem látszik egyébnek, mint kétfajta értékesség megállapítása, vagyis olyan értékelméleti disztinkciónak gondolhatnók, mint száz más. Igazi jelentősége csak akkor tűnik ki, ha megfontoljuk, hogy az értékelt és értéktárgy egymásnak egyáltalában *nem mellérendeltjei*. Az értékelt tárgy értékessége ugyanolyan tulajdonság, mint a tárgy bármely másik tulajdonsága, sőt rendszerint nem is épen a lényeges tulajdonságok közül való, mert hiszen akár el is maradhatna. Ezzel szemben az értéktárgy értéke valamennyi tulajdonság fölött álló *tárgyalkotó principium*. Míg még a lényeges tulajdonság eltüntetésével is csak eltolódást okozunk a tárgy értelmén, addig az értékkel együtt semmivé lesz az értéktárgy maga. Ugyanez történik ugyan némely kategoriális jelentőségű tulajdonság elvonásánál is, de azt fogjuk látni, hogy az érték még ezek fölött is lebeg, mert míg a kategória csak a megfelelő tárgycsoport alkotására szükséges, addig az értéket minden tárgy megalakulásánál illeti meg a vezérlő szerep.

S ezzel már előre kimondtuk értékelméletünk első főtételét, t. i. azt, hogy *minden tárgy értéktárgy*, minden tárgy alakulatában valamely érték szerepel mint vezérlő principium.

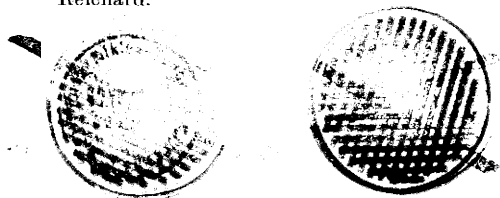
7. Elérkeztünk elmélkedésünk legnehezebb pontjához. Nem, mintha maga e tétel bizonyítása okozna oly nagy nehézséget, sőt ez inkább szinte magától fejlődik ki az érték objektivitásából. A nehézség abban rejlik, hogy hiányzik a megértetéshez szükséges közös logikai alapunk. Ahhoz, hogy a tárgy alakulásának principiumát megértsük, magával ezzel az alakulással kellene előbb tisztába jutnunk, más szóval: a tárgy struktúrájára, alkatára nézve kellene egymással megegyeznünk. Ez azonban hosszú fejtegetéseket igényelne, olyanokat, amelyeket az ehhez hasonló cikkek egész sorozatában is alig lehetne elvégezni. Ettől tehát el kell

tekintenünk. A szerencsénk az, hogy értékelméleti tételünk a legeltérőbb tárgyfelfogásokra is ráillik s így azután, ha csak nem hatolunk túlságosan mélyre, hanem kellőképp a felszínen maradunk, eltekinthetünk attól, hogy e felfogások elvei között döntést provokáljunk, bár természetesen távol áll tőlünk, hogy valamennyi logikai megoldást egyenrangúnak ismerjünk el.

Mindössze a legfőbb elvre nézve akarunk megegyezni, hogy t. i. a tárgyat a logikai *idealizmus* szemével fogjuk tekinteni. Elméletünk ugyan megáll a realizmus ítélete előtt is, természetesen nem a naiv, hanem a filozófiai realizmusé előtt; hiszen ép ez él a realitás értékeiben leginkább az érték tárgyalkotó hatalmával. Itt azonban a reális és ideális tárgy megkülönböztetése s a realitás és igazság egymáshoz való viszonya által a helyzet annyira bonyolódik, hogy már könnyebbség kedvéért is az idealizmus nyelvén kellene szólanunk. Emellett azonban el kell ismernem, hogy egész eszme körünk az idealizmus világából származik s benne gyökerezik.

8. Vizsgálódásainkat a logikai tárgyak területén kezdjük. Ezek a logikai tárgyak, mint a hogyan ezt egy nemrég megjelent németnyelvű könyvemben¹ kimutattam, a reláció alakulatán épülnek fel. Ehhez az eredményhez azonban előbbi megállapodásunk értelmében most nem akarunk ragaszkodni s így a reláció mai témánkra nézve akár mással is volna helyettesíthető. Mégis, a kölcsönös megértetés érdekében, képzeljük el most az egész logikai tárgyterületet mint ilyen relációknak végtelen sok dimenziójú koordináta-rendszerét. Ekkor, ha a helyzetet ezenfelül még kellőképp egyszerűsítjük, úgy tekinthetjük az egyes tárgyakat, mint e relációk különféle metszési pontjait. Minden reláció egy külön dimenzióban helyezkedik el. Ha azután a tárgyat egyik relációján mintegy végig csúsztatom, akkor a megfelelő tulajdonság változásával a tárgy is folytonosan vál-

¹ Die Struktur des logischen Gegenstandes. Berlin, 1915. Reuther u. Reichard.



tozik, mert hiszen mindig új és új metszési pontokhoz jutok el. Minthogy ez azonban minden tárgy minden relációjánál lehetséges, minthogy végeredményben az egész relációs rendszer minden relációja minden másik relációval alkot metszési pontokat, ennél fogva a mi egész koordináta-rendszerünk nem egyéb, mint egy nagy szimbolizálása a *lex continui formarum logicarum*-nak.

Hogy valóban minden logikai tényező minden másikkal párosítható, az már a gondolkodás autonomiájából is következik. S hogy a gondolkozásom ilyenformán kénye-kedve szerint esetleg igen furcsa alakulatoknak adhat életet, az is eléggé ismeretes, ha egyébből nem, hát az úgynevezett «lehetetlen tárgyak» problémájából, amilyen például a négyszögű kör vagy akár a 7-nél nagyobb s 11-nél kisebb tőszám.

Természetes, hogy e sok mindenféle tárgy nem mind egyenrangú, sőt hiszen, mint tudjuk, a lehetetlen tárgyaktól sokan még magát a tárgyi jelleget is meg akarnák tagadni. Ez utóbbi felfogást ugyan semmiképen sem osztjuk, de azért e tárgyak inferioritását természetesen mi sem tagadhatjuk. És ha most ennek az inferioritásnak okát keressük s a lehetetlen tárgyakat a teljes jogú logikai tárgyaktól ki akarjuk selejtezni, akkor máris rábukkanunk első főtételeünk egyik legfőbb alkalmazására.

Maradjunk meg a kör példájánál. A körről azt tudom, hogy átmérője és kerülete össze nem mérhető. De miért van ez így? Jól tudom, hogy ez a kör törvényéből következik s hogy a kör és törvénye voltaképpen ugyanannak a tárgynak tekinthető. De ennek a magyarázatnak itt nem látom semmi hasznát sem. Mert a törvény fogalma már maga is egy értéket tartalmaz, erre pedig egyelőre még nincs jogom. De azután azt is kérdezhetném bátran, hogy hát vajjon miért ilyen a kör törvénye. Én nekem t. i. ez a fajta kör nem alkalmas, sokkal kényelmesebb volna oly körökkel számolnom, amelyeknek kerülete $2r\pi$ helyett épen $6r$, amelyeknek ez volna a «törvénye». Az ilyen kör azonban «lehetetlen tárgy.» Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a logikai koordináta rendszerben a körnek s a diameter összemérhetősé-

gének találkozása metszési pontot alkot ugyan, mint minden más relációs találkozás, hogy tehát ez is tárgy, értelmes tárgy, mert máskülönbén mi itt most nem is beszélgethetnénk róla; azonban ezt a metszési pontot mégis megkülönbözteti valami attól a másik metszési ponttól, amelyekben a kör s a diameter összemérhetetlensége találkozik, ez pedig az, hogy az egyik metszési pontot nem illeti meg az *igazság értéke*, a másikat meg igen.

Nagyon primitív módon állítottuk be a problémát, nagyon naív módon formuláztuk a kör tárgyi strukturáját, mélyebben kellene hatolnunk s akkor sokkal szembetűnőbb volna az érték alapvető, alkotó szerepe, nem látszanék annyira utólag kipattanónak. Az érték, a törvény, a rendszer összefüggéseit kellene vizsgálnunk s akkor nem látszanék úgy, mintha két különálló alakulat utólag összekapcsolódnék, hanem az egységes értéktárgy keletkezését látnók. De még így is, e kezdetleges beállításban is, könnyű az érték jelentős szerepét megértenünk.

Így is megértjük, hogy az igazság értéke teremti a kört össze nem mérhetőnek, általában olyanak, amilyenek a geometriából ismerjük, hogy ennek az értéknek hatalmánál fogva alakul csak meg a kör geometriai tárgya. Az átmérőjével összemérhető körnek persze szintén megvolt a maga értéke, hiszen ez is tárgy volt, csak hogy ez az érték a kényelmesség értéke volt, itt pedig nem ez a döntő. A geometria, általában a tudomány körében az *igazság* értéke a legfőbb uralkodó elv, itt az igazság a tárgyalkotó principium, *a tudomány tárgyai az igazság értéktárgyai*. Ezért is a különféle netalán elgondolható kör a geometria területére nézve *egyáltalában nem tárgy*, kivéve azt az egyet, amelyet épen az igazság értéke alkotott geometriai tárggyá. A tudományokon belül az *igazság értékterületén* mozgunk, ezen a területen az igazság mellett minden más értéknek el kell törpülnie.

Ezzel pedig máris rábukkantunk az értékterület fogalmára, amelynek az orthonom értékelmélet felépítésében továbbra is jelentős szerepe lesz.

9. Az igazság értékterületén azonban vagy, amint általánosabban s egyszersmind szabatosabban is nevezni fogjuk: a teoretikus értékterületen nem csupán az igazság értéke szerepel, más értékek is alakítanak itt értéktárgyakat; csakhogy az igazság a legfőbb érték, s a többi érték, amennyiben ezen az értékterületen szerepel, mind valamilyen irányban az igazságtól függ, ennek származékértéke. Hogy egyebet ne említsek példaképen, gondoljunk csak a tudományos fikciókra. Ezeket a tudós meglehetősen önkényességgel alakítja, úgy hogy nem mondhatja senki, hogy az igazság szerepelt náluk formáló értékül, mert hiszen az igazság épen normatív érték s minden önkényüinktől független. Amennyiben azonban ezek a fikciók arravalók, hogy az igazság megismerését szolgálják, az ő értékük is az igazság származékértéke s ezért azután az önkényességük is erősen korlátozott. Vaihinger legmerészebb *Als Ob-ja* is végeredményben az igazságtól függ. Ilyenformán az önérték és származékértéknek egy újabb, még pedig *területi* összefüggésére tudunk most rámutatni.

A most említett fikcióknál is fontosabb problémája a tudománynak az egymástól eltérő rendszerek kérdése. Hogyan lehetséges az, hogy ugyanaz a tárgy helyet foglalhat több egészen eltérő rendszerben, amikor is azután mindegyikben egészen más tárggyá válik? Ilyen közös tárggyuk van például a kémiának és fizikának, a fiziológiának és pszichológiának, a pszichológiának, fenomenológiának és logikának. Ezek a nem is annyira közös, hanem inkább csak összetartozó tárgyak minden rendszerben egészen önkényt merőben más alakot öltenek, mert minden rendszernek megvan a maga sajátos vezető értéke, az igazságnak egy speciális származékértéke, amely a tárgyat a maga módján alakítja. Ily szerepre alkalmas bármelyik relatív vagy akár szubjektív érték is. Ez utóbbiak alapján nyerik az egyéni képzetek logikai képzettárgyai az objektív tárggyakkal teljesen analog s logikailag szabályos strukturájukat. Ezért volt az, hogy az előbbi fizikusunk nem szabadon eső tárgyat hullajtott kávéjába; a számára jelentős tárggy-

terület ugyanis nem függött most a mechanikai megismerés értékeitől, hanem ehelyett inkább bizonyos hedonikus értékektől, amelyek azonban a cukor teoretikus vagyis *igaz* tulajdonságaival is összefüggésben voltak.

Még a «lehetetlen tárgy» is érték tárgy a maga módján. Teszem azt, valamely indirekt bizonyítás érdekében alkalmazhatott vagy szolgálhat például, bizonyítékul a *lex continui formarum logicarum*-nak. *Teljesen érték nélkül nem alakulhat tárgy.* Egy erkölcsös logaritmus nem tárgy, hanem értelmetlenség. S annak, hogy mi most mégis megalakítottuk, annak is csak az a magyarázata, hogy mint értelmetlenség példája értékkel s így persze értelemmel is bírt ránk nézve.

10. Áttérünk most már a nem teoretikus tárgyakra. Ezekkel a mondottak után rövidebben végezhetünk. A helyzet náluk, ha nem is ugyanaz, de lényegében hasonló; emellett azonban itt a tárgyak érték tárgy volta még sokkal szembeszökőbb. Hogy érték nélkül nem lehet semmisen esztétikai tárgy, hogy épen az érték teszi azzá, az teremti csak az esztétikai tárgyat, hogy például teljesen érték telen műrecek *contradictio in adiecto* volna: mindez nem szorul bizonyításra.

E helyett inkább arra kellene rámutatnunk, hogy a különböző önértékek alkotta tárgyak már magukban véve mennyire ellentétes természetűek, mert ez azután mindjárt átlátszóvá fogja tenni értékelméletünk további pozícióit is. Egészen más, lényegükben eltérő struktúraelemek azok, amelyek a különféle önértékek hatalma alá sorakoznak. Ezért azután nem is lehet p. valamely teoretikus tárgyat ethikai elbírálás kérdésévé tenni. Hogy mily ethikai elbírálás alá esik az a lövés, amelyet valamely harcosunk a lövészárokból tesz, azt nem is lehet kérdezni. Mert a felvetett tárgy történés, amely megtörténhetik vagy elmaradhat, lehet tehát igaz vagy nem igaz, vagy pedig lehet eredményes vagy eredménytelen, szóval teoretikus értékek uralma alatt áll. A botlás közben, véletlenül elsült lövés egészen hasonló történés s ugyanoly eredményű is lehet. Az ethikai érték azonban nem alkot ily időben végbemenő történést. Az ethikai érték tárgy

akarásokon, szándékokon (és pedig megint *nem időbeli, pszichológiai* akarásokon) épül fel s így a szóban forgó történetést legfeljebb annyiban öleli fel, amennyiben ez már a katona szándékában integrálva szerepelt. Mindez egykönnyen kiviláglik az etikai tárgy struktúravizsgálatából, valamint az etikai érték orthonomiájának tanulmányozásából, e szó azonnal megmagyarázandó értelmében.

Ugyanúgy persze egyáltalában nem érintheti az etikát, vajjon a lövés talált-e vagy sem; ez is csupán teoretikus kérdés. Etikai szempontból véve a találás lehetőségének s másrészt bizonytalanságának tudata az eredménytől függetlenül volt meg a katona szándékában.

Úgy hiszem, hogy a különböző értékterületek érték-tárgyainak ez a lényegbeli eltérősége legélesebben világít rá arra a jelentőségre, amely az értéket az egész filozófia körén belül megilleti. Azáltal, hogy az értékben ismertük fel a tárgyak alkotó principiumát, hogy szellemünk egész világának minden összefüggését s minden elhatárolódását az értéktől függőnek ismertük meg, az érték az egész filozófia centrumává vált. Így azután, mint ahogyan ezt már más helyen kifejtettem,¹ a tárgy filozófiáján felépülő értékfilozófia adhatja csak meg a filozófiai rendszer betetőzését.

Az érték tárgyalkotó, tárgyrendező és tárgyelválasztó szerepe azonban egyszersmind alapja a mi orthonom érték-elméletünknek is. Igaz ugyan, hogy eddig még az orthonomia terminusát sem magyaráztuk meg, de azért az orthonom értékelméletben már mélyen benne vagyunk. Nem hiába szántuk a rendelkezésünkre álló idő jelentékeny részét e kérdések tisztázására, az érték és tárgy szerves összefüggése s a legfőbb értékterületek áthidalhatatlan elágazódása voltaképpen már magában hordozza az orthonom értékelmélet legfőbb pozícióit, úgyhogy most már a kifejtésük nem okoz rendkívüli nehézséget.

¹ «A tárgy filozófiája» c. tanulmányomban az *Athenaeum* 1915-iki 3. füzetében.

III.

11. Az olyan értékeket, amelyek bármí másától függenek, másától nyerik igazolásukat, heteronomoknak nevezzük. Ez szól a relativ értékekre és származékértékekre egyaránt. Velük szemben állanak az önértékek, mint nem heteronom, hanem orthonom értékek. A heteronomiának ugyan az autonomia a szokásos ellentéte, ez a kifejezés azonban céljainkra nem alkalmas és önértékeinknek egy lényeges vonását hagyja kifejezetlenül. Az autonom önnönmagának szabja a törvényt, melyet azután követni tartozik; ez azonban aligha illik rá a mi önértékeinkre, vagy legalább is olyan metafizikai megszemélyesítésre vezetne, amely veszélyessé válhatik. Ezzel szemben az érték orthonomiája azt akarja hangsúlyozni, hogy az érték másától sem függ, de önkényesen sem rendelkezhetik, hanem a dolgok rendje szerint hozzája tartozó, vele korrelativ alakulásokon alapszik, szóval, hogy az önérték a saját értéktárgyában gyökerezik.

Ez részletesebb kifejtésre szorul. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az értéktárgyakat tulajdonképen nem volna szabad oly elszigeteltségben tekinteni, mint ahogyan ezt az egyszerűbb előadásmód kedvéért eddigi fejtegetéseinkben tettük s ezentúl is tenni fogjuk. A $2 \times 2 = 4$ igazságértékének voltaképen nem ez a $2 \times 2 = 4$ az értéktárgya, hanem alapjában véve az egész számrendszer törvényszerűsége. Ezekről a felsőbbrendű tárgyösszefüggésektől itt el kell tekintenem (legfeljebb utalhatnék az előbb említett németnyelvű tanulmányom erre vonatkozó fejtegetéseire) s meg kell maradnom az egyes tárgy korlátain belül.

Ez a tárgy, mint tudjuk, az érték hatalmánál fogva jön létre, de *ha* létrejött, akkor okvetlenül része van az értékben is. Ez nem tautologia. Meglehetne, hogy egy másik érték adta meg a tárgy irányát, mondjuk, hogy kényelmi szempontból tettünk fel egy összefüggést, amely történetesen igaz is. Akkor már most ez a tárgy, amint csak megalakul, még pedig persze nem csak a mi gondolatunkban, pszicho-

lógiailag, hanem amint *logikailag* teljes, akkor egyszersmind igaz értékű is.

De nem is kell okvetlenül egy másik érték segítségéhez folyamodnunk. Akkor is világos, hogy a tárgy értékessége nem csupán mintegy következménye annak, hogy alakulását valamely tisztán autonóm érték szabályozta. A relációs kapcsolat csak az értéke folytán vált ugyan tárggyá, de ez az érték éppen az ő értéke volt, vagyis már magában véve megillette: ez az érték a tárgy *immanens* értéke volt. Az eféle szigorú, szét nem választható korrelativitások a logika végső pozícióiban nem ritkák és mindig olyankor lépnek fel, amikor voltaképpen egységes logikai alakulatokat az elmélet kedvéért mégis momentumaikra akarunk bontani. Az érték és értéktárgy között is olyan egymásra utaló, benső, lényegbeli kapcsolat van, hogy különválasztásuk s szembeállításuk logikai helyzetüket már meg is hamisítja.

Ezek szerint tehát az orthonomiát így lehetne hirtelenében elgondolnunk: 2×2 az igaz értékénél fogva tárgyat alkothat $= 4$ -gyel. De amint a tárgyat, $2 \times 2 = 4$ -et, nézem, ez okvetlenül igaz is. Itt az igazság értéke semmi egyébben nem gyökerezik, mint a tárgyában, az igazság itt magára a tárgyra vezethető vissza. De, amint az előbb a tárgy alakulását nem magyarázhattuk az érték *autonomiájából*, úgy viszont most az értéknek a tárgyra való visszavezetése sem *heteronomia*, mert ez a visszavezetés nem akarhat az érték igazolása lenni. Hiszen, ha az értéket a tárggyal *megokolni* akarnám, akkor a tárgy igaz voltát már fel kellene tételeznem, ami azonban a legotrombább *petitio principii* volna. A tárgy igazságértékét nem is akarom megokolni, mert mint önérték megáll megokolás nélkül, de e megokolásra a tárgy nem is volna alkalmas, mert nem különálló, az értéktől független alakulat, hanem csak mintegy az értéknek testtéválása. Az önérték eszerint a saját megtestesülésében, a saját tárgyában gyökerezik és pedig *csakis* a saját tárgyában, s ez az, amit az *orthonomia* szó jól fejez ki.

Az orthonomiában ilyenformán voltaképpen három mo-

mentum folyik egybe. Ezeket a következő tételekben fejezhetjük ki:

1. a tárgy az orthonom érték *értéktárgya*,
2. az orthonom érték a tárgy *immanens* értéke,
3. az orthonom érték *önérték*.

Hogy ez a harmadik föltétel is szükséges, az könnyen érthető. A tudományos fikció származékértékéről például nem mondhatjuk, hogy orthonom módon csakis magában a fikciótárgyban gyökerezik, mert hiszen ez a fikciótárgy magában véve még nem is értékes. Csakis a tudományos megismeréshez, a tudományos rendszerhez viszonyítva válik azzá, tehát más tárgyakkal kapcsolatban. Így azután értéke is más értéktől, más tárgy értékétől függ, a tárgy is kénytelen a maga köréből kilépni s orthonomiáról szó sem lehet.

12. A származékértékek megemlítésével talán most szembeszökővé vált az orthonomia nagy jelentősége is. Teljes súlyában persze csak a részletesen kidolgozott értékelméletben mutatkoznék és pedig főképen csak a «tisza tudat»-hoz viszonyítva, mint ennek igazi, jogos *normativa*. De nagy vonásokban már az eddigiekből is kiviláglik szerepe.

A heteronom értékek ugyanis, mint tudjuk, mind az orthonom értékekre támaszkodnak. Ezek viszont nem kutatnak további igazolás után, hanem megnyugosznak azokban a tárgyokban, amelyeket mintegy teremtettek, de amelyek viszont nekik is alapul szolgálnak. Ezek után azonban a származékértékek függése az önértéktől egészen más értelmet nyert, mint mai fejtegetéseink elején.

Akkor nem láttunk benne egyebet, mint az értékek bizonyos hierarchiájának elismerését, amelynek következtében az értékek bonyolult sokfélesége kissé elrendeződhetett s az értékek egymással összefüggésbe juthattak. Azóta azonban már megismertük, hogy ezeknek az összefüggéseknek hatása nem marad meg csupán az absztrakt értékek határain belül, hanem kiterjed magára a tárgyak birodalmára is. Megismertük az érték szoros kapcsolatát a tárgyával: hogy minden tárgy értéktárgy. Azt is belátjuk azonban most már,

hogy nagy különbség van az orthonom érték értéktárgya s a függő értékek tárgyai között. Mert, míg az orthonom értéktárgy végső és önmagában megálló, addig a származék-értékek tárgyai csakis a nekik fölérendelt orthonom érték tárgyköréből kerülhetnek ki. Így válik azután érthetővé, hogy az orthonom érték egész külön zárt *tárgyterületet* szab meg, amelyben ő maga, valamint a tőle függő értékek is érvényesülhetnek.

Az orthonom érték ugyanis a maga tárgyait megalkotja, szabályozza, az értékkel szorosan összefügg a tárgynak az a struktúrája, amely az érték orthonomiáját lehetővé teszi. Így az orthonom érték egészen határozott területet teremt a maga számára. Minthogy azonban a származékértékek az orthonom értékre nyulnak vissza, minthogy az orthonom értékre, mint támaszokra, szükségük van, ennél fogva ők is csak olyanfajta tárgyhoz járulhatnak, amelynek alkata az illető orthonom értéknek is megfelel. A teoretikus származékértékeknek csak a teoretikus alkatú tárgyterületen van helyük,¹ s ezen viszont az ethikai vagy esztétikai értékeknek nem lehet szavuk. A növény botanikai objektuma nem lehet sem szép, sem pedig nem-szép, ez a kérdés egészen más alkatú tárgyat érint csak.

Így azután nemcsak maguk az értékek, hanem végeredményben valamennyi tárgy, tehát a szellem teljes birodalma, egyes legfőbb területekre bomlik, s ezeket a területeket épen az orthonom értékek határozzák meg. Igaz ugyan, hogy minden még oly alárendelt értéknek is megállapíthatjuk tárgyterületét, amelyen érvényesülhet. De *ezek* a tárgyterületek nem önállóak, összefüggnek egymással, egymásra visszavezethetők és pedig azért, mert végső alkatuk közös; ezt pedig épen a hozzájuk tartozó orthonom érték határozza meg. Döntő jelentőségük az egész filozófia számára azoknak a legfőbb értékterületeknek van, amelyek egymásba többé

¹ T. i. mint *értékeknek* csak itt van helyük; de az érték esetleg maga is tárggyá vagy tartalomná válhatik s ekkor más területen is megállhat. A haszon értéke p. az ethikai területen nem szerepel, de mint ethikai akarat tartalmi célja a haszon kérdése itt is felvetődhetik.

nem vezethetők át, amelyek önállóak, amelyeknek vezető értékei is függetlenek egymástól, függetlenek minden egyébtől is, mert hiszen *orthonomok*. Az értékterület terminusát ezek számára akarjuk fenntartani.

Ezeknek a legfőbb értékterületeknek orthonom értékei alkotják voltaképpen a végső elveket, amelyekre kutatás közben előbb vagy utóbb mindenképpen vissza kell térnünk. Minden értékkapcsolat, de végeredményben minden tárgykapcsolat is s ezzel tulajdonképpen a filozófia valamennyi kérdése voltaképpen az orthonomia elvére vezet vissza. Ezért is azt az értékelméletet, amely igazában ezen az elven épül fel, joggal nevezhetjük egészében orthonom értékelméletnek.

IV.

13. Még egy utolsó kérdést semmiképpen sem szabad ma érintetlenül hagynunk s ez az, hogy a mi értékelméletünk honnan meríti anyagát, hol találja azokat az értékeket, amelyeket vizsgálhat, legfőképpen hogyan állapítja meg, hogy melyek a legfőbb orthonom értékterületek s hogy hány van ilyen. Mindezeket a kérdéseket szorosan véve már nem maga az értékelmélet döntheti el, hanem voltaképpen csupán a filozófia teljessége. Ennek kell a tárgyakat megvizsgálnia, a bennük uralkodó értékeket, neki kell azután ezeket az értékeket visszakísérnie az orthonom értékig, amelynek már nincs szüksége egyéb támaszra, csak a saját tárgyaira. Minthogy minden tárgy értéktárgy, tehát a filozófia figyelmen kívül valamennyi tárgyra kell kiterjednie. Abszolút *ἀδιάρητον* nincs, csak viszonylagos; minden *ἀδιάρητον* valamely *másik* értékterületen szerepel s a filozófiának kötelessége, hogy ezen az értékterületen felkeresse. A filozófia feladatának mindenkor elismert egyetemessége ezen a helyen új oldalról lépett elénk.

És arra is újra rábukkantunk most, amit már más premisszákból kiindulva más helyütt kimutattunk,¹ hogy t. i. a

¹ Idézett cikkemben az *Athenaeum* 1915-iki 3. füzetében.

filozófia első feladata a *tárgy filozófiája* s ez szolgál azután alapul az *értékfilozófiának*. Igaz, hogy az értékek az egész filozófiának, a mi egész világmegértésünknek alapprincipiumai, sőt, minthogy maga a világ is csak e megértő, rendszerezítő munkásságunk eredménye, minthogy csak az értékek folytán lehet világ (chaosz helyett), ennél fogva az értékek nem csupán a filozófia, hanem egyenesen a világ alpprincipiumainak tekinthetők. Mégis, az értékek birodalma nem az, amit legelőször, készen találunk. Habár az első, kezdetlegesen megalkotott tárgyban is már érték működik mint formáló motívum, az érték kifejtett, absztrakt megismerése elég későre marad. *Προς ἡμᾶς* a tárgy az első s belőle jutunk az értékre. Ezért is a komoly, kritikai filozófia nem indulhat ki az értékekből, hanem a tárgyak vizsgálatán kell kezdenie.

De azért ez az eljárása korántsem induktív. Az egyes tárgyak vizsgálatából indul ki, de minthogy végső fokon az értékre céloz, ennél fogva a tárgyakat mindjárt mint értéktárgyakat tekinti, vagyis a tárgyat a benne rejlő értékkel együtt nézi és azonnal ennek irányában halad. Erre pedig éppen az igazi kritikai módszer vezet rá, vagyis a tárgy taglalása, elemeire való bontása; ez hozza napvilágra az értékeket, valamint azokat a struktúramomentumokat, amelyek az illető érték érvényesülésének feltételei. Csak az arisztotelikus logika nevezte az eféle eljárást is *ἐπαγωγή*-nek, mivel ez is az egyesből indul ki. Valójában azonban ez a módszer már azért sem indukció, mert egyáltalában nem következtetés, hanem analízis, struktúraboncolás.

Ezért azután nem is kell a tárgyak végtelen sokaságát explicit módon felölelnie. Ha valamely tárgy lényegét feltárta, a vele egylényegű tárgyak boncolása már felesleges s újat nem ígér. Nem valamennyi ethikai tárgyat kell megvizsgálunk, hanem *az* ethikai *értéktárgyat*.

14. Az ethikai értéktárgy azonban nem okvetlenül az ethikailag értékes tárgy. Ha az volna csak, akkor az ethikai tárgy vizsgálatához már előre is tisztában kellene lennem az ethikai érték szabatos értelmével. Az ethikai tárgyakhoz azonban ugyanígy hozzátartoznak az ethikailag elvetendő tárgyak is,

vagy pedig az ethikai származékértékek tárgyai, szóval mindaz, ami az ethikai *értékterülethez* tartozik. A gaztett is ethikai tárgy, aminthogy a gonoszság is ethikai érték. Más szóval: az ethikai tárgy nem az ethikailag értékes tárgy, hanem az ethikai értékelésre *alkalmas* tárgy. Ebhez pedig sehogy sem szükséges, hogy magukat az ethikai értékeket már előre is tisztán lássuk.

Még az értékterület pontos, szabatos körülhatárolása sem szükséges és eleinte nem is lehetséges. A határok kiigazítása, az összetartozó tárgyterületek egyesítése majd csak a további filozófiai kutatás eredménye. A kiindulás azokban a tárgycsoportokban van, amelyek az emberi szellem alakulataiban mintegy adva vannak s amelyek érték-tárgy voltuknál fogva immanens módon magukban hordozzák a maguk értékét. Hogy melyek ezek a tárgyak, hogy mik ezek az értékek, az ezen a fokon egyszerűen ténykérdés: hogy hasznos, igaz, jó, jogos, kellemes, szép, stb. tárgyak vannak, azt a tárgyak áttekintése egykönnyen megadja. A komolyabb munka ott kezdődik, amikor e tárgyak mélyébe kell hatolnunk, alkatukat megvizsgálni s így azután ki kell kutatnunk az egylényegű, egymásra visszavezethető tárgyterületek összetartozóságát, másrésről pedig az egymással végképen ellenlábás, önálló értékterületeket az ő ortonom vezető értékükkel.

15. De ki kezeskedik róla, hogy a tárgyaknak ez az empirikus áttekintése célravezető? ki kezeskedik róla, hogy, ha valóban sikerülne is e munka végét elérnünk, nem maradt-e feladatunk megoldása még akkor is csonka? Ki biztosít róla, hogy ha valamennyi előttünk ismert tárgyterületet végigkutatunk is, valamennyi értéket megvizsgáltuk, nem maradt-e mégis a tárgyak jelentős része megvizsgálatlanul? Mert hiszen semmiképen sem bizonyos, hogy az ember valamennyi tárgy és érték megértésére képes. És ha még ezeket az emberi képességeinket meghaladó tárgyakat és értékeket mellőzhetőknek tartanók is, bizonyos, hogy mi az emberi látókör legtágabb fokát szintén nem értük el. Az emberiség haladása folyamán, a legkezdetlegesebb, félállati kortól máig, folyvást

új és új tárgyak merültek fel s nem egy új érték is, amelyről azelőtt nem tudott senki, az idők folyamán tudatossá vált. Még a legfőbb, orthonom értékekre nézve is könnyű ezt belátnunk; senki sem gondol arra, hogy a szinte állati sorban élő ember gondolkodásában esztétikai értéktárgyakat tegyen fel. Eszerint azt látjuk, hogy még a legfőbb értékterületek száma is bővíthet, és ki biztosít róla, hogy ez nem lehetséges-e a jövőben is?

A kultúra története tanít meg bennünket, hogy az időtlen és objektív értékek közül hogyan vált az emberiség haladása közben mindég új és új érték ismertté és elismertté. Nem az értékek *tudatos* elismeréséről van itt szó, ez akár el is maradhatott némely esetben; az érték az emberiség számára, épen úgy mint az egyes ember számára, a *ὄσπερον πρὸς ἡμᾶς*, az emberiség az értéket először implicit módon ismeri el az ő értéktárgyaikban és ezért a kultúra történetét is első-sorban az új *értéktárgyak* feltűnte érdekli¹. Minden egyes új kultúrtárgy (a kultúra szót a legágabb értelmében véve) az értékek körét is bővíti, mert minden kultúrtárgy voltaképpen a maga vezető értékében új értéket is teremt, ahol azonban a teremtés szó szintén csak *πρὸς ἡμᾶς* értendő. Az érték időtlen és így kezdetről, teremtésről sem lehet nála szó; a polifon zene első művelője sem teremtett új értéket, hanem inkább felfedezte. Így a kultúra története a maga egészében sem az értékek és értéktárgyak teremtésének, hanem felismerésüknek, felfedezésüknek története.

A kultúra haladása azonban nem érte még el végét s a ma ismert értéktárgyak és értékek korántsem merítik ki a lehető tárgyak s értékek birodalmát. Új, ma el sem képzelhető értékekre fogunk rábukkanni s még arra sincs jogunk, hogy legalább az orthonom értékek sorát véglegesnek tekintsük. Az értékek apriorisztikus dedukciója nem lehetséges

¹ Az értéktárgy azonban, mint tudjuk, nem áll szükségképpen pozitív értékek uralma alatt s már ebből is világosan következik a történelefilozófiának az a közismeret tétele, hogy a történelemnek nem az a tisztje, hogy tárgyait helyeslje vagy rosszalja, hanem csupán az, hogy a különféle értékek tárgyait felkutassa és a maga módszerei szerint feldolgozza.

és így a ma elfogadott három értékterülethez, az igaz, jó és szép területeihez, amelyekhez némelyek szerint még a vallásos, ill. metafizikai értékterület járulna negyediknek, talán az idők folyamán egy további értékterület fog kerülni. Elvben legalább ennek semmi sem állja útját. Sőt az sem épen ab ovo elképzelhetetlen, hogy a ma elismert tárgyak és értékek között is sikerülhetne egy negyedik, ill. ötödik értékterület orthonomiáját kimutatnunk.

Ezeket a kérdéseket azonban már csak a szorosan vett szisztematikus filozófia döntheti el. A kultúra adta tárgyakat neki kell struktúrájukra és legáltalánosabb rendezésükre nézve megvizsgálni s ugyancsak az ő feladata a tárgyak principiumaként szereplő értékek taglalása. Ezt a két feladatot különítettük el egy korábbi tanulmányunkban mint a *tárgy* és az *érték filozófiáját*. Egyik sem lehet tökéletes, egyik sem lehet soha befejezett. Míndkettő függ a kultúra fokától, a kultúra útján felfedezett értékektől. De épen, hogy mindég csak az időtlen értékek *felfedezéséről* szólhatunk, ez óv meg bennünket minden rossz értelemben vett historizmustól.

Az értékek függetlenek az idők folyásától, de a filozófia, amely maga is az emberi kultúra egyik alkotása, a kulturális pillanat hatása alatt áll. A filozófia a világ értelmezését akarja adni, de természetesen mindég csak az *ismert* világét.

16. A világ emez értelmezésének igazi kulcsa azonban, mint tudjuk, a benne uralkodó értékekben van, s így könnyen érthető, hogy az értékelmélet mekkora jelentőségű a filozófiára nézve. Maguknak az egyes értékeknek értelmezését, a világon belül elfoglalt helyük megállapítását, egy szóval: az érték filozófiáját nem bírja ugyan nyújtani, de az ehhez szükséges elméleti alapozást ő szolgáltatja.

Az értékek birodalmában adódó különféle pozíciókat vizsgálja, az értékek egymástól való függésének módját, az értékek és javak kapcsolatát, orthonomiát és heteronomiát, az érték érvényességének, ill. elismerésének absztrakt problémáit, viszonyát a «tiszta tudat»-hoz vagy talán valamely «praktikus ész»-hez: mindez azonban még nem érinti vala-

mely határozott, egyes érték érvényességét vagy jelentőségét. Az értékelmélet, mint neve is elárulja, *elméleti* diszciplína. Ily minőségben alapja az érték filozófiájának, de, minthogy a mi fejtegetéseink értelmében a tárgy is mindig *értéktárgy*, ennél fogva az értékelmélet alapvető elméletévé válik a tárgy filozófiájának is.

Ezért azután ugyancsak nem aprólékos részletkérdés, hogy az értékelmélet mily igazságokat hoz napvilágra, hiszen az egész filozófiai rendszer további felépítése ezeken az elméleti alapokon történik. Ha megáll az, amit ma itt kifejtettünk, t. i. hogy a tárgy struktúráját az érték formálja, vagyis hogy minden tárgy értéktárgy, továbbá, hogy e tárgyak értékösszefüggéseik alapján sorakoznak rendszerekbe, míg végül az orthonom értékterületekben találják legáltalánosabb összefoglalásukat, végül, hogy minden szellemi haladás ezeknek az értékterületeknek minél tökéletesebb megismerésében, a bennük uralkodó értékek elismerésében van: akkor ezzel voltaképen az egész filozófiának tűztük ki útját. Akkor ez az út csakis a szellem valóságos tárgyainak szigorúan kritikai boncolásából indulhat ki, hogy innen azután előrehaladjon a világ legmagasabb és legmagasztosabb alakulatai felé, épen amaz értékek felé, amelyek, amellet, hogy a világ *immanens* értékei, mégis önmaguk teszik csak a világot világgá, vagyis: az *orthonom értékek* felé.



TAINÉ LÉLEKTANÁNAK MÉLTATÁSA.

Írta: NAGY JÓZSEF.

A *De l'Intelligence*-ban Taine megállt a metafizika küszöbén. Nem lépett oda be, de azért az egész könyv tele van feléje mutató problémákkal. Olyan ez a mű, mint az a lakás, melynek minden képe, minden csecsebecséje egy távollevő kedvesünkre emlékeztet. Épen ezért nem lesz fölösleges, ha tárgyalásunk során az itt megnyilvánuló metafizikai kérdéseket külön választjuk a tisztán pszichológiai természetű problémáktól.

a) A metafizika.

A fiatal Taine hatalmas filozófiatörténeti készültséggel indult el pályáján. A francia szellemnek az a tulajdonsága, hogy kedveli az egész mindenséget felölelő roppant elméleteket, mindenkor elevenen élt benne. Lelke nagy metafizikai rendszerekből táplálkozott; Spinoza, Hegel és Goethe feledhetetlen benyomást keltettek benne. Nem csoda hát, ha a metafizikát, az emberi gondolat csúcspontját mindig tisztelettel emlegeti. Nem is lehet ez másképpen annál, aki az *Angol Irodalomtörténet* végén így adott a maga jellemének és vágyainak kifejezést: «Csak egy munka méltó e világon az emberhez: igazságot hozni létre, melynek átadjuk magunkat s melyben hiszünk.»

Ha nem láttuk volna előbbi tanulmányunkban, hogy Taine a deduktív tudást, az elme önmaga-alkotta konstrukcióit tartotta az igazi tudomány mintaképe, ideáljának, életművének, egész szelleméből akkor is világosan kiérezhetnénk, hogy ő minden elméletét bizonyos metafizikai alapokra építette, máskép: bizonyos egyetemes elvekből vezette le. Tiszta metafizikai munkát nem írt, de minden művét áthatja és elevenné teszi a metafizikai szellem. Ez adott alkotásainak célt és ez emeli a pusztán tudós kíváncsiság

termelte művek fölé. Sokszor hangsúlyozta, hogy «filozófia nélkül a tudós csak mesterember s a művész csupán komédiás, mulattató». Boutrouxnak egy ízben (1875-ben volt) azt monddotta, hogy a metafizikát igen hasznosnak tartja, mert ez az a keret, amelyben elhelyezhetjük ismereteinket. A metafizika mint forma s a tények mint anyag, ezek szerinte a tudomány elemei.¹

A Stuart Millről szóló tanulmányban pedig, mikor angol barátja félve említi az absztrakt spekulációkat, miket «az emberek három negyedrésze elvetne», így felel Taine:

«Annál rosszabb rájuk nézve. Miért él valamely nemzet vagy század, ha nem ilyenek képzésére? Csak ez által leszünk teljesen emberekké. Ha egy más bolygó lakója földünkre szállna s fajunk minősége után kérdezősködnék tőlünk, azt az öt vagy hat nagy eszmét kellene megmutatni neki, melylyel a szellem és a világ fölül bírunk. Egyedül ez ismertetné meg vele értelmünk mértékét. Fejtse ki előttem elméletét; és nagyobb okulással térek haza, mint ama téglahalmazok látása után, melyeket Londonnak és Manchesternek neveznek.»²

Ezek a jellemző nyilatkozatok mind bizonyítják, mily fontos helyet foglal el Taine szellemi életében a metafizika. De hát volt-e benne erre képesség? Vagy csak a hajlammal kellett beérnie?

Erre a kérdésre igen óvatosan kell felelnünk. Ha a metafizikustól megkívánjuk az eredeti, egyéniségéből folyó intuiciót, vagyis azt a metafizikai gondolatot, melynek az illető filozófus vallotta világkép csak mintegy magyarázata, körülírása, mondhatnók: kitergetése, — akkor Taine-t aligha fogjuk metafizikusnak tartani. Ő ugyanis sohsem tudta a világot mindentől függetlenül, önmagában egységes egészként egyetlen vízióban szemlélni vagy egyetlen gondolatban elképzelhetően felfogni. Ő aligha írhatta volna valaha, amit Malebranche írt: «il faut que je vous entretienne de mes

¹ J. BARZELLOTTI: H. Taine (francia ford.). 126. l.

² Angol Irt. (Csiky ford.) V. 295. l.

visions métaphysiques». Taine a világból mindig csak részleteket, csoportokat és ezek összefüggéseit látta, de elevenen élt benne az a tudat, hogy mindezek csak részek, amelyeknél túl van valami egység, nagy egész. Gondolkodása tudományos analógiákból táplálkozik, s kialakultán nincs meg nála az a «voraussetzungslose Wissenschaft», melynek a metafizikát képzelhetjük el. Sőt az igazi filozófiai kérdésfeltevésig, a transzcendentális probléma felvetődéséig sem jutott el. Azt mondja, nincs semmi más, csak a törvények és a tények; még pedig úgy, hogy a törvények teremtik, hozzák létre a tényeket. Itt megáll. De honnan vannak a törvények s miből teremtik a tényeket? Ez már nem érdekli őt. A filozófiának az a kritikai fajtája, mely ott kezdődik, mikor a legegyszerűbb, a legvilágosabb dolog problémává válik számunkra, ismeretlen volt előtte; ez az ő élményeiben nem fordult elő. A platonai csodálkozást nála a világrend fenséges harmóniáján érzett esztétikai csodálat helyettesítette.

Szellemének illetően alkatából folynak némi fogyatkozásai. Másokhoz kellett fordulnia azért az intuícióért, mely hivatva volt pályáján vezetőjévé lenni.

Kik voltak ezek a mások?

Három nagy elme volt az, akik ellatározó befolyással voltak gondolkozására: Spinoza, Hegel és Goethe. Más alkalommal már megkísérlettem e hatás részletesebb kifejtését, most csak a főmozzanatok jelzésére szorítkozom.

Mindháromjuk világgképének grandiózus egysége ragadta el őt, de ezen belül aztán szinte bizarr módon keverte össze a három világnézet elemeit. Spinozától a gondolkodás és a lét azonosságát, a szükségesség, a *natura naturans* és a parallellizmus gondolatát vette át. A magáévá tette azt a principiumot, melyet a *Tractatus de Intellectus emendatione* lapjain így olvashatunk: «Necessario concatenatio intellectus naturæ concatenationem referre debet», s erre építi a dedukcióról és az axiómákról szóló elméletét. Goetheől fanulta a természet élő, fejlődő, teremtő szemléletét; neki köszönheti, hogy nem merült el a francia szellem matematikai irányú gondolkodásában, hanem az élet, a történet szempontjait

vitte be élete műveibe. De nem felejtethjük el, hogy Taine felfogása azért egészen más volt a történetről, mint ahogyan ezt a fogalmat a német szellem: Goethe, de kivált Herder és a romantikusok megalkották. A Taine történetfogalma nem az, amit épen az említett németek nyomán történeten, történeti szellemen szoktunk érteni. Nála nincs meg az a «historische Vernunft», melynek kritikája oly kedves eszméje volt Diltheynek.

A németek ugyanis a történetet, a fejlődést mindig valami többélevésnek, gyarapodásnak, organikus növekedésnek képzelik el, ahol az új mindig több, mint a régi. Története így csak élő, alkotó valaminek lehet. Taine felfogása egészen más. Míg a németek a szellem alkotásainak, a népléleknek vizsgálatából közelednek a történet megértése felé, Taine a természettudományokból, az identitás elvéből érti meg ezt is. A természettudományok — persze a matematikai természettudományokról van szó! — okviszonya maga is az időbe kivetített identitás elve. Ez irányítja Taine felfogását. Az ő története igazában csak változás; csakhogy ezt a változást fiziko-kémiai módon fogja fel: az időbe vetíti ki. Hiszen a kémiai képlet, pl.



nem matematikai egyenletet fejez ki, hanem folyamatot. Azt teszi, hogy a baloldali vegyület szükségképpen átalakul a jobboldali vegyületté, miközben a mennyiség bennük azonos marad. Így képzei Taine a történetet is. Bizonyos jellemvonások, feltételek (vegyületek) összetalálkozásából szükségképpen új alakulatok (ismét csak vegyületek) jönnek létre. Sőt az egész lelki életet is ilyen történésnek tekinti. Természetes, hogy ilyenformán nem jutott világnézetében hely annak a szabadságnak, annak a célszerű cselekvésnek, melylyel épen a német szellem jellemezni szokta az igazi történetet, a lelki, a szellemi életet. S ezzel Goethe egyéniségének legértékesebb eleme: a formáló, az alkotó erő tudata siklott ki Taine keze közül.

Hegelnek adós a módszer mindenek felett való szeretetéért.

Örömmel követte mesterét a *Logika* legmagasabb csúcsain is, hol pedig sokszor szédült a feje, mert csodálta benne a módszeres gondolkodást, látta, hogy minden lépése meg van okolva s kiszámított terv szerint történik. Hegel nélkül a *Klasszikus Filozófusok* remek zárófejezetét sohasem írta volna meg. De a dialektikai módszert mégsem találta szelleméhez illőnek, s a természettudományok empirista módszerével helyettesítette. Még látta a hegeli rendszer összeomlását, s kora hangulatát követve hajlandó volt hinni mindenféle metafizika nevetségességében, ha az törvények helyett szubstanciális valóságokat tanított.

A metafizikát ép ezért csupán a legáltalánosabb törvények tudományának tartotta; tőle várta annak a végső, teremtő formulának felfedezését, mely a tudományok csúcspontja, s mely, ha egyszer kezünkben van, belőle minden történés levezethető. A XIX. század francia gondolkodója nem szűnt meg tovább álmodni a «klasszikus század» Laplace-ának álmát arról a differenciális egyenletről, mely az egész világ-folyamatot megmagyarázhatná.

Ezeket tudva közelebb férközhetünk Taine világképéhez s megpróbálhatjuk kihámozni azt művei mélyéről.

A legvégső fokot homály fedi, de nincs kétség benne, hogy ez valami törvény, még helyesebben: valami elv. Ez hozza létre azt a mozgást, mely aztán egyformán magába zárja az anyagi és a szellemi világ lehetőségét: a dolgokat és a képeket. A dolgok világa és a képeké két külön, egymás mellett parallel femálló világnak látszik, pedig a kettő egy s egységük különösen az érzetben (sensation) válik nyilvánvalóvá. «Jogunk van föltételezni, hogy az agyban lejátszódó folyamat és a lelki folyamat alapjában véve ugyanannak a folyamatnak két arca, az egyik lelki, a másik fizikai, az egyik a tudatnak, a másik az érzékeknek hozzáférhető».¹ «A természetnek tehát két arca van s azok a szukcessziv és szimultán folyamatok, melyek azt alkotják, kétféle módon foghatók fel és ismerhetők meg, belülről és önmagukban, továbbá

¹ *De l'Intell.* I. 329.

kívülről és azon benyomás szerint, melyet érzékeinkben keltenek. A két arc párhuzamos, s minden vonal, mely az egyiket metszi, a másikat is metszi ugyanabban a magasságban. Az egyik oldalról nézve a természet elemei azok a folyamatok, melyeket csak igen bonyolult formájukban ismerhetünk meg, — ekkor nevezzük őket érzeteknek. A másik oldalról nézve, olyan folyamatok az elemei, miket csak a legegyszerűbb alakjukban fogunk fel világosan s ekkor molekuláris mozgásoknak mondjuk őket).¹ Az anyagi és szellemi világnak ezen párhuzamossága, sőt végső azonossága miatt válik lehetségessé, hogy az ész konstruálta törvények és formák alkalmazhatók a valóságban. Ezért vallja Taine Spinozával: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Csak így értjük meg a Stuart Millről szóló essai következő sorait:²

«E nagyszerű mozgó világ, e zajgó zűrzavara az egymást keresztező eseményeknek, e végtelenül változatos és sokszoros szakadatlan élet néhány elemre és ezek viszonyára vezethető vissza. Minden erőfeszítésünk abból áll, hogy egyikről a másikra, az összetettől az egyszerűre, a tényekről a törvényekre, a tapasztalatokról a formulákra menjünk át. Ennek oka kézzelfogható; mert a tény, melyet észreveszek érzékeim vagy öntudatom által, csak önkényes darab, melyet érzékeim vagy öntudatom levágnak a lét végtelen és folytonos szövetéről. Ha másképp volnának szerkesztve, mást ragadnának meg; szerkezetök véletlensége határozza meg ezt. Olyanok, mint a nyitott körző, mely kevésbé vagy többé nyúlhat ki. A kör, melyet leírnak, nem természetes, hanem mesterséges. Oly annyira, hogy kétféle módon az, külsőleg és belsőleg. Mert midőn megállapítok valamely eseményt, mesterségesen állítom össze oly elemekből, melyek nem alkotnak természetes egyesülést. Ha lehulló követ látok, elválasztom az esést a megelőző körülményektől, melyek valósággal össze vannak vele kötve és egybeállítom az esést, az alakot,

¹ U. o. I. 333. sk. II.

² *Az angol irod. tört.* Ford. Csiky G. V. 358. sk.

a szerkezetet, a színt, a hangot és húszt más körülményt, melyek valósággal nincsenek összekötve. A tény tehát önkényes összehalmozás s egyszersmind önkényes elszakítás, azaz mesterkélts csoportozat, mely elválasztja az együttlevőt és egyesíti a különlevőt.¹ És így amíg csak megfigyelés által szemléljük a természetet, nem látjuk olyannak, amilyen: csak ideiglenes és csalékony fogalmunk van róla. Tulajdonképpen himzés a természet, melyet csak visszajáról látunk. Ezért igyekszünk megfordítani. Törvényt iparkodunk kifejteni, azaz természetes csoportozatokat, melyek valóban különváltak környezetüktől s melyek valóban egyesült elemekből vannak összeállítva. Párokat fedezünk fel, azaz valódi összetételeket és valódi viszonyokat. Az esetlegesről a szükségesre, a viszonylagosról az abszolútra, a látszatról az igazságra megyünk át; s ha megtaláltuk ez első párokat, ugyanoly műveletet gyakorlunk rajtuk, mint a tényeken. Mert, kisebb fokban, ugyanazon természettel bírnak. Ámbár inkább elvontak, még mindig összetettek. Fel lehet bontani és megmagyarázni. Van létezési ok, mely összeállítja és egyesíti. Náluk is, mint a tényeknél, keresni lehet a nemző elemeket, melyekre felbonthatók és a melyekből levonhatók, s e műveletet addig kell folytatni, míg az egészen egyszerű elemekig jutunk, azaz olyanokhoz, melyeknek felbontása ellenmondást foglalna magában. Akár meg tudjuk találni, akár nem: léteznek; az okok axiomája meghazudtolást szenvedne, ha hiányoznának. Vannak hát felbonthatatlan elemek, melyekből a legáltalánosabb törvények származnak és ezekből a részletes törvények s e törvényekből a tények, melyeket megfigyelünk, amint a mértanban két vagy három ősfogalom van, melyekből a vonalak tulajdonságai származnak s ezekből a felületek, testek és ama megszámlálhatatlan alakok tulajdonságai, melyeket a természet létre hozhat vagy a szellem képzelhet.

Most már felfoghatjuk erejét és értelmét az okok axiomájá-

¹ Egy kitünő fizikustól hallám, hogy «a tény a törvények egymáshelyezésére». (Taine jegyzete.)

nak, mely minden dolgot kormányoz. Van valami benső és kényszerítő erő, mely minden eseményt előidéző, minden összetételt egybeköt, minden tényt szül. Ez azt jelenti egyrészt, hogy minden dolognak oka, minden ténynek törvénye van; hogy minden összetett egyszerű elemekre bontható fel; hogy minden termék tényezőket tételez föl; hogy minden minőség és minden létel néhány felsőbb és megelőző állapotra vezetendő vissza. Másrészt azt jelenti, hogy a termék egyértékű a tényezőkkel, hogy mindkettő nem egyéb, mint ugyanazon dolog két látszat alatt; hogy az ok nem különbözik az eredménytől; hogy a nemző erők nem egyebek, mint az elemi tulajdonságok; hogy a cselekvő erő, mellyel magunk elé állítjuk a természetet, nem más, mint a logikai szükség, mely egymásba alakítja át az összetettet és az egyszerűt, a tényt és a törvényt. Ezáltal előre megjelöljük minden tudomány határát és kezünkben tartjuk a hatalmas formulát, mely megállapítja a lények legyőzhetetlen viszonyát és önkéntes termelését, a természetbe helyezi a természet rugóját, mialatt egyszersmind a szükségesség vaskapcsait minden élő dolognak szívébe mélyeszti és megerősíti».

Van valami nagyszerű és lenyűgöző ebben a világképben. Éreznünk kell, mily fenségessé válik Taine szemében a tudós munkája, aki hivatva van e roppant természet egyes csoportjait törvények által módszeresen leírni úgy, hogy azért az egészszel való összefüggést el ne veszítse szeme elől. S e célra a világ mechanikai magyarázatát látta legjobbnak, mint a szemében egyetlen pozitív tudományos eljárást.

Hogy helyesen tette-e? — arról lehet vitatkozni. De hogy ezzel is önmagához és ahhoz a szellemhez maradt hű, mely őt létrehozta, annyi bizonyos. Sokan vádolják Taine-t idegen szelleműséggel, németnek mondják őt és szívesen hivatkoznak rá, hogy memmyit köszön a német filozófiának és tudománynak. Hiszen a Carlyle-essayben enmaga mondja, hogy korának feladata a német szellem 1780 és 1830 közt termelt gondolatainak újragondolása és alkalmazása.

Ez a vád elhamarkodott és felszínes. Igaz, hogy Taine nagyon sokat tanult a németektől és igen sokra becsülte

őket, de épen az ő esete is azt bizonyítja, hogy szellemet nem lehet eltanulni, mert gondolkodásunk iránya egyéniségünk mélyéről fakad, bátran mondhatjuk: velünk születik. Taine a német eszméket is franciává változtatta át, még pedig nemcsak szóban, hanem szellemben is.

Ha visszagondolunk az imént vázolt világképre, legelőször is annak arányossága, művészi formája és világossága tűnik szemünkbe. A másik jellemző vonása, hogy ez a világ teljesen kész egész; az embernek nincs más feladata, mint szemlélni, gyönyörködni benne, mondjuk így: megismerni. Csak a hellének és a franciák nézik így a világot, csak nekik pompás műremek az. Itt gyökerezik a két nép művészi hajlama, mely lelke tartalmát is igyekszik a szemlélt világ analógiájára kifejezni. Rokonságuk egyebekben is föltűnik; a líra hiánya, a társas élet kedvelése, a legmagasabb eszmének az agorán, illetve a szalonban való tárgyalása közös tulajdonsága a két népszellemnek. A görögöknél is minden szellemi élet a társaságban, a dialogusban nyilvánult meg. A magányos lét dalai még a lírából is hiányoztak; annál gyakoribbak a borozó társaságok alkalmi dalai. Még filozófiájuk is a társaságban, a vitában születik meg (Xenophanes töredékei) s Platon nem véletlenül írt dialogusokat. Sokrates, Platon, Aristoteles, a nagy tanító és Odysseus, a nagy mesélő, — íme a görög lélek virágai! Gondoljunk most a franciákra, ahol nincs Faust, nincs Hamlet, de vannak Sévigné né levelei s intező hatalmassággá nőtt a szalonélet és az egyén fölött áll a családi összetartozás érzése s vele a nő kultusza. Így lesz a francia szellem az antiknak folytatása és én bizonyos szimbolikus jelentőséget látok abban, hogy a renaissance is francia földön született meg és Olaszországból újra oda tért vissza.

Vele szemben egy egészen más irányt képvisel a germán szellem. A germánokat rabul ejtette a végtelen,¹ melyet kiábrázolni, kifejezni lehetetlen. Tudják minden érzelem egyéni voltát; nincsenek művészi hajlamaik, mert a kifejezés

¹ V. ö. Tac. Germ. c. 9.

már véges, hiszen korlátozás. A titokzatosból, a csodálatosból táplálkozik gondolkodásuk s a végtelenből *a maguk erejével akarják megalkotni a maguk világát*. Ennek az intuitív gondolatnak kifejezése Eckehardt, a lutheri hittan és a kanti filozófia. Míg a francia a művészi szempontra helyezkedik, a német az ethikai oldalt hangsúlyozza: alkotni, cselekedni akar, magából szövö a világ szövetét, mint a pók a hálóját. Így születik meg a francia művészet és matematikai jellegű tudomány (hisz' a matematika az ész művészete) s a német filozófia. Az a német filozófia, melyről oly találóan mondja Eucken: «A német filozófia lényegében különbözik minden más filozófiától, mert nem pusztá tájékozódás egy adott kész világban, hanem merész kísérlet a világnak belülről való megértésére. Nagy gondolatömegeket, hatalmas rendszereket alkot és megpróbálja, hogy belőlük áraszszon világosságot a látható világra, sőt hogy áttegye azt egy láthatatlanba. Csak Leibnizet, Kantot, Hegelt és néhány másikat kellene említenünk . . . Azonban mind e próbálkozások sokféleségén keresztülhúzódik a lélek küzdelme a Mindenséggel, a lélek átömlése a valóságba, a dolgoknak önmagához vonzása».¹

Ezzel az alkotásvággyal szemben a francia mindig a szemléletet, a mozgással szemben a nyugalmat, a történetfel szemben a matematikát hangsúlyozza. A francia lélek legilletékesebb ismerőinek ez a felfogása.² Fr. Amiel is «matematikus»-nak mondja a francia intelligenciát s így nem lesz meglepő a taine-i gondolat: «Az ember mozgó theorema».

Minden gondolkodóban a fajnak ez az ősi szelleme él tovább. Ez az a szervező erő, mely gondolatait összetartja, egységbe fűzi. Taine, aki a maga szellemi alkatáról helyesen állapította meg, hogy «francia és latin», szintén nem szabadulhatott ettől a neki megfelelő világképtől. Kákán csomót

¹ EUCKEN: Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes, 1914. 12. sk. II.

² Érdekes Renan nézete az életről. «Vivre, — mondja — c'est consumer beaucoup de belles choses, c'est être le compagnon de route des étoiles, c'est savoir, c'est espérer, c'est aimer, c'est admirer, c'est bien faire» *L'avenir de la Science*, p. 123.

keresés hát, mikor még Barzellotti is, ki pedig oly megértő szeretettel írt róla, sajnálkozik rajta,¹ hogy Taine nem tanulmányozta *ex professo* Kant filozófiáját s ezt hatalmas képessége «talán egyetlen hiányának» tartja. Hogy Taine a transzcendentalizmus részleteibe nem merült bele, az bizonyos. De az *Intelligence* több helye Kant alapintuiciójának megértését tanúsítja. Azonban ezt a szellemi autonómiát Taine francia elméje nem fogadhatta el, így Kantot nem tehetta a magáévá. Ez korlátozás, az kétségtelen; de hiszen minden élet és minden gondolat korlátozás. Tudás nincs hipotézis nélkül, s Taine — illetve a francia szellem — hipotézise más, mint a kantizmusé. Olyan szpontaneitást, mint aminőt a kriticismus tételez fel, Taine nem tudott elképzelni. Az absztrakció művelésével maga is tanítja az elme aktivitását, de ezt nem gondolja egyébnek, mint a *primum movens* keltette természetes, determinált mozgásnak a gondolati oldalon. Megmaradt hát a francia gondolkodásnak azon az útján, melyen előtte Descartes és Malebranche jártak. Ezek sem hittek olyan eszmékben, melyek a valóságban meg ne volnának. Az Isten és a halhatatlanság fogalmát is az elme kívülről, e fogalmak valóságos tárgyától keltettnek tekintették. Taine is elmondhatta volna bátran Malebranche szavait: «Les idées claires, ce sont les idées mêmes que Dieu a des choses; quoi de plus légitime que de tirer de ces idées la science universelle?»² Csakhogy nála Istent a teremtő formula, az örök, végső axioma helyettesíti.

De az idő nem múlik el nyomtalanul. A francia gondolkodás sem maradt meg a XVII. sz. formájánál, hanem tovább fejlődött. Művészi hajlamai és analitikus konstrukciója miatt Condillacban sikerült legjellemzőbben tömörülnie. A francia filozófia nála alakul át teljesen pszichológiai problémává, míg a németeknél Descartes kezdése logikai irányt vesz. Taine hát Condillacot folytatja. A gondolattartalom szemében a gondolkodásfolyamattal lesz magyarázható. Mes-

¹ I. m. 33. l.

² *Entretiens méta physiques*. I.

terével együtt vallja, hogy «érzeteink nem maguknak a tárgyaknak tulajdonságai, hanem . . . lelkünknek módosulásai». S mi «csak azt veszszük észre, ami bennünk van».¹ Elfogadja a Condillac analizisét, mely szétbontás és újra összefoglalás. Ez az elemzés annyi, mint valamely tárgy tulajdonságait szukcesziv sorrendben megfigyelni abból a célból, hogy az elme a valóságnak megfelelő szimultán rendben foghassa fel őket. Csakhogy a condillac-i analizis tulajdonképen konstruálás, az absztrakt-logikus művészi hajlam szülötte, mely épen absztrakt voltánál fogva sokkal egyszerűbbnek látja a valóságot, mint kellene.

Ezekkel a feltételekkel, mondhatnók: vezető eszmékkel fog Taine a pszichológiai rendszerezéshez. Lássuk, milyen eredménnyel!

β) A pszichológia.

A pszichológiát Taine a történet alapvető magyarázatának tartotta, de mint tudományt bizonyos metafizikai elveken alapulónak látta. Azonban a szóbanforgó metafizikai elveken általában minden tudomány egységes feltételeit gondolta s így a pszichológia sem kívánhatott szerinte valami elkülönített helyet a tudományok rendjében, hanem ez is az egyetlen Tudomány egyik részlete, melynek csak a tárgya önálló, de módszere és formája a többiekkel közös. Ebben a felfogásban osztozott kora vezető elméivel, kik a nagy virágzásba borult természettudományokban látták mind a tudás ideálját. Így bővítette ki Condillacot Helmholtz-cal, az ész konstrukcióit a fizioológiával.

Különben azok a pszichológusok, akik 1860 körül írtak (Spencer: *Princ. of Ps.* 1855; Fechner: *Elemente d. Psychophysik* 1860; Taine: *De l'Intell.* 1870), mind azzal a szándékkal fogtak munkához, hogy a kémiában és a fizikában kipróbált természeti törvényeket fogják majd a lelki jelenségekre is alkalmazni. Persze azért, mert valamennyien

¹ Condillac: *Traité des Sensations*, I. I. ch. 11. § 1.

hittek egy nagy egységes tudomány lehetőségében, mely le fogja dönteni az egyes tudományok válaszfalát. Nem tekintve, hogy a mechanikai világmagyarázat (Descartes, Huygens, Leibniz, Bernoulli) az energia megmaradását és egységét posztulálja, ennek csak nemrég felfedezett kísérleti igazolása (Davy, K. J. Mayer, 1842. Joule, 1843.), a tudós elméket valami soha nem hitt lehetőségek reménységével töltötte el. Oly nagy volt e gondolatok hatása, hogy Taine tanári képzését *után* szükségesnek látta természettudományi ismeretei kiegészítését, mert az az *École normale*, melynek ő növendéke volt, hallgatóiban általánossá tette a nagy, egyetemes elvek szeretetét, de a részletkutatásokat lenézte. Nevelt írókat, publicistákat, ragyogó talentumú férfiakat, de tudósokat nem. Taine pedig a tudós módjára akarta leírni a szellemi világot. Hosszú évek munkásságával sikerült kivívnia, hogy a hetvenes évek francia filozófiájának — bár Renouvier kantizmusa sok harcot vívott a Taine empiristájának jelzett irányával — közös sajátságai voltak: az ú. n. «irodalmi» filozófia elutasítása, a sejtett képességek, a miszticizmus és a szubstancia ellen való heves harc s tagadása az Abszolúttal való gyanús érintkezésnek. Mindezek helyett azt tanította, hogy a világ — amint az adva van a képzetekben — eseményekből és ezek viszonyaiból, tényekből és törvényekből áll. A tudomány lett minden, mert benne látszik az egész, a teljes valóság.

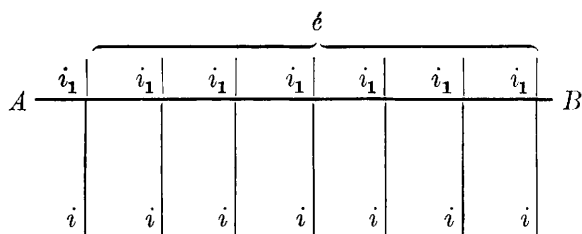
E diadalmas harc koronájának volt szánva a *De l'Intelligence*.

Konstrukciójának központjává tette az érzékletet, mely a képek és a tárgyak világát, a belső és külső világot összeköti. Az érzet (sensation) egy testünkre ható változás fordítása a tudatban. Így a szenzualisták, Condillac és ősek Epikurus nyomán tanította, hogy a pszichológia az érzet és változásainak vizsgálata, mert minden lelki tünemény «átváltozott érzet».¹

Mint Spencer, ő is vallja a lélek egységes szerkezetét. Ezt

¹ V. ö. *De l'Intell.* I. pp. 172. 175 sq. 233 sq.

az elméletet a kémia inspirálta neki, amint hogy képzelete itt (amint fentebb már érintettem) különösen ebből a tudományból táplálkozott. A kémikus minél kevesebb anyagi, a pszichológus minél kevesebb *lelki* elemet akar konstrukciójához használni.¹ De a világos érzeteket Taine már összetételnek tartja. A tenger zúgása is sok-sok ezer apró hullám zajából tevődik össze, így az érzet is még mélyebbre mutat. E hasonlat a tudat mögött lévő homályos és végtelen tudattalanra nyit kilátást. Taine elméletét tehát az érzetről a következő ábrával lehet szemléltetnünk:



AB a tudatküszöb, i a fizikai ingerek, i_1 az idegszálakon haladó (belső) ingerek, \acute{e} (summatio) az érzet. Az érzet tehát az idegszálak mozgásainak összege. AB -n innen minden mozgás fizikai, rajta túl lelki.

A kémiai analógia és az angol asszociációs pszichológia téveszti meg Tainet, mikor a tapasztalat legközvetlenebb,

¹ U. o. I. p. 175. «... au commencement de la psychologie nous sommes obligés, ce semble de poser un nombre très grand de donnés mutuellement irréductibles, comme les corps simples en chimie, comme les espèces animales en zoologie, comme les espèces végétales en botanique, mais avec ce désavantage particulier qu'en chimie, en botanique, en zoologie les différences et des ressemblances sont constituées par des éléments homogènes et précis, le nombre, la force et la forme, tandis que dans les sensations, nul élément pareil ne pouvant être isolé, nous sommes réduits à l'affirmation brute de quelques ressemblances grossières et à la constatation sèche de différences indéfinissables en nombre indéfini.»

U. o. «La psychologie est aujourd' hui en faces des sensations prétendues simples, comme la chimie à son début était devant les corps prétendus simples.»

legbizonyosabb valóságát az *én* tudását is pusztá tünemény, egy köteg érzet alakjának látja. Figyelmen kívül hagyja azt aényt, hogy épen az egységes tudatot elemzi s ez az egység már föltétele az elemzés lehetőségének, mert a sok elemből enmagától nem lesz egyetlen egész. Hiszen még a természettudományok logikai munkája sem volna elvégezhető a rendszer, a szisztéma ideája nélkül s ítéleteink érvényessége mintegy hozzá kénytelen igazodni. Ami itt logikai idea, az a pszichológiában, az élményekről szóló tanban maga is élménnyé, tényé válik: a tudat egysége tehát logikailag véve az a metódikai idea, melynek segítségével a pszichológia mint tudomány lehetségessé válik, egyébként pedig élmény, még pedig a legnagyobb, a legállandóbb élmény.

Ebből a hibából származik az elmélet egyik legfőbb tévedése, az, hogy az értelmi életet teljesen önállónak, az érzelmi és akarati jelenségektől külön tárgyalhatónak véli. Sok minden homályossá, érthetlenné válik, ha a gondolkodást nem a lelki élet egységének a világitásában nézzük. Ilyen pl. az ismeret és a hallucináció viszonya. Ha a lelki képeket önmagukban vizsgáljuk s nem hozzuk őket a cselekvéssel kapcsolatba, nem lesz a *jelennek* értelme. Meinong is azt mondja,¹ hogy tisztán pszichológiai szempontból a hallucináció teljesen az érzettel áll egy vonalon. Taine meg jól látja, hogy a hallucinációt logikai elmemunka útján ismerjük föl ilyennek. Valóban az érzet és az emlékezet, a valóság és a hallucináció képei közt egy tiszta értelmi lény talán nehezen tehetne különbséget, de a cselekvő lény rögtön eligazodik köztük.

Különben az «igaz hallucináció» tanának gyökere Spinozában van (Ethices p. II. prop. 49. schol.). Az rejlik benne, hogy valamit elgondolni annyi, mint a létezését állítani. Azt kell hát megmagyarázni, hogy miért *nem* hisszük annak a létezését, amit gondolunk.

Már Hume mondotta, hogy az igazi tárgyat jelentő képek erősebbek, elevenebbek, mint az érzékesalódások. Taine át-

¹ *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, 1906. S. 17.

veszi ezt az állítást. Nála is az erősebb kép legyűri a gyöngébbet, nem engedi ezt objektiválódni. Ha pl. íróasztalom mellett szétnézek a dolgozószobámban és az Operára gondolok, akkor szerinte az intenzitás lesz az oka, amiért az egyik képet jelen észrevételnek, a másikat meg emlékképnek veszem. A tévedés nyilvánvaló, mert egyrészt a két kép nem lehet az összehasonlítás kedvéért *egyszerre* a tudatomban, másrészt erre nincs is szükség, mert egymagukban is meg tudom mondani, hogy jelen vagy mult időre vonatkozik a kép. Igaza van Bergsonnak: «ha egy észrevétel emléke maga a meggyöngült észrevétel volna, akkor egy halk hang észrevételét valami erős hang emlékének kellene tartanunk. Ilyet pedig sohase tapasztalunk».¹

A lélektan szempontjából a tér is közvetlen tapasztalat tárgya, megéljük a teret. De Taine a teret genetikusan származtatja, mint a kémikus. Neki ez fogalom, nem tapasztalati valóság. Ezért alkotja meg a fent említett hallucináció-elmélet mellé az objektiváció tanát.

Éles elmével magyarázgatja képzeleteink kivetítését, objektivációját. Pedig ez fölösleges. Csak akkor beszélhetünk objektivációról, ha már meg vagyunk győződve róla, hogy képeink szubjektívek. Ez a tan csakis úgy jöhet létre, ha összekeverjük az ismerettnel és a pszichológia problémáit. A tapasztalat nem veti föl ezt a kérdést, tehát a lélektan sem foglalkozhat vele. Vannak térhez kapcsolt érzeteink; ezeket nem kell hát kivetíteni. A gyermek képei is se nem szubjektívek, se nem objektívek. S az lehetne inkább a kérdés, hogyan válik a képek tömege így kétfelé.

Ez a pár futólagos megjegyzés is megmutatja, hogy ma nem fogadhatjuk el az értelemnek azt az elméletét, melyet Taine alkotott. A problémafeltevést elhibázottnak látjuk, mert nincs élesen kiemelve a vizsgálódás szempontja. A felelet tévedései már ennek a következményei. Távolság van tőlünk a szándék, hogy egyik elmélet helyébe valami másikat ajánljunk, hisz' így tételt tétel ellen szögezve talán túl-

¹ *Matière et mémoire*, p. 267.

lónénk a történetírás célján. De még meg kell jelölnünk, mik ez elmélet maradandó érdemei s milyen helyet foglal el a kor szellemi történetében.

γ) Az elmélet értéke.

Taine jól látja, hogy a fizikai és a lelki világ között át-hidalhatatlan szakadék van, mégis azt hiszi, hogy az érzet valamiképen összekötheti a kettőt. Hosszabb meggondolások után nem lett volna nehéz az érzetet határtárgynak fogni fel, mely a természet fogalmát kibővíti s így egy új tapasztalat tárgya. De ő a *tapasztalat* fogalmát sohasem vetette alá a kritikának s e dogmatikus értelemben használt fogalomnak nincs rendszerében világos jelentése. Beszél külső és belső tapasztalatról, de e megkülönböztetést pusztán a szempont dolgának, tériesnek nevezi s hiszi a tapasztalat egységes voltát és egységes törvények által kormányozottságát. Ennek a figyelembe vételével kell pszichológiáját is értékelnünk. Ő nem ismerhetett el külön törvényt a természet és a szellem világa számára, hiszen az ember teljesen benne van a természetben! «Az embert — úgymond — magasabbrendű állatnak tekinthetjük, mely filozófiákat és költeményeket termel, olyanformán, mint a hogyan a selyemhernyók a selyemszálat és a méhek a sejtjeiket csinálják».

Így érthető, hogy szemében az ész is csak egyféle: a tudományos ész s a tudomány módszerében magának az észnek a módszerét látta. S ehhez ragaszkodva sikerült a *De l'Intelligence*-ban e felfogás klasszikus lélektani művét megalkotni, mely ép oly jellemző a francia elmére, mint az angolra a Stuart Mill *Logikája*. E könyv a legkövetkeztetésében végiggondolt mechanikai magyarázata az értelemnek.

Ősei Condillacon túl nem kereshetők. A pszichológia ugyan mint az introspekció tudománya Locke-nál és Hume-nál kezdődik, de ezek irányát a maga bensőségében Kant koronázta meg. Locke pszichológiáját Franciaországban a XVIII. sz. minden bensőségétől megfosztotta; a dolgokat az alany fölé emelte. Ennek klasszikusává lőn Condillac, akit Taine

folytatott.¹ Az ő analizisük lelki mikroszkop, melyen át jobban akarják látni a tünemények szerkezetét.

Abban a korban, mikor Royer—Collard, Jouffroy és Cousin nyomán a francia pszichológia homályos metafizikai elmékedésekbe fulladt, Taine újra összekapcsolta a pszichológiát a fiziológiával és ezzel visszatért Cabanis és Broussais nyomdokára. Könyvében összeolvad az általános és egyéni lélektan s így lehetővé válik, hogy a pszichológia egész területét kiaknázza.

Németektől és angoloktól egyaránt tanult. Azonban nagyon tévedne, aki komolyan hinné azt a szokásos állítást, hogy teljesen az angol asszociacionisták követője. Az asszociáció-tana nem foglal el nála középponti helyet, de persze nem is hanyagolhatta el ezt természettudományi módszere miatt. Amellett kevésbé logikus és jobban pszichológus, mint Mill; s rendszerezőbb természet, mint Bain, ki az érzékletek leírásában volt mestere és végül: nem annyira rabja a biológiának, mint Spencer. Különben e tekintetben legjobban igazolják őt Stuart Mill szavai:² «Taine bőven felhasználta az angol gondolkodók elmékedéseit, akikkel legtöbbször egyetért s nyíltan el is ismeri nekik való tartozását; de tárgyának felfogását az angolok csak gazdagították, nem szuggerálták neki. Amit tőlük tanult, az szervesen beilleszkedik egy gondolatrendszerbe, mely tisztán az övé. A segítség, amit egymásnak nyújtanak, független gondolkodók egyetértése».

E világos szavak megértetik velünk, miért lehet a *De l'Intelligence* a XIX. sz. harmadik negyedi francia gondolkodásának egyik legjellemzőbb könyve.

¹ V. ö. «La nature de Taine était de trouver plus claires les choses extérieures que les choses intimes.» Faguet : *Polit. et Mor.*

² *Dissertations and Discussions*, IV.

KANT VALLÁSFILOZÓFIÁJA.

Irta: TANKÓ BÉLA.

III.

Mindenekelőtt az a kifejezés világosodik meg, hogy Kant tisztán *az ész határain belül* kereste a vallás magyarázatát. Az ész határain belül keresni az ember minden tényleges birtokának magyarázatát, ez volt épen az új feladat, melyet Kant a filozófiának, a *tapasztalat* magyarázójának kitűzött, mert csak az lehet tárgya tudományos értelmezésnek, ami az ész határain belül van; épen e határok megvonása az észkritika egyik pozitív alkotása, amely nemcsak *cenzurát* gyakorol, mint *Hume* tette, hanem fölméri az ész képességeit, melyekre saját alkata képesíti.¹ A vallásra nézve sem lehet egyéb a tudományos teendő, mint az, hogy az intelligencia alkatából magyarázza meg a vallás *tényét*: a tényt a létesítő előfeltételekből. Ehhez azonban a szellemiség egész alkotásának és működése módjának ismerete kell; s azért illeszkedik bele Kant tanába a vallás elmélete ezen a ponton: mikor ama rendszeres előmunkálat be van fejezve, akkor keresi föl a vallás apriori, transzcendentális tényezőjét, mely a vallás lélektani tényét magyarázza, a lélek alkatából, vagyis a tiszta ész határain belül, ameddig ugyanis nemcsak az értelmi munkának, de a vallásnak is életfunkciói egyáltalában terjednek.

Az a transzcendentális tényező pedig közelebb van hozzánk, mint talán első pillanatra hinnők. Ugyanis a szellemiség

¹ T. É. B. 458. — Hogy ettől a kritikától semmi sem áll távolabb, mint a kutatás szabadságának korlátozása, amit pl. *Palágyi* Menyhért benne lappangani lát (Az ismerettan alapvetése 345. l.), alig kell hosszadalmasan bizonyítgatni. V. ö. *Prolegomenák* 57. és 59. §. — Érdekes, hogy *Haeckel* egyenesen a sötétség hatalmával való cimborálással vádolta meg *Du Bois Reymond*-t, mert a természet megismerésének határain töprengött. (Die sieben Welträtsel 64.).

egész viselkedése, mellyel, önmagának az erkölcsi törvényben átélt bizonyossága folytán, reabízza magát egy legfőbb intelligencia gondviselésére, s mellyel egész világát úgy fogja fel, hogy a legfőbb lény a maga s egész világa sorsát biztosítja, ez a gyakorlati viszonyulás a gyökere a vallásnak; ez az egész tevékenység maga lényegileg vallásos. Ha e tevékenység legbenső éltető idegszálát kérdezzük, Kant azt feleli: az *észhit* az, s ez nem egyéb, mint épen az a közvetlen bizonyosság, melyet nem adhat, el sem vehet, csak mivoltát megvilágítva, megerősíthet és tisztázhat az elméleti ész. Észhit, mert a szellemiség lényege az intelligencia, de csak annyiban elméleti tevékenység, amennyire minden funkciónk az, mert ugyanabból az *egy* lényegességből, a szellemiségből fakad; az akarat ugyanaz az intelligencia, mint amelyik ért s a vallásos ugyanaz, mint amelyik cselekszik, mint akarat.

S már most világossá lett az is, hogy nem a vallás szűk felfogása, se nem önállóságának félreismerése, se nem az erkölcsiségnek illetékességén túl terjesztése, ha Kant az erkölcsi tudatból magyarázza a vallást. Mert az erkölcsi tudat a maga abszolút bizonyosságáról meggyőződő intelligencia; s e meggyőződés szétsugárzása az egész életfelfogásba és berendezésbe — ez a vallásos tudat. Maga az erkölcsi tudat amaz észhit első, közvetlen hajtása; a gyakorlativá lett intelligencia az erkölcsi tudatból természetes fejlődéssel bontakozik ki vallásos hitté, mert épen az észhit az az éltető gyökér, mely az isten posztulátumát fakasztja s egész világ-felfogásunk olyan kialakulását írja elő, hogy a szellem élete csak akkor éri el teljességét, mikor mindazt, amit magában és világában talál, mindenestől egy bölcset trónja elé teszi le. S épen ezért egészen Kant szellemében történik, ha a *vallás primátusáról* beszélünk a szellem életében, mert a gyakorlati ész egész életét az észhit irányítja és élteti, ez a fundamentális tevékenysége a szellemnek, melyet klasszikus fogalmazással határozott meg a Zsidókhhoz írt levél (XI. 1.): «a hit pedig a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés». A «reménylett dolgok»: az ember végcéljának, a szellemiség megvalósulásának bizto-

sítása; valóságukról való meggyőződésünk pedig nyugszik azon a bizonyosságon, hogy objektív törvény: a szellemiség életének föltétele teljeseedik be a hitben,¹ mely nélkül egyáltalában érthetetlen volna a szellemnek nemcsak világbíró erőfeszítése, de legkisebb lépése is. Ama végeél lehetőségében való hit és a megközelítésére — a szellemiség megvalósulását parancsoló köteleztetés betöltésére — erőt adó hatalom: ez az észhit, amely, amint a gyakorlatban vagyis észszerű természetünk kifejtésében egyáltalán érvényesül, vallásnak nevezetik. S ha *a priori* akarjuk elnevezni e hatalmat, mely egész élet- és világfelfogásunkat kormányozza, jogosan mondhatjuk, hogy a vallás a primátus a szellem életében.

S ez a gondolatmenet érlelte meg az ismeretes tételt, mely szerint a vallás «kötelességeinknek isteni parancsokul való felismerése, nem szankciók gyanánt, azaz, egy idegen akarat önkényes, önmagukban esetleges rendeletei gyanánt, hanem minden egyes szabad akaratnak önmagában lényeges törvényei gyanánt, melyeket azonban a legfőbb lény parancsainak kell te kinteniük, mert csak egy erkölcsi értelemben tökéletes (szent és jóságos), egyszersmind mindenható akartól remélhetjük, hogy a legfőbb jót, melyet törekvésünk tárgyává kitűzni az erkölcsi törvény kötelességünkkel teszi, ezzel az akarattal összhangzásban el is érhetjük.»²

¹ Azért foglalhatta Kant össze az erre vonatkozó fejtegetéseket e szavakban, hogy az észhitnek «eine objektive praktische Regel des Verhaltens (az erkölcsi törvény) als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objekts an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch (die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen)» (Fortschritte der Metaphysik 142—3.).

² «Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes», als das Objekt u. den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen u. gütigen), zugleich auch allgewaltigen

Minthogy pedig a vallás ezen isteni akarat követése, azért mondja Kant, hogy a vallásban minden *a cselekvésen fordul meg*: «in der Religion kommt alles auf Tun an».¹ A vallás, mint lelki állapot, az egész érületnek oly meghatározottsága, melyből az isteni parancsok betöltésének természetesen kell fakadnia, melynek természetes gyümölcse az istennek tetsző élet; épen ezért a vallás az egész életfolytatás meghatározó alapja, ami más szavakkal azt teszi, hogy a vallást illeti a primátus. De az érületnek épen a cselekvésben kell megnyilatkoznia, azaz beteljesednie, s a kegyes érületnek, de általában a vallás érzelmi természetének nem lekicsinylése, még kevésbé félreismerése, hanem csak ama természetes viszony hangsúlyozása, melynek érzés és cselekedet közt lennie kell, ha Kant az érületnek a cselekedetben leendő *megvalósítását* emeli ki. «Gyümölcseikről ismeritek meg őket», mondta Jézus tanítványainak (Máté 7. 20.) s a gazdag ifjuhoz, ki az örök életet kívánta megnyerni, e szavakkal fordult: «ha pedig be akarsz menni az életre, tartsd meg a parancsolatokat» (Máté 19. 17). Mert «nem minden, aki ezt mondja nékem: Uram! Uram! megyen be a mennyek országába; hanem aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát» (Máté 7. 21). S Jézus minden példázata, evangéliuma minden «örömhírt» hozó igéje csakugyan ebben a biztató elkötelezésben esendül ki: eredj el és aképen cselekedjél; ezt cselekedd és élsz (l. Lukács 10. 28).

S ezen a ponton kapcsolódik a vallás elméletébe a vallás tapasztalati, azaz lélektani előállásának kérdése. Tapasztalatiilag a vallás az istentől való elszakadás gyötrő érzésével, a bűntudatban megélt elesettség tapasztalatával kezdődik. Az ember a «gyökeres rossz» vagyis eredendő gyöngesége által megzavartnak érzi erkölcsi tudata összhangját s emez összhang helyreállítására való sóvárgása a lélektani csira, mely-

Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, u. also durch Übereinstimmung mit diesem Willen darzu zu gelangen hoffen können. Kritik der prakt. Vft. 155. Így *Relig. innerhalb d. Gerzen* stb. (Reklam) 108.

¹ Streit der Fakultäten (Kirchmann) 73.

ből a vallásos tevékenység azon apriori törvényszerűséggel, melynek tanui voltunk, kibontakozik. Nem egy elvesztett erkölcsi rúgó visszanyerésére irányul az a sóvárgás, mert a jó maximáját az intelligencia sohase vesztheti el, különben eszes voltát semmisíti meg; hanem arra, hogy *ezt* a maximát tegye teljes tisztasággal cselekvése rúgójává.¹ A segítségre szorultság érzése s ebből fakadólag a váltság vágya tehát a vallás lélektani élményének ősi formája, s azért foglaljuk a bűn és váltság ellentétébe a vallásos élmény mozzanatait. Ami a bűnből való szabadulásra erőt ad, az az érzület megtisztulása, melyet a vallásos tudat *újjászületésnek* ismer; az is valóban, *egyszerre*, egy lendülettel történő felemelkedés az érzület szentségébe (Relig. 49). A kibékültség, a váltság beteljesedése az isten országában való élet tudatában jelenti ki magát; isten országában élni annyi, mint ez új érzület változhatatlanságáról biztosnak lenni, s e biztosságot nem adhatja meg egyéb, mint épen amaz érzület tisztasága, ha egyszer osztályrészévé lett az intelligenciának. Így a vallás: a szív szent érzületéből fakadó odaszentelődés az ész, a szellemiség parancsainak betöltésére (Relig. 89). Ez az életfolytatás a *Gottseligkei*t, melyet isten félelme és szeretete együtt tesz ki (u. ott 198), s a vallásnak magáról bizonyosságot tevő ereje és értéke annyi, amennyire az embert képesíti az isteni akarat megvalósítására.

Azt az erőt pedig, mellyel az isteni akarat parancsait teljesíteni, elesettségéből fölemelkedni képes, nevezi a vallásos tudat isteni kegyelemnek. Az emberi szellem immanens, de *érzékfölötti* elveinek vallásos megjelölése ez, annak a képességnek neve, hogy a kötelesség tudata határozza meg cselekvését.² Mert csakugyan *érzékfölötti* képesség az, mely azt, amit *kell*, teheti is, s ez az *érzékfölöttiség* igaz értelme a vallásban, de a gyakorlati, azaz, megvalósuló ész világában általában. *Érzékfölötti, de nem természetfölötti*, mert ez azt tenné, hogy ez a képesség *nem sajátunk*.³ Áhítatos csodálat

¹ L. Religion stb. 32.

² Der Streit der Fakultäten 74.

³ U. o. 93.

tárgya, mint minden, amiben a szellemiség tovább nem elemezhető végső tényei állnak előttünk, úgy, hogy igazában véve minden csodás, s a világ és a szellem *mevlétele* egyaránt ily kifürkészhetetlen adottság — emlékezzünk a megilletődött csodálat ódai lendületére, midőn Kant a kötelesség fenséges fogalmát aposztrofálja, vagy midőn azt a «két dolgot» jeleníti meg, melyek mindig több hódolattal töltik meg a kedélyt: «a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem»; — a szellem ama magasrangúságának kijelentése ez, mellyel az értekek fölé emelkedik; ilyen értelemben mondhatta Carlyle «természetes természetfölöttiségnek».¹

Az eddigi fejtegetésekkel a vallás magyarázata a tiszta ész határain belül elvégezte feladata lényeges részét; megvilágította a vallás lényegét s ezzel szerepét a szellem életében. A vallás, mondhatjuk összefoglalóan, az erkölcsi törvényben önmagáról bizonyosságot tevő szellemiség érvényesülésében való hit s a győzelmében való részvételtre törtető odaszenteződés. S ebben a megvilágításban nyerjük igaz és mély értelmét Kant alap gondolatának, melyet egész vallásfilozófiáján végigvonulni láttunk, mert ebben az értelemben, de csak ebben «*ist die Religion eine Vernunftsache*».² Abban az értelemben ugyanis, hogy a vallásos tevékenység ugyanazon ész létföltételét jelenti, amelynek gyakorlativá kell lennie s amint az ész, vagyis az intelligencia ügye az erkölcs éppúgy, mint a tudás, úgy az ő ügye a vallás is. Azért nem tartalmazhat a vallás semmit, ami az ész határain túllépne — hogy is tehetné, mikor mindaz, ami az intelligencia világában benne van, az ő kifejlődése, megvalósultsága? Hogy léphetné túl az ész saját magát? Azért utasítja a vallás magyarázatát kereső tudományt — az elméleti észet — a tiszta ész határain belülre nem valami önkényes értelmi kicsinyeskedés, hanem maga a vallás természete, mert ezek közt a határok közt érvényesül egész élethivatása. Elég tág határok, tudjuk, mert az ész egész világa fér el köztük. Ebben a világban a

¹ *Carlyle*: Sartor Resartus, III. könyv, VIII. fejezet.

² Streit der Fakultäten 103.

szellemiség realitását biztosítva látni, ez a vallás hivatása, s ezért az ész ügye. Azért mondhatta Kant, hogy a mindenféle rajongók buzgólkodása, kik közvetlen megvilágosodással akarják pótolni az észet és ezzel «az észnek saját magától való függetlenségét (vagyis az észhit mellőzését) teszik maximumjukká, voltaképpen hitelenséget jelent,»¹ t. i. az erényben való hit hiányát.²

A vallás lényegének megállapításából következő corollariumok főbbjeit csak röviden érintjük. Az egyes történeti vallások a vallás e szellemi lényegének idői megvalósulásai, reprezentansai; értékmérőjük azért az, hogy mennyire fejezik ki azt a lényeget, a «szellemi vallást». Hivatásuk annál fogva az, hogy önmagukat fölöslegessé tegyék, épen azért, hogy a bennük megnyilatkozó lényeget mind teljesebben megvalósítsák.³ Isten országa, vagyis az istennek tetsző életet élő emberek erkölcsi közössége akkor *jött el*, mikor épen ennek fölismerése jut uralomra, hogy t. i. minden egyes történeti egyház a vallás eszményének megvalósulása; azaz, akkor jött el, mikor az egyházi hit átalakult amaz észhitté,⁴ vagyis a vallás lényeges szellemi tartalmát fejezi ki, praxisban és elméletben egyaránt. S a vallás történetében Kant épen ama harcok történetét látja, melyeket a vallásnak ez a szellemi lényege a maga öntudatra jutásáért folytatott az egyes történeti alakulatokban, leghevesebben az oly vallásos formációk ellen, melyekben a gyakorlati ész parancsszava vagyis a vallás szellemi tartalma háttérbe szorult egy-egy fétis vagy idolum mesterséges imádása elől s ahol a szív szabad odaszentelődésével történő vallásos életfolytatás fölött a kuruzsló kegyhajhászás hatalmasodik el, mert «nehéz dolog jó szolgának, könnyebb kegyencnek lenni».⁵ A fetisimádás és kuruzslás egyháza tehát az erkölcsi önállóságra ébredt s azért szabad szellemet a heteronomiába süllyeszté vissza, azaz méltóságát

¹ Was ist: sich im Denken orientiren, 138.

² Religion stb. 63. és köv.

³ Religion stb. 130

⁴ U. o. 161.

⁵ U. o. 133, 219.



s életét veszélyezteti.¹ Már pedig istenországa megvalósulása összeesik a szellem uralmának öntudatos proklamálásával, az intelligencia szabadságának elérésével, s ezt érti Kant *felvilágosodás* alatt: nem egyoldalú *intellektualizmus* az, hanem az egész szellemség öntudatra ébredése a saját maga okozta kiskorúságból.²

Tanulságos volna tovább is belemélyedni Kant tanának részleteibe, hogy találja meg a keresztyénségben a vallásnak azt az eszméjét, «mely általában az észre van alapítva»,³ azaz, amely az erkölcsi törvény tökéletes megvalósítását, az istennek tetsző emberiség eszményét állította fel⁴; mint alkalmazza a keresztyénségre is a történeti vallások megítélésének mértékét;⁵ hogy találja meg a bibliában a szellemi vallás rendszerét, úgy, hogy Kant tanának épen az evangelium a legerősebb bizonyossága s viszont ez a tan az evangélium középponti igazságának kifejtése: istenországa tibennetek van;⁶ de célunkra nézve e részletek mellőzhetők, mert újat Kant vallásfilozófiája elveinek megértéséhez nem nyújtanak, s a mi célunk épen ezen elvek fölkeresése volt, melyek Kant valláselméletét filozófiája szellemi organizmusába belekapcsolják. S most foglaljuk össze az eredményeket és tanulságait.

¹ U. o. 184, 194.

² Azért fogalmazza Kant így: (Aufklärung) «ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» (Was ist Aufklärung?) (Kirchmann)).

³ Streit der Fakultäten 76. Kritik der prakt. Vft. 153—4.

⁴ Religion stb. 62. és köv.

⁵ U. o. 210, 215.

⁶ «So ist, zwischen dem seelenlosen *Orthodoxismus* (d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion) und dem vernunfttödtenden *Mysticismus*, die biblische Glaubenslehre, wie sie vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf alle Menschenherzen zur gründlichen Besserung hinwirkende . . . auf dem Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre» (Streit der Fakultäten 93). — V. ö. *Chamberlain*: Kant, 765.

IV.

Igazságosan csak akkor ítélni lehetjük meg Kant valláselméletét, sem többet, sem kevesebbet annál, amit adott, akkor nem keresünk s találunk benne, ha az egész filozófiáját éltető szellemi egységben tekintjük. Ezért igyekeztünk a kriticismus e szellemét megjeleníteni, hogy a vallásfilozófia bekapcsolódását e filozófia organizmusába megértsük, a magyarázó elveket az egésznek szelleméből kifejezni lássuk. Hogy ezek az elvek az egyes munkákban, amint különböző oldalról közelítik meg a problémákat, a kivitelben egyetlenséget mutatnak, hogy nevezetesen a történeti elem, azaz, a vallás történeti alakulatainak értékelése Kant vallásfilozófiájában egyetlennel, mint *Schweizer* és *Troeltsch* figyelemztetnek,¹ ránk nézve nem elhallgatandó, de ebben az összefüggésben mellekes dolog; a lényeges az, hogy Kant tanában megvan az elvi egység s ennek kiemelése épen olyan jogosult, mint amaz egyetlenségeké és eltolódásoké, melyeket a részletekben találhatunk. A vallástörténeti tájékozottság hiányossága dacára — amit a vallástörténelem akkori kezdetlegessége eléggé magyaráz — Kant vallásos tapasztalataiban elég anyagot kell elképzelnünk arra, hogy a vallás lényegéből merített kritériumot alkalmazhassa a történeti alakulatokra, épenúgy, mint ahogy egyéni vallásos élményeiben elég mély és gazdag tapasztalati anyagot arra, hogy a vallás lényegét kutathassa, s hogy csöndes csodálkozással térjünk napirendre az olyan kijelentések fölött, mint az *Uphues*-é, hogy Kant nem volt keresztyén.² Nem volt elég *Uphues*nek az a *konfesszió*, melyet Kant műveinek minden lapja tesz, ha nem is a kenetes építő irodalom hangján?

Kant filozófiájának összefüggő egészében kell tehát valláselméletét tekintenünk, hogy apologiának ne lássék értékelésünk. Az egyetlennel apologia ugyanis az, melyet saját maga

¹ *Schweizer* A.: Die Relig. phil. Kants von d. Krit. d. r. Vft. bis z. Rel. innerh. d. Grenzen d. bloßen Vft. *Troeltsch* E.: Das Historische in Kants Relig. philos.

² *Uphues* G. Geschichte der Philos. als Erkenntniskritik, 161.

mond maga mellett, s erre csak azt követeli, hogy a vallás magyarázatát ne szakítsuk ki szerves összefüggéséből, egész filozófiája szelleméből. Ez a filozófia pedig a tapasztalat tényének magyarázata, vagyis a tapasztalat lehetőségének elmélete. E lehetőség kutatása a tapasztaló alany alkatának mélyébe utalt; mert nem a tapasztalás *lélektani* lefolyása volt a kérdés, hanem az, ami ezt a lélektani történést mint természetes, mert logikai *prius* egyáltalában lehetségessé teszi; ami annál fogva a tapasztalat érvényét biztosítja. A gondolkozás tudománya *ismeretelméletnek* nevezte el ezt a munkát; tartalmilag ez a munka nemcsak a tapasztaló szellemiség ismerő tevékenységének föltárása, hanem a tapasztalt valóság természetének is megállapítása. Mert azon funkciók számbavétele, melyek a szellem alkatával adott *a priori* vagy transzcendentális tényezők gyanánt egyáltalában «adják» nekünk mindazt, amit tapasztalatnak mondunk, egyszersmind e tapasztalat természetét is megvilágítja: összes tapasztalataink, vagyis mindaz a valóság, mely tényleges világunkat alkotja, e funkciók alkotása, s azért, bármilyen meglepő legyen is a tétel, nincs miért huzódoznunk kimondásától: az ember egész világa, ez a tapasztalati világ, a szellemiség kifejlődése és megvalósulása. Ezt a világot a létesítő szellemi funkciókból magyarázni, vagyis ama transzcendentális előfeltételekből: ez a Kant filozófiájával a homloktérbe állított új filozófiai program, lényegében véve, az egyetlen tudományos program a filozófia számára.¹

Ezt a tudományos teendőt kell végeznie a vallásfilozófiának is: a vallást a létesítő, mert a vallásos tapasztalatot megadó föltételekből magyarázni. Kant ugyan az isteneszme magyarázatával kezdte rendszeres fejtegetéseit, de tanúi voltunk annak, hogy ez a szál épen a középponti problémához viszen, s csak ennek megoldása után nyer maga is természetes magyarázatot, azaz, a filozófiai munka a vallás magyarázatában,

¹ Részletesebb kifejtését próbáltam a gondolatnak «A transzcendentális filozófiai eszmény» c. dolgozatban (Athenæum, 1914. 2—3. f.); legyen szabad itt utalnom rá.

mely tehát a vallástudomány teendőit betetőzi, mert a vallás lényegét fogalmazza meg, a vallásos tudat transzcendentális alkotának felkutatását írja elő.

S ezen a ponton magától adódik Kant vallásfilozófiájának rendszertani tanulsága vagyis az, amely a vallásfilozófia helyét a vallástudományban, középponti problémáját és módszerét világítja meg. A vallástudomány végső feladata: a vallás lényegét meghatározni, «tapasztalati sokféleségében» a közös végső tényezők érvényesülését felkutatni. E lényeg megállapítása reményében nyúlt a vallástudomány a történelmi és lélektani kutatásokhoz s ezek módszeréhez — s épen ebben a reményben csalódott. Azok a vallástörténelmi és lélektani kutatások még nem kezeskednek arról, hogy a vallás lényege föl van ismerve; ezek egy nagy tömeg tapasztalati tény ismeretével gazdagítják az empirikus ismereteket a vallás életjelenségeiről, de a *quaestio facti*-n túl nem visznek. S ebben van eredendő gyöngéjük, mert ez természetes korlátuk. A vallástudomány bizalmatlankodni kezdett az oly kísérletekben, melyek a vallás lényegét igyekeztek megállapítani, s oly módszerekhez fordult, melyek még kevésbé segítik céljához, mint a mellőzöttek.

A kísérlet mindenestre érthető volt, mert szükségképeni védekezés volt a pusztá metafizikai spekulációkkal dolgozó vallásfilozófia rombolásai, helyesebben: esődjének pusztításai ellen. A hegeli metafizika bukásában az egész spekuláció esődjét látta a gondolkozás s amint az empiriához menekült biztos álláspontért (miközben a materializmus sivatagján is keresztül kellett vergődnie), úgy menekült s mentette magával tudományos érdekeit a vallástudomány is a tapasztalati kutatás biztosabb területére; történelmi alapon építette fel a vallásfilozófiát *Pfleiderer*, *Hartmann Ede*, *Tiele*, s e vallástörténelmi irány hatása (melynek kezdeményezői közt *Müller Miksa* tiszteletreméltó alakját találjuk) jelentkezik még *Harnack Adolf* emlékezetes felolvasásaiban is a keresztyénség lényegéről, ki a keresztyénség összes történelmi alakulatait vizsgálja, hogy az egész gazdagságát fölmérje; s kevésbé utóbb ugyanígy kereste *Bousset* a vallás lényegét egész törté-

netéből. S *Wernle* már annyira természetesnek találja, hogy a vallásos életjelenségek gazdagságát nem lehet egy-egy fogalmazásban kimeríteni, hogy kizárólag e történeti és lélektani részletmunkához utasítja a vallás lényegét kereső tudományt.¹

Hogy a történelmi utánjárás a lélektani interpretációval egészül ki, az magától értetődő dolog; hiszen a történeti tények csak az átélés által, azaz, a lélektani birtokká válás által nyerhetnek magyarázatot; a lélektan csakugyan a kulcsa a történeti tények megértésének. De a vallás lényegét illető kérdésben még a lélektan sem mondja ki az utolsó szót, legfőleg csak egy csomó tény tényleges összefüggését, empirikus kapcsolatát mutathatja fel, s csak a *lényeg* jelentésének félreértése, ha akár kötetekre dagadt történeti és lélektani anyaghalmazzal a vallás lényegét jobban megértettnek hiszik. Mert a lényeg az a középponti jelentés, mely a jelenségek — a vallás életjelenségei — legparányibb izecskéjébe is bele sugárzik; s e lényeg megtalálásának módja nem egyszerűen a sokféleségből a közösnek elvonása, nem a leegyszerűsítés, vagy sommálás vagy szublimálás, hanem épen ama középponti jelentés megragadása. S *James* egyéni (individuális) valláslélektana épen úgy, mint *Wundt* szociális (nép)lélektani vallás-magyarázata azt a benyomást keltik, hogy minden *embarras de richesse* dacára — vagy inkább: épen e miatt — épen az hiányzik belőlük, amit tudományos munkától épen erőfeszítései jutalmául várunk: ama lényegnek fogalmi fixirozása.

S ennek elérésére csak egy mód van: az annyira repudiált spekulatív elmélyedés a vallásos öntudat alkatába. Nem ki- eszelése valamely vallásfogalomnak, hanem pozitív tényeket földerítő munka ez, mert pozitív valóságok mindama tényezők, melyeket a vallásos tudatban működni látunk, s minthogy e létesítő tényezőket keresi fel, a vallás gyökerét éri el, s ezzel lényeges mivoltát s ezzel szerepét a lélek életében a perifériákon szerteágazó jelenségek ismerete nélkül is megállapítja. Sőt csak emez alapvető munka adhat a valláslélek-

¹ *Wernle*: Einführung in das theol, Studium 278. és köv. l.

tannak is kutatásai számára megbízható heurisztikus elvet; s csak akkor biztosíthatja magát az empirikus ténygyűjtő munka az ellen a veszély ellen, hogy zsákmánya lesz a vallástudományra nézve idegen érdekeknek: hogy a szociológiába téved vagy fejetlen lélektani empiriává sekélyesedik. S csak most nyerhet a lélektan illetékességének megfelelő szerepet a vallástudomány organizmusában, mikor e filozófiai munkához viszonyítjuk teendőjét; addig nem dőlhet el a tépelődés, hogy valjon külön tudomány-e, vagy csak módszer, mely a végső teendő küszöbéig visz. Valóban addig visz, mint *Troeltsch* teljes tisztelettel a valláslélektan iránt, de teljes tagadásával többet igénylő jogainak, kimutatta,¹ addig, de tovább nem: befejezi a történeti tényeket gyűjtő munkát, mert jelenvalóvá teszi a múltat, tehát kulcsa minden vallásos jelenség tapasztalati átélésének, s ennyiben teljes joggal vár tőle nagy szolgálatot *Wielandt* az összehasonlító vallástörténet, dogmatörténet, exegezis, liturgiátörténet stb. mezőin, mert mindenütt a vallás közvetlen életnyilvánulásait kell közvetlen életteljes üdeségükben felismernünk;² de nemcsak nem pótolhatja a filozófiai munkát, hanem teendőit s módszerét sem írhatja elő. Amit a valláslélektan legnevesebb kezdeményezője, *James*, maga is a lélektan körén túl levő munkának ítélte:³ a vallásos élmény érvényességének kérdéseit, a vallás «igazságtartalmát» (*Wahrheitsgehalt*), mint *Eucken* szereti nevezni, — azaz, a vallás jelentését vagyis lényegét keresi a vallásfilozófia; — s hogy ezt a feladatát kitűzte, s hogymegoldására a módszert a vallásos tudat transzcendentális alkatának vizsgálatában megadta, ez Kant vallásfilozófiájának első, általános rendszertani tanulsága.

Ehhez azonban közvetlenül csatlakozik a második. A vallásos tudat, azaz a vallásos élmény transzcendentális magyarázata ugyanis nemcsak a lélektan fölé emeli a vallástudományt, hanem függetlenné teszi minden metafizikai elő-

¹ *Troeltsch*: *Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905) 14—26. l.

² *Wielandt*: *Das Programm der Religionspsychologie* (1910).

³ A «Varieties of religious experience» zárófejezetében.

feltevéstől is. A tiszta ész határain belül keresni a vallás értelmét, ez a rendszertani elv Kant vallásfilozófiájának második tanulsága. A szellemiség transzcendentális funkcióinak elmélete az egyetlen metafizika, ha metafizika alatt tudományos, mert igazolható magyarázatrendszert értünk. Metafizika ez, mert az empirikus ismeretek lélektani tapasztalatiságán túl levő tényeket kutat, de amit felkutat, nem kevésbé tények, reális valóságok, mint a lélektaniak, hiszen ezeknek ama végső tények épen a létesítő előfeltételei. Az «ész határain belül» annyi, mint a létesítő funkciók határain belül keresni a vallás magyarázatát. Metafizikai konstrukciók pedig, amíg a transzcendentalizmus igazoló, mert a maguk alkatára s jogosultságuk természetére s határaitra eszméltető foruma előtt meg nem jelennek, a vallásos élményre nézve közömbös, mert másodrendű alakulatok: dogmává merevedett értelmi reflexiók rétegéből akarják kihüvelyezni a vallást. Ez a módszertani tévedés jelentkezik ott, ahol a vallás magyarázatához a kiindulópontot ott keresik, hogy valjon a pantheizmus vagy theizmus, dualizmus vagy monizmus a kedvezőbb előfeltevés-e a vallás életéhez, holott a tény az, hogy a vallás egyformán *tény* lehet a lelkekben mindezen metafizikai álláspontokon; a deizmus képviselői közt épen olyan közvetlen és mély vallásos kedélyek vannak, mint a legfeddhetetlenebb orthodoxiájú theisták közt, s *Spinoza* és *Schleiermacher*, legújabbán pedig *Richter Raoul*¹ elég ékesszóló bizonyosságai annak, hogy a pantheizmus épen nem teszi lehetetlenné az intenzív és mély egyéni vallásosságot; valamennyi azonban még inkább annak, hogy a vallás magyarázatára nézve az elméleti világkép megszerkesztésénél használt álláspont meg támogatása a fílteendőről tereli el a figyelmet: a vallásos öntudat tényének magyarázatától. S egy még komolyabb veszély is jár e módszertani tévedéssel: az, hogy épen a metafizikai álláspont tisztázatlansága miatt a vallást egy metafizikai realitás előfeltétele nélkül lehetetlennek tartják. Ez azonban

¹ Érdekes és élvezetes «Religionsphilosophie»-jában; gondolatait ismételten fejtegette «Essay»-ben is.

a vallás önállóságának félreismerése, s ezen a ponton érvényesül Kant tanának az a tanulsága, hogy a vallás önállóságának felismerése összeesik annak a ténynek felismerésével, hogy *a vallás, mint lelki élmény, nem függ semmiféle metafizikai lét vagy háttér reális meglétének föltevésétől, semmiféle metafizikai föltevés bebizonyíthatóságától.* Ezt jelenti a Kant tanának utalása a tiszta ész határain belülre. A vallás önállóságának *elméleti* bizonyításában ez a végső kritérium, s a vallás önállóságának e felismerése természetes következménye s jutalma annak a magyarázó álláspontnak, mely a szellemiség immanens, tényleges birtokát immanens magyarázó, mert azt a birtokot megteremtő tényezőkből kívánja érteni.

A vallás ez immanens magyarázatának mély jelentőségét, evidenciája közvetlen bizonyosságát Kant utódai közt, kik különös gonddal fordultak a vallás problémái felé, senki sem ismerte fel s érvényesítette tisztábban, mint *Schleiermacher*. A tudományos köztudatban ugyan e nagy férfit valláselméletének főleg azon értékelése szerint szokták becsülni, hogy a vallás lényegét derítette fel és pedig az öntudat ama közvetlen meghatározottságában, melyet érzésnek nevez a lélektan s melyből a vallás az értelmi reflexiók és a cselekvés síkjaiba elkerülhetetlenül lép át.¹ Azonban ez a tételbe szorított eredmény nem hű mértéke *Schleiermacher* vallástana egész jelentőségének, sem ennek szellemét nem jellemzi. Mert a vallás érzés-voltának hangsúlyozásával csak egy mozzanatot emelt ki s részletezett Kant tanából; amit Kant szárazon csak mint tényt jelölt meg s relektív egyénisége semmi apologetikus cél szolgálatába nem állította, azt a gazdag érzelmi életet élő *Schleiermacher* az élmény közvetlen melegével, mint közvetlen lélektani adottságot állította a középpontba s a merev és lelketlen racionalizmusban kiszikkadt kedélyekre, melyek néhány *elméleti tétel* hüvelygetését már vallásnak tudták, úgy kellett hatnia a közvetlen élmények e kiömlésének, mint midőn egy távoli, csaknem mesébe való világ harmatos üdeségével rámosolyog a két-

¹ L. Reden über die Religion, főleg a II. beszéd.

kedőre, aki alig akarja hinni, hogy a saját keblében ott él az a világ, minden ráarakódott rétegek dacára. De épen a vallás érzés voltának ily hangsúlyozása a legfőbb bizonyítéka annak, hogy Schleiermacher teljesen amaz immanencia szellemében kívánta a vallást érteni, melyre Kant mint egyetlen tudományos lehetőségre terelte az elmélkedők figyelmét s melytől Schleiermacher akkor tért el, mikor minden ellentétet egy magasabb egységben egyesíteni s így kibékíteni törekvő dialektikájával a vallásos érzésben megélt viszonyulás tárgyát, melyet a *Beszédek* első kiadása még romantikus érzelmi határozatlanságban hagyott (s a személyes isten gondolatát közömbösnek találta), a szellem és természet egységének kezdte értelmezni. A transzcendentális immanenciáját ezzel megbontotta s abba az irányba tért el, melyben a romantikus Schelling és Hegel a világot az objektív, majd az abszolút szellem önkifejlése gyanánt tüntették fel. A *végtelen*, bármily óvatosan van is fogalmazva, bármily kevésbé van is rajta a nyomaték a vallás magyarázatában, hanem a hozzá való viszonyuláson, mégis idegen és főleg: igazolatlan toldalék a vallásos élmény magyarázatában, épen amaz immanencia-mellőzése folytán, melyet Schleiermacher Kanttól átvett, de következetesen nem vitt keresztül.¹ S így példájában a transzcendentális egy indirekt bizonyítékát láthatjuk.

Ezzel azonban Kant vallásfilozófiájának rendszertani tanulságain túl, pozitív megállapításai értékelésénél vagyunk; ennek mértéke pedig adva van a Kant egész filozófiája szelleméből kialakult kritériumban. Ha azt a kifogást emelik Kant tana ellen, hogy a vallást elracionalizálta, ennek értelmét nem nehéz kellő értékére leszállítani. Láttuk, hogy a vallás empirikus tényében az érzés szerepét Kant kellően érvé-

¹ Kant és Schleiermacher viszonyában a Kant filozófiáját átlengő ezen immanencia szellemének érvényesülését világosan kimutatja a főpontokra nézve *Titius* Arthur is Schl. u. Kant c. dolgozata, a «Schl., der Philos. des Glaubens» c. gyűjteményben (a «Moderne Philos.» vállalatban) 1910. — A *metafizikai* ideál-reálistmust azonban Titius sem tudja igazolni. L. 40. és köv. l.

nyesítette; de az ő feladata több volt, mint egy empirikus vonás fixirozása: a vallás transzcendentális gyökerét kellett fölkeresni. S hogy a vallás a lélek ősi, lényegéhez tartozó tevékenysége, hogy létfeltételszerű szükségességgel áll elő a szellem alkatánál fogva, ezt s elsősorban csak ezt jelenti a kifejezés, hogy a vallásnak az ész határain belül van egész szerepe. S ezzel Kant elvileg lehetetlenné tette — épen a vallás elracionalizálását, azaz, tantételek értelmi el- vagy el nem fogadásának azonosítását a vallással, de a Hegel nézetét is, mely a vallásban az abszolút szellem öntudatra ebredésének egyik átvezető mozzanatát látja. Másfelől azonban, midőn a hivatását az ész határain belül betöltő vallást a szellemiség közvetlen bizonyossága őszelményéből, az erkölcsi törvény tudatából magyarázza, minden olyan magyarázatnak gyökerét metszi el, amely pusztán esetleges empirikus indító okokból próbálná magyarázni a vallást, mint pl. félelemből vagy reménységből, s eleve félelmes kísérletnek minősíti *Feuerbach* nézetét, ki a merőben szenzualistának képzelt ember vallásában nem láthatott egyebet, mint pusztán kívánságai kivétitéseit s istenben egy kívánság szülte lényt (*Wunschwesen*). A *posztulátum* se nem értelmi kieszelés, se nem érzéki jólétet garantálni való narkotikum; a posztulátum azt teszi, hogy a szellemiség lényegének félreismerése minden oly tan, mely a vallást érzéki s azért esetleges motivumok termékéül akarja tekinteni. S épen ezért nem a vallás önállóságának feladása, ha Kant az erkölcsi tudatból indul ki megértéséhez, hanem a végső eredtető gyökérszál kiemelése, melyből a vallásos élet-felfogás «aranyfája» táplálkozik.

A vallás e filozófiájában annál fogva nemcsak rendszertani tanulságokat van jogunk látni napjaink vallástudománya számára, hanem pozitív eredményeiben egy nagyszabású program létjogosultságának igazolását is; s ha *Titius* úgy találhatta, hogy *Schleiermacher*nek napjainkhoz is van mondani valója,¹ még több joggal mondhatjuk el ezt Kantról, nemcsak a filozófia teoretikus problémáira nézve, hanem —

¹ I. h. 56.

mindig összefüggésben egész filozófiájával — a vallás magyarázatára nézve is. Mert abban a nagyszerű fejlődésben, mely az *a deo data, de deo docens, ad deum ducens* theológiából, *vallástudományt* érlelt meg, a filozófiai munka indokolt programját Kant állította fel, s e program tervszerű kiépítésére ma több a fejlődés által természetesen izmosodott szükségérzet és érzék, mint bármikor ezelőtt. Az élmény, a közvetlen tudattények kutatása, amiben épen a *tapasztalat* filozófiáját nyújtó Kant hatását kell látnunk, elkerülhetetlenül abba az irányba utal, melyet Kant jelölt ki: a transzcendentális funkciók vizsgálatára; s ha már a tiszta logikusok is, a tisztán elméleti problémák kutatói is az élmény adottságát veszik kiinduló pontnak, nem utasítja-e a vallás magyarázóját a vallásos élmény természete éppúgy, mint a módszeres megfontolások, azon programhoz, mely a vallásos tudat alkatából kívánja a vallás megértését megadni? Ahol a vallást minden metafizikai előfeltevéstől menten, mint lelki tényt veszik vizsgálat alá, ahol nem a perifériákba szétvetődő sugarak végződéseiből, hanem a középponti jelentésből kívánnak magyarázatot nyerni a vallás életjelenségei számára; ahol a vallásos életfelfogás és életviszony összes kérdéseit a vallásos tudat immanens törvényszerűségéből értik, s isten létezését pl. nem a vallás életének és magyarázatának előfeltételéül tekintik, hanem problémának, mely a szellemiség transzcendentális alkatából nyeri megoldását; ahol az istenszémétől — *Stein* szavaival — nem várnak *szemléleti* bizonyosságot,¹ hanem realitása kérdésében megelégesznek ama hatás lelki valóságával, melyben a szellemiség önmaga teljességét éli át, ha csak pillanatnyira is, ahol annál fogva komoly és öntudatos értelmet nyer a régi tétel, hogy isten lételet a *vallásos* embernek nem kell bizonyítani; egyszerűen, ahol a szellemiség transzcendentális szerkezetéből magyarázzák a vallást s ahol azért a vallás primátusához el is jutnak, mint a szellem élete beteljesedésének, sommitásának egyetemes életformájához: ott a Kant programján dolgoz-

¹ *Stein* Ludwig: Philos. Strömungen der Gegenwart, 323.

nak, akár lélektaninak van nevezve a munka, akár ismeretelméletinek.

E tanulságokon kívül van Kant vallásfilozófiájának még egy nevezetes, e tudomány rendszeres megszerkesztése szempontjából legérdekesebb tanulsága, melyet az eddigiekkel szemben indirekt tanulságnak nevezhetünk. Abban az utalásban rejlik ez a tanulság, melyet Kant tanában a modern filozófiai elmékedés fölismer s melyet a Kant gondolatvilágát mozgató tendenciáknak gyökerükig ható nyomozáásával tudatosá tett, midőn kiderült, hogy mindazon tudományok, melyek a szellemiségnek a valóságra történő tudatos formáló hatásait magyarázzák, *egy* közös gyökérfogalom magyarázatát teszik fel s alapjuk épen ez a tanrészlet, mely azt a közös gyökeret kutatja: az *értékelmélet*, mert az érték gondolata mindama tevékenységek vezető gondolata, melyeket az intelligencia végez, mikor a valósággal szemben nem csupán a hű utánképzés azaz megismerés munkáját végzi, hanem alakító formálást végez rajta. Így lesz alapvető diszciplínája az értékelmélet, mint a cselekvés *prima philosophiá*-ja — amint Böhm Károly nevezte ¹ — mindazon tudományoknak, melyek a valóságra történő alakító visszahatást, azaz, az intelligencia megvalósulását ama cselekvés különböző irányaiban és mezőin egyenként nyomozzák, tehát a logikai, erkölcsi, gazdasági (technikai), esztétikai és vallásos tevékenységekben; azon tudományok mellett, melyek a valóság tényleges mivoltának és életjelenségei törvényeinek kutatását végzik, így szervekedett egy hosszú érlelődés gyümölcséül az *értékelő* diszciplínák sora, s alapjuk gyanánt az egyetemes értékelmélet, mint az értékelés és érték lényegének magyarázata, mely az egyes értékfajok elméletét hordozza.

Az *ontológiai* és *axiológiai* tudományok e megkülönböztetésével továbbfejtést s elvi betetőzést nyert az a mélyreható felismerés, melyet Kant a tiszta elméleti és gyakorlati ész sajátos problémáinak megkülönböztetésében fejezett ki. Mert a gyakorlati ész ugyanaz az ész, amely tiszta elméleti

¹ Böhm: Az értékelmélet feladata s alapproblemája, 4—5.

funkcióival a valóság megismerését végzi, ugyanarra a valóságra fordul is egész tevékenysége, mely ismereti világát teszi, csakhogy egy új szempontból tekinti azt: az értékesség szempontjából, pontosabban: abból a szempontból, hogy a legfőbb érték, a szellemiség hogyan nyerhet biztosítékot arról, hogy megvalósulhat a világban.

Ezzel azonban arra is utalást nyertünk, hogy Kant vallásfilozófiája is értékelméleti alapozással való elmélyítést vár, mert a vallásos tudat viselkedésének végső magyarázó gyökere az érték gondolata. Az értékelő tudat egyik tevékenységi módja a vallásos világfelfogás; s ahol csak a vallásban a szellemiség *életfunkcióját* látják, azaz, ahol bármilyen kevésbé centrális jelentőséggel, mégis érvényesül Kant nagy gondolata — melynek igazságát a legmagasabb fejlettségű vallások bizonyítják, — hogy a vallásban a *cselekvésen* fordul meg minden, hogy a hitnek természetes gyümölcse a jó-cselekedet, s hogy e nélkül a hit elsorvadt fa, mely csak kivágatást érdemel, sőt, Jakab apostol levele szerint (2. 17) egyenesen «meghalt állat» (*νεκρά ἐστὶν καὶ ἑαυτῶν*), ott a vallás elméletének rendszeres fölépítéséhez az értékelméleti alapozásnak, mint a természetes és (elvileg) végleges magyarázó gondolat-rendszernek szükségérzete, ellenállhatatlanul érvényesül s addig befejezetlennek érzi a vallásfilozófia épületét, míg e legvégső magyarázó — mert a vallást létesítő — tevékenységből nem kísérli meg érteni a vallást.

S hogy Kant vallásfilozófiája ebbe az irányba utal, annak történeti bizonyítékait láthatjuk abban, hogy épen a Kantra építő theológusok körében történtek az első kísérletek a vallás értékelméleti magyarázatára. *Ritschl* Albert és hívei, midőn a metafizika helyett megbizhatóbb alapokra igyekeztek építeni a vallástudományt általában, *Lotze* hatása alatt, ki az érték gondolatának középponti jelentőségét a «gyakorlati ész» világában teljes és végleges határozottsággal felismerte¹, az értékelő tudatból kísérelték meg a vallás magyarázatát.²

¹ *Lotze*: Mikrokosmos, előszó.

² L. *Ritschl*: Theologie u. Metaphysik (1881); Rechtfertigung u. Ver-

Azonban a figyelemreméltó kezdeményezés aránylag gyorsan ellankadt; az «értékítéletek» nyomozása¹ megszűnt, mielőtt belekapcsolódhatott volna az időközben megizmosodott érdeklődés tágabb körébe, mely az érték általános elméletét érlelte meg, s ha volt is hatással ennek az érdeklődésnek fölébresztésére, talán éppen a maga sok tekintetben kezdetleges megállapításaival okozta azt az érdekes jelenséget, hogy éppen a Kantra visszamenő filozófusok egy része — a marburgiak (Cohen, Natorp) — a mai napig idegenkedéssel néznek az értékelméleti törekvésekre egyáltalában, s hogy a Ritschl iránya kevés pozitívumot ért el a kimerítettnek hitt mezőn. De törekvései helyesek voltak, mert a vallást létesítő funkciók természetének fölismeréséből fakadtak, s e fölismerés iránt oly teljes érzéketlenséget eláruló ellenvetésekkel, minőkkel Orr próbálta az értékelméleti alapozást értékteleníteni,² a kísérlet jogosultsága nincs megsemmisítve, legfőlebb a kivétel elégtelensége látszik meg belőle. S hogy a ritschlianusoktól részint függetlenül, részint hatásuk alatt, egymástól függetlenül is a vallás elméletének írói, mint Höffding, Gouré, Berguer, hogy csak néhány nevet említsünk, az értékelméleti alapvetést sürgetik s arra építenek, — ebben az imént vázolt logikai szükségképpeniségnek egy másik illusztrációját és igazolását láthatjuk.

Ezen értékelméleti munka programját még csak vázolni se lehet feladatunk ebben a keretben. Csak jelezni lehet, hogy az értékelő szempont alkalmazásától a vallás elméletére nézve azt a *rendszer-tani* nyereséget reméljük, hogy a vallásos tudat tevékenységének gyökerét az értékelő viselkedésben mutatván fel, heurisztikus elvet biztosít a transzcendentális kutatás számára éppen úgy, mint a vallásos jelenségek fenomenológiája számára, mert a vallásos tudat különböző fej-

söhnung III.³ 184—227, 336—7. Herrmann, W. Die Relig. im Verhältniss z. Welteckennen u. z. Sittlichkeit. (1879).

¹ Scheibe M.: Die Bedeutung der Werturtheile; Ritschl Ottó: Über Werturtheile; Reischle M.: Werturtheile u. Glaubensurtheile (1900).

² Orr, James: The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith (1898).

lettségi fokain található életjelenségek jellemét az értékelő tudat elkerülhetetlen vetületeinek ismeri föl, amely azt az értékességet találja a világban, mert azt vetítette bele — vagy azt ismeri meg belőle, — amelyre saját alkata képesíti; annak sorsát kívánja biztosítva látni, s az egész vallásos világ és életfelfogás rendszere, mely végső elemzésben e gyakorlati azaz értékelő létérdekből fakad, az értékelő tudat fejlettségének legtömörebb és legmegbízhatóbb vetületi képe.

E gondolatok rendszeres kifejtése azonban tüzetes önálló munkát követel; itt csak azt a szisztematologiai elvet lehetett kiemelni, hogy a vallásfilozófia rendszeres fölépítése az axiológiai alapozásra utal s hogy ezt az utalást legelső sorban Kant tanának egész szelleme lehelli, mint a benne rejlő tendenciák természetes kifejlését, amellyel a maga elmélete s a vallásfilozófia rendszere egyáltalában rendszeres teljességét nyerheti meg.



A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS KRITIKÁJA.¹

Irta: FOGARASI BÉLA.

A tanítás, melyet a történelmi materializmus kifejezése jelöl, nem egyértelmű: elmélet és értékelés, tudomány és világnézet keveredése s megítélésének előfeltétele az immanens elemzés, mely a különböző elemeket elhatárolja. Ismerettani szempontból a legfontosabbak a filozófiai vonatkozások. A történelmi materializmus kialakulására elhatározó jelentőségű volt viszonya a hegelianizmushoz. Míg a hegelianizmus az a szintézis, amelyben minden természet- és szellemtudomány végső eredményben a filozófiai rendszerezés alkotó elemévé válik, Marx a történelmi világnak minden filozófiától ment szintézisét akarja felépíteni. A történelmi ész kritikája arra tanít, hogy minden ilyen kísérlet szükségszerűen meddő marad; Marx tanításának elemzése ugyanerről győz meg. Az ismerettani kritikának nem nehéz kimutatnia, hogy az a determinizmus, amely Marx formulázásaiban megnyilvánul és amelynek értelmében a gazdasági termelésviszonyok alakulása épen olyan független az emberi akarattól, mint az általuk meghatározott szellemi és kulturális élet, voltaképpen szintén filozófia, a dogmatikus metafizikának egyik ismert formája. A történelmi materializmus újabb, kritikai irányjai kiküszöbölik ezt a metafizikát s kimutatják, hogy Marx alap gondolatának értéke ettől teljesen független. Ám a filozófiai vonatkozások még sokkal mélyebbrehatók. A gazdasági termelésviszonyok meghatározzák a politikai, erkölcsi, jogi, állami, művészi, vallási, filozófiai tudat formáit, amelyeknek összeségét Marx ideológiának nevezi. A három fogalom, amely az alap gondolatnak ebben a formulázásában szerepel: a meghatározó, a meghatározott és a meghatározás. Ezek közül azonban csak az első, a gazdasági termelés-

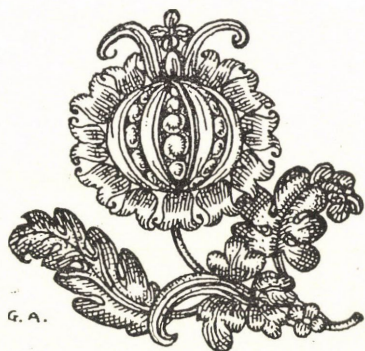
¹ Kivonat szerzőnek a Magyar Filozófiai Társaságban 1915. dec. 17-én tartott előadásából.

viszonyok fogalma egyértelmű. A meghatározott, az «ideológia», általánosságában nagyon is tartalmatlan fogalom, semhogy a kultúrának olyan különböző szféráit, aminők pl. a jog és a művészet, kimeríthetné. Hegel nagy tettének, az objektív szellem (jog, állam, társadalom) és az abszolút szellem (művészet, vallás, filozófia) szétválasztásának metodikai jelentősége éppen abban rejlik, hogy a «tudatformák» e két csoportját egészen más kapcsolatok fűzik olyan szociológiai tényezőkhöz, mint amilyenek Marx rendszerében a gazdasági tényezők.

Az ismerettani elemzés központjába azonban magát a meghatározás fogalmát állítjuk. A történelmi materializmus eredeti formájában ezt a szigorú kauzalitás kategóriájában kell elgondolnunk: a gazdasági termelésviszonyok hozzák létre az ideológiát és szabják meg változásait. A tanítás ebben a formában erőszakolt és a tényekkel össze nem egyeztethető metafizikai konstrukció. A marxizmus mai, filozófiai műveltségű hívei szerint ez a viszony nem kauzális meghatározottság, hanem korreláció s ami a tanításban új és nevezetes, az szerintük egyedül a gazdasági tényezők és a szellemi élet elválaszthatatlan összefüggésének felismerése. Ez a felfogás kiküszöböli akritikátlan determinizmust, de viszont így kevés marad meg az elméletből. S a korreláció fogalmával sem elégedhetünk meg ott, ahol a szellemi jelenségek végső magyarázatáról van szó. Az objektív szellem világában a gazdasági jelenségek mint pozitív meghatározó tényezők jelennek meg, ha nem is egyedül ilyenek. Az abszolút szellem szférájában csak mint negatív meghatározók, mint gátló, korlátokat szabó, megkötő tényezők. Az egyik esetben a viszony több, a másokban kevesebb, mint a korreláció.

Ezek a megfontolások érvényesek akkor is, ha a történelmi materializmusban nem akarunk mást látni, mint a történetírás termékeny módszerét, amelyet éppen termékenysége igazol. A gazdasági tényezők óriási jelentőségére először Marx mutatott rá s ezzel a történetírás számára új munkaterületet jelölt ki. A történelmi materializmus nem új *módszert* — a módszerfogalom filozófiai értelmével nincs tisztában,

aki ezt állítja — hanem új *matériát* nyújtott a tudománynak. Ennek az anyaggazdagodásnak az objektív szellem történetében igen nagy a fontossága. Ám az abszolút szellem világában, ahol a történet maga is problematikus fogalommá válik, az immanens fejlődés az a kategória, amelyet a jelenségekre alkalmaznunk kell. Ezért kell a szellemi élet történetében, az ideatörténetben minden olyan törekvést elutasítanunk, mely a szellemi életet abból akarja magyarázni, ami nem az. Ezzel eljutottunk ahhoz a ponthoz is, ahol az elemző kritika befejezte a maga munkáját és helyét átadja az alkotó kritikának, amelynek alapjait Dilthey, Windelband és Rickert vetették meg, de amely a maga egészében, mint a történeti ész kritikája, még a jövő feladata.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis.* Einführung in die Transzendentalphilosophie. Dritte, völlig umgearbeitete Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915. XVI+456 l. Ára 12 M.

Az újkantianizmus e jelentős műve, amely Rickert filozófiájának ismeretelméleti alapjait tartalmazza s mely éveken át hiányzott a könyvpiacról, végre megjelent harmadik kiadásban. Az új kiadás bővebb a megelőzőnél s a szerző a megegyező részeket is újból írta meg, voltaképen tehát, mint Rickert maga mondja, «új könyv» fekszik előttünk, de a mű filozófiai lényege, sőt még a fejtegetések részletes menete is a régi s így mégis a régi könyvet kaptuk újra, fejlettebb, tökéletesebb alakban. Gondolatai főképp határozottság, szabatosság dolgában nyertek nagyot, amellett szembeszállanak az azóta felmerült ellenvetésekkel és új irányokkal is (pl. a pragmatizmussal), egyszersmind azonban a szerző újabb kutatásainak eredményeihez is alkalmazkodtak.

Elsősorban közismert cikkének, a «Zwei Wege der Erkenntnistheorie»-nak (Kantstudien XIV.) eszméit olvastották magukba s ezért Rickert most világosabban igazolja könyvének «szubjektív» módszerét, t. i. azt a módszert, amely az alanyból indul ki, hogy csak azután, innen jusson el a tárgyhoz. E célt szolgálja Lask-kal való polémiája is. Lask ugyanis a szubjektumot a dolog érdeméből egészen ki akarja kapcsolni; Rickert ezzel szemben elismeri ugyan a tárgy logikai prioritását, de a tárgy mindig tárgy egy szubjektum számára, ámbár egyébiránt független e szubjektumtól. E megfontolások alapján az ismeretelmélet másik útja, az «objektív» út erősen háttérbe szorul nála, nézetem szerint jobban, hogysen ez a könyv javára válnék. Rickert ugyan itt sem tagadja az objektív szempont nagyobb logikai dignitását, viszont a szubjektív eljárást nagyobb termékenysége teszi számára ajánlatossá. Ez azonban semmiképen sem gátolná azt, hogy a termékenyebb szubjektív úton elért eredményeket objektív, transzcendentálogikai módszerrel kiépítsük. Minthogy az objektív álláspont az értékesebbik, az, amely inkább önmagában megálló, ennél fogva a szubjektív útban csak a hozzá vezető *utat* szeretnők látni; ezzel szemben Rickert az objektív módszert inkább

csak az eredmények vázlatos igazolására használja, kiegészítésképen.

Mindezeknek ellenére Rickertnek a *jelen* esetben mégis igaza van, mert hiszen könyve az alcímében mint *bevezető* mű mutatkozik be, már pedig a szubjektív út kétségkívül könnyebben járható s így bevezetés számára alkalmasabb. A könyv végéig tekintettel van arra, hogy némiképen kezdő filozófus is haszonnal olvashassa. Ezért az első két, bevezető fejezet a hozzáértőnek *tartalmilag* nem is nyújt sokat, de igaz élvezetünk telhetik abban a szellemes, talpraesett beállításban, amelyben itt az ismeretelméleti tudat, a transzcendencia s immanencia problémái részesülnek. Az e téren felmerülő hibákat nagyjából a tárgy-alany-viszony félreértésére vezeti vissza, amely a kérdést pszichologisztikus módon elferdíti. Még a későbbi fejezetekbe is akárhányszor beleékelődik egy-egy olyan fejtegetés, amely csupán a kezdőnek szól s meg akarja óvni attól, hogy álutakra térjen. A harmadik fejezet egyik kitérése a pszichológiai ítélet s az ítélet logikai tartalmának különbségét taglalja, a negyedikben meg épenséggel a relativizmus cáfolatát olvashatjuk el újra. Ezért kissé hosszabb lett a könyv, mint ahogyan multhatatlanul szükséges lett volna, de minthogy a szavakkal nem fukarkodik, nem is válik sehohsem fárasztóvá, sőt kellemes, szinte könnyű olvasmány. —

Okfejtésében Rickert igazat ad a realizmusnak, amikor az alanytól független tárgyat tesz fel, kimutatja azonban, hogy ennek a tárgynak egy transzcendens *valóságban* való elhelyezése értelmetlen. Viszont az ú. n. immanens filozófia és pozitivizmus helyesen okoskodik, amikor a való világ immanenciáját proklamálja, de az ő álláspontja szerint a világ a tudat önkényes terméke volna s ezért ez nem megoldás, hanem csak kiindulópontnak jó egy a realizmus transzcendenciájától eltérő, helyes transzcendens keresésére. Az immanens filozófia ott követi el a hibát, amikor a valóság megismerésének anyagánál, a képzeteknél, megáll. Ezek a képzetek természetesen immanensek. Csakhogy a megismerés tudata nem a képzetalkotó tudat, hanem az *ítélő* tudat. Az immanens filozófia tudata a világot csak elgondolja, Rickert «transzcendentális idealizmus»-ában azonban a világ gondolatban való rendezéséről, gondolatban való *megismeréséről* van szó. Minden megismerés ítélet s a teoretikus tudat a megismerés ítéleteiben elismeri az igazság időtlen rendjét, a tudattól független

értékeit. A megismerés tárgya pedig épen az ítéleten uralkodó s az ítéletben elismert *imperativus* (Sollen), amely a tartalmat az *érték formájával* összekapcsolja.

Ennek az értéknek *formális* jelentőségét Rickert e harmadik kiadásban különösen behatóan tárgyalja és hangsúlyozza. Laskkal szemben is védelmezi felfogását, mely szerint itt forma és tartalom *összetartozóságáról* kell szólnunk, míg Lask már magában e fogalmi szembeállításban is a tárgy megromlását látja. Rickert fentartja a forma és tartalom összetartozóságát, de ez összetartozóság elismerésének «igen»-jében nem lát egy kérdésre adott feleletet, hanem kérdéstől illetlen, abszolút és objektív igennek akarja érteni. Csupán a kérdésben (mely a *pszichológiai* ítéletet logikailag mindenkor megelőzi) kerül a tárgy a szubjektum hatása alá s csak ezáltal romlik meg egysége a Lask kifogásolta módon. Az ideális ítélő szubjektum a maga kérdésesen, kételyen felül álló imperativusában nem nyúl a tárgy egységéhez. Ez az imperativus azonban a tartalom és forma összetartozóságára vonatkozhatik csak és a szubjektum számára voltaképen ez az imperativus, ez a Sollen a megismerés tárgya, számára ez áll a megismerés gyújtópontjában, nem pedig maga a tiszta értékforma. Csak az alanytól elvonatkoztatva, objektív, tiszta logikai módon nézve a dolgot válik a szubjektumot feltételező imperativus másodlagossá, csak itt az objektív szférában nyeri el az érték a maga uralkodó helyét.

Ebben a teoretikus értékben, az ítélő tudatot szabályozó feltétlen imperativusban leljük fel azt a transzcendenciát, amely nélkül abszolút igazság nem lehetséges. Ez ment ki a pozitivizmus nihilista következéseiből, ez szabadít meg a transzcendens *realitás* ellentmondásaitól. Mert ez az itt kimutatott transzcendens *érvényes*, de nem *reális*. Ezzel azonban természetesen az *empírisztikus realizmusnak* nem mond ellent, a tudománynak e nélkülözhetetlen kiindulópontja kintinő összhangban van Rickert transzcendentális idealizmusával. Mert hiszen a tudomány alapjúl szolgáló empirikus adottság maga is csak egy kategória, egyik elismerési módja a transzcendens imperativusnak. Ennek alapján a szerző érdekesen világítja meg a tudományok alapjait a konstitutív és methodológiai kategóriák problémáján s különösen érdekes fejtegetéseket szentel a *törvényszerűség* kategóriájának, melynek Windelbanddal ellentétben methodológiai értelmet ad, szembehelyezve őt a konstitutív kauzalitással.

A könyv befejezése rámutat arra a párhuzamosságra, mely az érték elismerésének vezérlő gondolata által a teoretikus filozófiát összekapcsolja az esztétikával, etikával, vallásfilozófiával. A filozófia így módon egységessé válik, mint *értéktudomány*, amelynek minden ága azonban az ismeretelméleti eredményeken építhető csak fel. Így azután Rickert maga is alapvető műnek tartja könyvét a további munkálkodás számára; annál sajnálatosabb, hogy még e harmadik kiadást sem látta el tárgymutatóval.

Hazay Olivér.

Johannes Herzog: *Ralph Waldo Emerson.* Berlin, Schöneberg, 1913. 8-r. 157 l.

Emerson a főképviselője a transzcendentalizmusnak, mely az amerikai irodalom francia forradalmát jelenti, mely csendes körből kiindulva, az egész fennálló rend ellen hatott, társadalmi, politikai és vallási téren. A transzcendentalizmus Amerikában az individualizmus győzelmét idézte elő s ebben a küzdelemben Lowell szerint Emerson hozta a friss levegőt, bár az a veszély forgott fenn, hogy oly ablakot is be kell törni, melyre szentképek is vannak festve. Emerson sok helyen szétszórt gondolatait nehéz rendszerbe foglalni, de szerzőnek jelen munkájában sikerült velünk Emerson filozófiájának lényegét megismertetni. Kijelöli Emerson helyét hazája szellemi életében, foglalja össze Emerson viszonyát a német idealizmushoz és beleállítja a Thoreau-Whitman és Trine idealista csoportjába. Négy részben ismerteti Emerson filozófiáját a természetről és szellemről, Istenről és az emberről, a világról és a természet törvényeiről, a jellemről és az önállóságról. Emerson a természetet megkülönbözteti Istentől. A *természet* Isten élő jelképe; Isten a végtelen ok, a természet a végtelen hatás. A lét közbeeső fázisa az ember. Emerson istenfogalma érintkezik a pantheizmussal: Isten a névtelen gondolat, a névtelen hatalom, a «magasztos egyetemes lény, mely sem bölcsesség, sem szeretet, sem szépség vagy hatalom, hanem minden egyben és mindegyik viszont egészben». Emerson szerint is a természetben minden a tökéletesedés felé tör: amint az eleinte egyszerű melódia később számtalan változatban és ezrek ajkán visszhangozva betölti az eget és földet hangjaival, úgy van a természetben is, ahol kör kört követ; az ember élete is önmagától fejlődő kör s körök képződnek a végtelenségig; nincs pihenés a természetben, hanem örök mozgás. A természetben mindenütt

Isten van: «egy tekintetével elégeti a fátyolt, mely elfedi a dolgok rejtélyét és értelmét». Az ember a szellem organuma s a véges körében ő is teremtő lehet.

Szerző hosszabban időzik Emerson misztikus részeinél, az überseele és az ember viszonyánál, a szabad akaratról vallott felfogásánál. Az ember az igazi gondolkodás, az igazság megértése útján emelkedhetik a szolgaságból a szabadságig. Emerson a *szellem* elsőbbségét hirdeti. Az egész világegyetem a szellem szimbóluma és eredménye. Az értelem hat át a formán, melyben a természet kötve adja a tényeket élénk: a felszínen változatosság, a központban egyszerűség uralkodik: a természet egyetemes törvényei csak néhány törvény végtelen kombinációja és ismétlése. A természet a *szép* ösvényén át lesz művészetté s a természet szépsége újjászületik a lélekben; általa érezzük, hogy az embernek van célja: maga az ember a cél. A *lét* célja legyen a *szellem* és a *jellem* megőrzése és művelése. Az utánzás azonos az öngyilkossággal. Ne te quaesiveris extra. Ne keresd önmagadat önmagadon kívül, mert legbensőbb meggyőződésedből, legszpontánabb mozdulatodból maga Isten beszél!

A világban a kiegyenlítőds és a haladás törvénye uralkodik; dualizmus hatja át az egész természetet; a természet és a szellem törvényei azonosak. A szellem felette áll az anyagnak s a gondolat ereje mindent lehetővé tesz, végzet csak a gyáva számára létezik.

Herzog munkája a Pfanmüllertől kiadott «Religion der Klassiker» negyedik kötete. Világos előadásban mutatja meg Emerson mélységeit, csak Emerson filozófiai fejlődéséről szerettünk volna többet hallani.

Rózsa Dezső.

R. Eucken: *Zur Sammlung der Geister*. 1913.

E könyv építő szándékú. Szerzője azért írta meg, hogy honfitársai elé mintegy tükröt tartson. Meg akarta nekik mutatni a német szellemet, melynek ők letéteményesei. A benső élet megfogatkozásának idején, mikor hiányzanak a nagy, egységes ideálok s a régieket fölevenítgetve tapogatóznak az élet értéke és értelme felől, Eucken eléjük tárja a német lényegét, hogy kortársai ennek a teremtő és alkotó erejét átérezve, új ideálok megformálására hevüljenek.

Az, amit a második részben ír, a német szellemnek mindeddig

talán legfinomabb és legmegértőbb rajza. A népek külön feladatairól (83. sk.) szóló szavai pedig mindnyájunk megszívlelésére érdemesek.

Az Euckenéhez hasonló szép könyvek hivatottak arra, hogy megértessék a kulturák különbözőségét és jó részt összeférhetlenségét. De arra is jók, hogy megóvjanak bennünket idegen értékek kritikátlan csodálatától, valamint vak utánzásától.

Dr. Nagy József.

Jonas Cohn: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur.* Ein philosophischer Versuch. Leipzig, 1914.

Hatalmas feladat az, melyet a freiburgi egyetem tanára, e könyv szerzője, magára vállalt. Hosszú éveken át elmélkedett erről, szemét jelenkori kultúránkra függesztve, mikor e roppant tevékenység értelmét igyekezett meglátni. Ez az igyekezet vezette a Windelband-Rickert iskolába, mely épen a kultúra megalkotását teszi a filozófia centrális problémájává. Mindenesetre szerencsés dolog, hogy itt nem a szerző kérdése származott választott iskolájából, hanem a probléma választotta vele az iskolát, amelynek munkásságára építi föl a maga elmélkedésének épületét. Húsz esztendő, húsz gondolkodásban eltelt esztendő munkásságának eredménye fekszik e könyvben előttünk. Ily hosszú idő termése felé tisztelettel kellene közelednünk még akkor is, ha az aratás nem volna oly jelentős, mint amelyet Cohn takarít be a csűrbe.

Tévedne az olvasó, ha azt hinné, hogy itt a modern kultúra történeti jellemzésével, jelenségeinek tipikus csoportosításával lesz dolga. Ilyesmirel szó sincs. Cohn műve tisztán filozófiai jellegű: az értelemmagyarázat — Sinndeutung — a célja és ehhez igazodik egész fölépítése. E szándék megértésére legjobb, ha magához Rickerthez fordulunk, aki azt mondja: «Der Sinn des Aktes oder der Wertung ist weder ihr psychisches Sein noch der Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und insofern die Verbindung und Einheit der beiden Reiche. Dementsprechend wollen wir jetzt das dritte Reich als das des Sinnes bezeichnen, um es gegen jedes Sein abzugrenzen, und ebenso das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein Deuten nennen, damit dies Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird».¹ Ugyancsak ő írja

¹ *Logos.* I. p. 26.

később: «Die Sinndeutung ist dementsprechend weder Seinsfeststellung noch blosses Wertverständnis, sondern das Erfassen eines Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert, seine Auffassung als Stellungnahme zu dem, was gilt.» Ezek után most már világos lesz előttünk a szerző szándéka és nem fogjuk művében kulturánk valami halvány *fogalmát* keresni. Szeme egyenlő erővel szegeződik az értékek tartományára és a valóságra, a kultúra alkotásaira, hol az értékek objektive megvalósulásukban figyelhetők meg. Innen van a mű sajátos jellege, mely elkülöníti mind a tisztán teoretikus, mind a tisztán tudományosan magyarázó művektől. Cohn annak az aktusnak az értelmét keresi, mely a mai — mondhatnám: német kultúrát mozgatja s ezzel könyve szinte a kultúraalkotás általános érvényű filozófiájává bővül. Tehát azzá a könyvvé lesz, melyet már régen várunk a badeniek részéről.

Tapasztalatot és konstrukciót szerencsésen egyesítő methodusa a Fichte-i *Sollen* normatív szempontjára támaszkodik s tárgyalásában az Emberiség eszméje vezet. Fichte példája nélkül különben is aligha jött volna létre ez a könyv. Az ő nyomán jár abban is, hogy a francia forradalomban látja a szellem felszabadulását s korunk feladatát épen e felszabadult szellem beteljesedésében — Erfüllung des befreiten Geistes — látja. A feladatot pedig Cohn úgy értelmezi, hogy egy kevésbé értékes állapotból egy értékesebbre kell átmenni: korunknak valóra kell váltani a régebbi idők ígéreteit. A feladat mindig a múltból származik s egy korábbi kulturális állapot hagyatéka. A középkori kultúra kötött jellegű volt: megnyugodott a dolgok talált rendjében. Az újkorban a szellem eltépte kötelékeit, önmagára — jogaira és kötelességeire — eszmélt és szinte túlzott tevékenységi, alkotási láz vett erőt rajtunk. A mi feladatunk, hogy e felszabadult erőket okosan felhasználjuk egy nagy cél érdekében.

Amint látszik, e felfogás mélyen a német idealizmus szellemében gyökerezik s Fichte meg Hegel történetfilozófiájával könnyű lenne benne érintkező pontokat kimutatni. Hegehre vall az a mód is, ahogyan Cohn válaszolja a modern ember helyzetét önmagával és egész világvál szemben. Szemügyre veszi mint egyes *ént*, figyelemmel kíséri a többi emberekkel való közösségében, számat ad a világhoz és az Istenhez való viszonyáról. A kulturtevékenység sehol kielégítést nem talál, alkotásai mindig kevesebbek, mint a kívánt cél, — az alkotások új alkotások csíráivá lesznek és így a

kultúra munkája soha még nem áll. A hegeli dialektika e benső nyugtalanságát megragadó módon tudja érvényre emelni a szerző s könyvének fénypontjai azok, ahol ez átmeneteket festi. A mű elégtelen; a feladat mindig feladat marad, — eine Aufgabe, die nie ganz lösbar ist, die uns in steter Spannung erhält und den Ausgleich dieser Spannung nur als Richtung auf das Unendliche in sich trägt.

Érdekes téma volna Cohn s általában Rickerték történetfilozófiájának a Hegelével való egybevetése, valamint ama metafizika kinyomozása, mely a badeni iskola felfogásának hátterében rejlik. E könyv, mely meglepő gazdagsága miatt kellő elmélyedést és hosszas tanulmányozást követel meg, minderre bőséges adalékok szolgáltatna.

Nem mulaszthatom el, hogy még rá ne mutassak arra, mily szépen fejt ki a szerző a kultúra egyes csoportjainak önmagában való elégtelenségét, — hiszen ez mintegy az a vörös fonál, mely könyve önállónak látszó négy részét összetartja, széteséstől megóvjá.

Korunknak három jellemző mozgalmá a technika, a szociális és a nemzeti irány.

A technikán az emberi célokhoz alkalmas eszközök felkutatását és felhasználását kell értenünk. A technikai módon gondolkozó ember nem ragaszkodik a munka tradicionális formáihoz, hanem használhatóságuk szempontjából újra megvizsgálja azokat és fogyatkozásait kevesbbíteni törekszik. Ily modern értelemben vett technika csak a XIX. század folyamán alakult ki. Ma — a pragmatizmus, a pszichotechnika, stb. korában — mindent ez a gondolkodás borít el s a szellem a legnagyobb erőfeszítés árán is alig tud magának egy olyan zugot találni, hova nem juthatnak el ez áradat hullámai.

A gondolkodás, mint a geológus kalapácsa a kőzetet, kifejtette az emberi személyt környezetéből s most azzal fenyegeti, hogy önmagát is darabokra töri. Korunk mozgalmainak nincs szüksége az egész emberre, csak részek: szakemberek kellene neki s a felszabadult egyéniség ádáz harcot kénytelen folytatni önmagáért a feldaraboltság és megőrletés ellen. Ma, a munka korszakában, idegenül áll szemben az ember munkájával; már pedig csak az a munka ad kielégülést, melynek teljesen át tudjuk adni magunkat.

E kielégülést a közösség tagjaként is hiába keresi az ember.

E rész fejtegetései közt nagy értékűek azok a részek, melyeket Cohn az *élő formá*-nak (lebendige Form) szentel. Élet és forma két ellentétes fogalom, a közösség megnyilvánulásaiban mégis a kettő egyesül. A nyelv, a művészet, a nemzet, sőt az emberiség mind ilyen élő formák, melyeket a technikai kultúra azzal fenyeget, hogy őket bizonyos *célszerű* formákkal helyettesíti.

Világnézetünk sem menekülhet e kettősség elől. Az ismerés formái nem teremthetik az ismeret anyagát, azt úgy kell befogadniok. A végső analízis két egymásra vissza nem vezethető alkotórész összetételét mutatja, amelyek mégis szükségképen összetartoznak és egymás nélkül el sem gondolhatók. Egy kettősség, mely egységgé akar lenni, — íme ez az ismeret végső formája.

Még a vallás ad legnagyobb kielégülést, de ez sem ment az ellentétektől. Noha a keresztyénség szerencsésen egyesíti két formáját, a világ megszentelésének és a tőle elfordulásnak vallását, mégsem tud a maga kebelében megszabadulni ez ellentétes irányok harcától. Hogyan lehetne ma a vallás élő és életformáló hatalommá? ez a kérdés foglalkoztatja a nemesebb lelkeket.

S a végső eredmény annak a belátása, hogy *én*ünk elvesztette magától értetődő szilárd helyzetét és egy az egyén fölött álló központra épül föl újra. Kénytelenek vagyunk a történeti formák közt élni, holott ezektől ma már szabadoknak érezzük magunkat. A természethez való viszonyunk kétértelművé, bonyolódottá lett, azért szellemünk mélyén keressük a teljes kielégülést. De ezt még a vallásos hitben sem találhatjuk meg, mert személyiségünk sorsa és jelentése ott is a bizonytalanság ködében marad. S így sodortatunk tova a végtelen úton...

Cohn, a filozófus nem tud többet mondani az ember küzködésének értelméről, mint a mi nagy Madáchunk, a költő. Amannak éles elméjét, gondolatai messze világító fényét hódolattal csodálom, de emezt jobban szeretem.

Dr. Nagy József.

Hegels erstes System. Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Ehrenberg und Herbert Link. Eingeleitet von H. Ehrenberg. Heidelberg. C. Winter 1915. XXXIII+310 l. Ára

Hegelnek a berlini királyi könyvtárban őrzött kézírataiból rendezték sajtó alá ezt a kötetet. E kéziratokra újabban Dilthey

irányította a tudományos érdeklődést, amidőn a fiatal Hegel szellemi fejlődéséről szóló úttörő tanulmánya (1905.) számára felhasználta őket. Dilthey melyreható vizsgálódásai adták meg a kegyelemdőfést annak az évtizedeken át öröklött balvéleménynek, mely szerint a logikai idealizmus rendszeralkotója élettelen didaxishoz rögződő lélek s erőszakosan emelt logikai légvárak építője volt. Dilthey igazolta a fiatal Hegelről, hogy nemcsak tanította, hanem meg is élte eszméit, hogy közösséget tartott a XVIII. század szellemi áramlataival, hogy belső világa teljes és egész emberre valló s hogy az ő fejlődésében is voltak válságok és küzdelmes emelkedések. Nohl Hermann, Dilthey tanulmányának ösztönző hatása alatt, kiadta az ifjú Hegel theológiai munkáit (1907.) s ma már tudjuk róla, miként vágott át a theológia gondolatvilágából a filozófiához. Az előttünk fekvő kötet e lélektani szempontból becses eredményeket tárgyi irányban bővíti s megvilágítja azt az utat, mely Hegel önálló rendszeréhez vezet. Miután megismerte Fichtet és Schellinget, egyre közeledik ahhoz a spekulatív nagypéntekhez, melynek varázsában tanulmányainak benyolódottságából a panlogizmus egysége tisztán megvillan. (Bev. XII. 1.) Harc folyamán biztosít magának külön helyet két nagy kortársa mellett, de e küzdelem a tiszta filozófiai eszmék régiójában folyik. A jénai egyetem 1801/2- és 1802/3-iki téli szemesztere alatt fejt ki először rendszerré kerekített világképét. Itt már csak a gondolkodót látjuk, ki a szisztéma egységébe sűríti végső tapasztalatait, aki külön nyelven beszél, hogy mindig tárgyilagos maradjon, aki a lét egységének, folytonosságának és végtelenségének közvetlen élményét a leghűvösebb és legigazoltabb bizonyossággá akarja fokozni. Mintha a tudás és az élet legkülönbözőbb köreiben azért szerzte volna meg a tárgyi ismeretek maximumát, hogy a véges dolgokban mutatkozó tiszta és abszolút formákat a legelvonatkozottabb kizárólagossággal fürkésze.

Ehrenberg alapos bevezetése gondos kritikával határozza meg az *első rendszer* keletkezésének idejét. A kiadott kéziratot a régi Hegel-kutatók közül Rosenkranz és Haym ismerték, de a filozófus frankfurti korszakából származtatták. E feltevés téves, mert jelentékeny része Schelling 1800 folyamán fogalmazott gondolatainak ismeretét feltételezi. Meglehetősen nehézségek fűződnek Hegel első rendszerének megértéséhez. A teremtő gondolat még bizonyos ködös, csírázó állapotban mutatkozik. Tárjalja Hegel a

dialektika eszméjét, de kizárólag csak formális szempontból, termékeny alkalmazhatóságát alig sejteti. Nehézzé teszi a kötet megértését a rideg tárgyilagosságú stílus, az előadásnak minden elevenségétől való megfosztottsága. Az első rendszert is vas-logika tartja össze, de nincs benne pszichológia, nincs kényelmes bejárója és magasba vivő lépcsője az idegen számára — mindez már a berlini Hegelre utal. Még a jénai egyetemnek a klasszikus filozófiától átjárt légkörében sem lehettek könnyedén érthetők Hegel fejtegetései, nem lehettek már abból a szempontból sem, hogy ő mely pontokon tér el igazán az ugyanott tanító két másik romantikus bölcsészettől. A filozófiatörténet Fichte, Schelling és Hegel kapcsolatát általánosságban megállapította, tanításaik összefüggésének a részletekig menő kimutatása azonban még elvégzendő feladat. Sajátságos átmenetek vannak közöttük. Mindhárom ismeri egymást. Miközben egyik a megelőző folytatójának véli magát, máris tovább épít. Elég sűrűn változtatják, főképp eleinte, felfogásukat s ezzel is változik egymáshoz való viszonyuk. Így Hegel egy ideig Schelling mellé áll, átveszi tőle a szellem és a természet párhuzamosítását, de egy módosításával, mely a természetet az elsőnek alárendeli, valamennyire mégis Fichtehez közelít. Mindkettőtől eltér abban, hogy nem éri be ellentétek szembehelyezésével (én—nem-én, természet-tudat), hanem rendszerével át akarja fogni az egész kozmoszt, nemcsak a tiszta ész világát s a természetét, hanem az emberi kultúráét is. Ehrenberg találó német kifejezésével a *Wille zum Stoff* erős benne. Hegelnél valóban ép oly fontos a tárgyi elem, mint a konstrukció s az utóbbi ép azért átfogóbb, mint két kortársánál: A hegeli dialektika összebékelteti az idealisztikus rendszerek két alapfogalmát: az abszolútót és a végeset. Nem törpíti el a természetet, nem alázza határfogalommal, mint Fichte, sem nem nivellálja jelenségeit, mint Schelling. Megszünteti ugyan ő is a dolgok különbözőségeit, de e megszüntetéssel jut el lényegükhöz: az önkifejtő fejlődés elvéhez. A német idealizmus rendszereinek középponti problémája: a totalitás, az abszolút. Ez Fichtenél morális színezetű tevékenység, Schellingnél a polaritáshoz kötött jelenségek indifferenciája, Hegelnél az önmagával szembeforduló s a saját végtelenségének ábrázolására törekvő szellem. Ennek kánonát adja a logika, szunnyadó állapotát mutatja az öntudatlan természet, tárgyasult és örök formáit: a jogrend, az erkölcs, a művészet, a tudomány és a vallás.

A jénai első rendszer mindebből alig nyújt valamit. Fontos

benne a hegeli logika alapelveinek, az egész rendszer kristályosító fonalának, határozott körvonalazása. A végtelen kategóriáját tárgyalva fejt ki a dialektika fogalmát, «Das ist allein die wahre Natur des Endlichen, dass es unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen, als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist; es ist Nichts, indem es das andere selbst und dies andere ebenso das Gegenteil seiner selbst wie der das erste ist . . . » (26. l.). A jeni rendszerben a logikát a metafizika követi; ez utal ugyan a szellem filozófiájára, de az utóbbinak végleges helyét nem jelöli ki. A harmadik rész: a naprendszerrel és a földi rendszerrel foglalkozó természetbölcselet egészében Schelling nyomán halad s töredékes, mert csak a szervesen világig jut. A kiadók még egy kötet kiadását ígérnek s abból talán további felvilágosításokat nyerünk az első rendszer kereteire nézve. A kiadás gondossága külön említést érdemel. Windelband támogatása tette lehetővé e kötet megjelenését, melynek filozófiatörténeti értékesítése jelentékenyen előrelendíti majd a romantikus bölcselet kialakulásának megértését. E filozófia nagyjait a szellem genialis alchimistáinak nevezhetjük. A végső célt nem érik el, de az abszolút igazságok keresésének útján, mint a bölcsek kövénél régi kutatói, sok becses tanuláshoz jutnak s ezek az eredmények nemcsak a XIX. század folyamán gyümölcsöznek a kulturtudományok területén, hanem a XX. század gondolkodása számára és értékes örökséget jelentenek.

Sas Andor.



FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Lélektani dolgozatok.

Georg Anschütz. Theodor Lipps. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 34.

A szerző Lipps életéről és munkásságáról számol be. Nagyon nehéz Lipps hatalmas és sokirányú gondolatszövedékét kevés szóval jellemezni, de A. mindazonáltal megragadja a lényegét, elfogulatlan nézőpontból állítja elénk Lippset, pártatlanul emeli ki nagy érdemeit, de egyúttal rámutat tévedéseire is. Gondolkodásának fejlődési menetét három periodusra osztja. Az elsőben, tanulmányai hatása alatt, már közeledik a filozófiai-pszichológiai gondolatkörhöz, a másodikban pedig már teljesen önálló irányba tér. Ez időből származik első nagyobb műve: Die Grundsatsachen des Seelenlebens (1883.), egy kísérlet a pszichikai jelenségek egész területét szubjektív-empirikus, azaz önmegfigyelési alapon leírni és magyarázni. A vezető irányelve már itt, valamint Psychologische Studien-jében is feltűnik: figyelme az általánosra irányul. E két munkában programmszerűen kitűzi célját és ezután (1890 körül) megkezdődik számára a speciális munkák korszaka. Érdeklődése az esztétika, ethika és logika felé fordul és egymásután jelennek meg ezen körből munkái. 1900 körül kezdődik harmadik és utolsó fejlődési fázisa. Az egyes problémák most még kevésbé érdeklik őt önmagukért, mint inkább azért, ami mint általános rejtőzik mögöttük. Ehhez járul még spekulatív filozófiai és metafizikai érdeklődése. Mint külső körülmény erősen hatott rá a polémia Husserl «Logische Untersuchungen»-jében. Ez időből származnak pszichológiai és esztétikai nagy összefoglaló művei, e korszak elejéről pedig több kisebb értekezése.

Azon szempontból, hogy Lipps felfogása szerint a pszichológiának csak annyiban van érvényessége, amennyiben egy én-tudományt (Ich-Wissenschaft) képvisel megérthetjük állásfoglalását a pszichológia és filozófia viszonyának kérdésében. Módszertani felfogása a pszichológiában az, hogy a pszichológiai kutatás csak önmegfigyelés, átélés alapján történhetik, mert a pszichológiai jelenségek közvetlenül csak a saját énben ismerhetők fel; minden pszichológiai problémával való foglalkozás előtt el kell merülni

az énben és minden egyes megismerésnél az én alaptényére kell visszanyúlni. Ilyen módszertani alapon azonban a pszichológia soha sem lesz az a tudomány, melyet teljes analógiában lehetne a fizika mellé állítani, hanem egy ismeretelméleti pszichológia vagy egy pszichológiai ismeretelmélet és Wundt joggal támadta Lippset e ponton «logizmusáért», jóllehet ezen ismeretelméleti kiindulásnak, vagyis minden pszichológia alaphangjának vannak még más nehézségei is. Miként a pszich. ismeretelméleti jelleget vett fel és mint ahogy a jelenségek leírásába mindenütt belevegyül a filozófiai magyarázat, úgy megfordítva a logika és ismeretelmélet pszichológiai diszciplinává lett. Ez az előbbiből természetszerűleg következik, mert ha a gondolkodást, mint az én egy közvetlen tulajdonosságát éljük át, ahhoz átéljük a gondolkodási törvényeket is, a logika tehát a legáltalánosabb jellegű élmények tana. De ha a logika törvényei pszichológiai értelemben átélhetők, akkor ugyanaz áll az ismeretelméletről, sőt a metafizikáról is. Rászorgált tehát a «pszichológista» elnevezésre, mert nem választotta el a szubjektív-pszichikai történést a megismerés általános objektív törvényeitől, amely elválasztás Husserl óta majdnem tudományos axiómává vált. Mindezért azonban igazságtalanság lenne Lippset csak vádakkal illetni, mert állásfoglalásának principiális alapját mi sem vetjük el. A mi gondolkodásunk úgy pszichológiai, mint filozófiai tekintetben közeledés és egyesülés felé törekszik. Alkotott magának már régen egy természetfilozófiát, alkothat majd egy lélekfilozófiát is, egy olyan diszciplinát, mely tényeken épül fel és azután vonja be látókörébe az ismeretelméleti kérdéseket. Lipps nem oldotta meg azt a feladatot, melyet kitűzött magának, de nagy érdemei tagadhatatlanok. Ha egyes gondolatai sokszor megtámadhatók, a pszichológia és filozófia alapkoncepciója értékes. Felhívta a figyelmet arra, hogy a pszichológia tárgyainak sajátosságánál fogva egészen különleges helyzetet foglal el és amennyiben valódi feladatának meg akar felelni, a filozófiával mindenkor legszorosabb kapcsolatban kell maradnia.

Josef Krug. Neuere zu den Raumtheorien Kants und Stumpfs.
Archiv. f. d. ges. Psych. Bd. 33.

A szerző a térelmélet nativistikus képviselőinek egymás között levő vitájával foglalkozik. A nativisták az empiristákkal szemben azon nézetet vallják, hogy vannak a térbeliségről képzeink, melyeknek tartalma nem kompozitum, hanem valami egyszerű,

egyféle, részekre fel nem bontható képzet. Azonban e felfogás felépítésében a nativisták közt eltérések vannak, melyek következtében két irányra oszlanak. Kant extrem nativizmusa nem tekinti a térbeliséget érzettartalomnak és ezen felfogással szemben a nativizmus másik pártja (Hering, Stumpf) azt állítja, hogy a térbeliség, mint az érzetqualitások, érzékelhető és hogy minden térképzet végül ilyen térérzékletre megy vissza. Hogy Stumpf és Kant pártjának küzdelme még nem ért véget, arra Schmied-Kowarzik Raumanschauung und Zeitanschauung c. dolgozata (Archiv f. d. ges. Psychol. XVIII. Bd.) mutat, mely Stumpf «Moment»-elmélete helyébe Kant tanát akarja mérsékelten modernizált formában elismérésre juttatni. Krug dolgozata Stumpfnek Kant térelméletére vonatkozó ellenvetéseit vizsgálja át, mely vizsgálat folyama alatt sokban tekintetet vesz Schmied-Kowarziknak a Moment-teoriáról írt kritikájára. Elfogadja Stumpf elméletét, amely szerint ugyanolyan értelemben lehet térérzetről beszélni, mint qualitasérzetekről és úgy találja, hogy térérzeteink természetében egy olyan vonás sincs, mely a «Moment»-elmélet elfogadhatóságát kizárná. A dolgozat nem annyira önállóság, mint határozott állásfoglalás szempontjából érdekes.

A. Huther: Der Begriff des Aesthetischen psychologisch begründet. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 34.

A szerző abból a kérdésből indul ki, hogy min alapszik az esztétikai élmény kiváltságos érzelmi jellege? A megismerésnél és erköcsi cselekvésnél az érzelem csak szubjektív kísérő jelenlég, míg az esztétikai magatartásnál (amennyire az esztétikai élvezésre vonatkozik) az érzelem a lényeges elem, anélkül, hogy a szubjektív élmény tulajdonképeni tartalma kárt szenvedne. Vannak bizonyos műfajok, melyek különösen az érzelmi hatás kiváltására irányulnak: monumentális templom, egyházi zene ünnepélyes, emelkedett, — komikus vagy tragikus költészet vidám vagy szomorú érzelmeket kelt. Az érzelmi hatás másrésről a felfogó szubjektum természeti hajlandóságán alapulhat. A különböző pszichikai típusok is feltételeznek bizonyos érzelmi irányra való uralkodó hajlamot, így a vizuális típus különösen objektív művészi benyomások iránt fogékony, az auditív inkább zenei-ritmikus művészi élvezetek iránt. Ezek azonban speciális feltételek és nem vezetnek a szerző által felvetett kérdés megvilágítására. A probléma megoldása csak úgy lehetséges, ha anali-

záljuk azt a szubjektív állapotot, melyet esztétikai hatás alatt átélünk. Az esztétikum fogalmát szerinte tehát *pszichológiailag* kell levezetni. Ha széttagolunk egy ilyen szubjektív benyomást, melyet egy esztétikai objektum pl. egy tölgyfa teljes, dús koronájának szemlélése alkalmával átélünk, akkor mindeneelőtt az esztétikai beleézés folyamatát találjuk (Lipps), amely abban áll, hogy saját tudattartalmunkat közvetlenül az objektumra vonatkoztatjuk és így olyan sajátságokat tulajdonítunk neki, melyeket a szemlélő természetéből kölcsönöztünk. Tudattartalmunk objektiválása következtében az érzelem teljes, akadály nélküli kibontakozását, mint egy organikus, alkotó erő kihatását fogjuk fel, melyet belsónkben vealealkotólag (nachscaffend) élünk át. Ezen esetben tehát az esztétikai tárgy harmonikus vealealkotó átélésen alapszik az esztétikai benyomás. Az esztétikai hatás kiváltásával még egy másik mozzanat is tekintetbe jön. Hatalmas méretű műrecek, gazdag tartalmú alkotások egy hatalmas alkotóerő érzetét keltik bennünk. Ilyen alkotások szemlélésénél az emberi akarat hatalmát éljük át belsónkben és ez is egy szubjektív tényező, melytől minden művészi alkotás és vealealkotó élvezet függ. Ehhez csatlakozik még egy harmadik tényező: az intelligencia. A vizsgálat elején felvetett probléma úgy oldódik meg, hogy a művészi alkotás és esztétikai élmény alkalmával az összes pszichikai tényezők egyesülnek, hogy előmozdítsák azon szubjektív cselekményt, melyet mi mint egész szellemi létünknek az érzelemben megnyilvánuló felemelkedését éljük át. Ezt a magyarázatot a szerző azért tekinti kimerítőnek, mert a kérdéses fogalomnak egész tartalmát magába zárja, a megismerő, akaratbeli, és a tulajdonképeni alaptényezőt képező érzelmi elemeket. Ebben különbözik felfogása az eddigi fogalmi meghatározásoktól, melyek egyoldalúan az esztétikai élmények egyik vagy másik momentumát emelik ki.

H. L. Hollingworth: A new experiment in the Psychology of Perception. Journ. of. Philos., Psychol., and Scient. Meth. Vol. 10.

A szerző újabb kísérleteket közöl az észlelés, de különösen a mozgás észlelése folyamatának magyarázata kérdésében. Kísérleti eredményeit az ú. n. «Law of the Resting Point»-ban foglalja össze, mely szerint a mozgást akkor észlelhetjük, ha a mozgó tárgyat egy pontban, amely pontban nyugszik, fogjuk fel; nyugvás,

mozdulatlanság tüneténye pedig csak akkor állhat elő, ha egy pont, mint ténylegesen mozgó pont észleltetik.

F. J. E. Woodbridge: The Belief of Sensations. Journ. of Philos., Psychol. and Scient. Meth. Vol. 10.

A szerző bírálja a pszichológiának azon álláspontját, mely az érzet qualitativ elemeit mint érzeteket tárgyalja s ennél fogva a kvalitások, intenzitások stb. analizálását úgy fogja fel, mintha ez a tudat analizálása lenne. Szerinte érzetek nem tekinthetők a tudat elemeinek; az érzetek csak mint az érzettartalom kvalitásai lehetnek descriptio tárgyai, az érzet aktusa, az érzet folyamata mint olyan nem jellemezhető. Szerző csupán abban az egyben téved — s ez dolgozatának jogosultságát kétségessé teszi, — hogy a mai pszichológiában a fentemlített hiba — ezen atomisztikus felfogás — valóban oly általános volna, mint ahogy ő ezt felteszi.

P. Bovet: Les Conditions de l'Obligation de Conscience. Introduction à l'Etude psychologique des faits moraux. Année psychol.-18.

A szerző a komplex pszichikai jelenségek kísérleti kutatását morális tények tanulmányozására is ki akarja terjeszteni. Részletes methodikai vizsgálattal kezdi dolgozatát. A mesterségesen előidézett belső megfigyelés felé fordul és vizsgálatait párhuzamba állítja a würzburgi iskola kísérleteivel és egy sor érdekes megfigyelést fűz hozzájuk. Eredményei a következők: A kötelesség tudata olyan esetekben is fellép, ahol a jó és a rossz fogalmai morális értelemben nem szerepelnek. A kötelességtudat két tendencia összeütközésének belső észrevévése, melyek egyike egy a szubjektumból elfogadott feladattól származik. Ez a feladat vagy egy parancs, vagy egy tilalom, mely motivumok nélkül keletkezik, érvényes egy legközelebbi feladatig és egy olyan cselekvésre vonatkozik, mely a szubjektum által felismert külső körülményeknek van alávetve. A tisztán individuális szokások még nem hozzák létre a kötelességtudatot, hanem csak oly általános szokás teremti a kötelezettség belső érzetét és pedig azért, mert olyan általános képzeteken nyugszik, melyeknek imperativisztikus jellegük van. A dolgozat különösen mint principális kísérlet érdekes.

F. Boden. Ethische Studien. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 34.
Boden értekezésének első részében az ethika terjedelmének

kérdésével foglalkozik. Támadja az ethika terjedelmének megszorítását és felfogása az, hogy az ethika minden emberi cselekvés teóriája és mint ilyen épen olyan általános tudomány, mint az ismeretelmélet. Az ismeretelmélet felöleli az egész emberi megismerést, az ethika pedig az egész emberi cselekvést. Határvonal mindkét tudomány területén azon szempont alkalmazásával húzható, hogy mindkettő a tudásnak, illetőleg a cselekvésnek csak általános elméletét adja, csak szigorúan tudományos fogalmakat és alaptételeket állít fel, az egyes konkrét részletekbe azonban nem bocsátkozik be. Szerinte, ha az ethika fogalmát egészen általánosan vonatkoztatjuk a cselekvésre, az ethikai vizsgálatok területét figyelemreméltó irányban bővítjük. Eddig az ethikát sok esetben úgy határozták meg, mint az emberi akarás tanát. Azonban a cselekvés fogalma tágabb, mint az akarásé és amennyiben a cselekvés nem az akarástól, annyiban az általános értelemben vett képességtől (das Können) függ és ezen szempont bevonása az ethikai vizsgálatba nagyban elősegíti a kutatást. Ha az erkölcsi felelősség érvényes a cselekvésre nézve, a cselekvés tényezői pedig az akarás és képesség, ahhoz nemcsak az akarás, hanem a képességre is érvényes a felelősség és ezen felelősség elismerése jól megvilágít több ethikai fogalmat. A cselekvés megítélésénél pszichológiailag tekintetbe kell venni az átmenetet az akarás és a képesség közt. Boden dolgozatának ezen első része a legeredetibb. Második részében az ethikának mint tudománynak céljait vizsgálja. Azokat, akik ethikai kérdésekkel foglalkoztak, vezethette: 1. Nevelési cél, — ez esetben a morál tartalmilag megállapított valami. — 2. A morál indokolásának, megokadatolásának célja, — amidőn a nevelési cél háttérbe szorul, mert a kérdés nem oda irányul, hogy milyen úton lehetne a morált legáltalánosabban érvényesíteni, hanem oda, hogy min nyugszik a morál kötelező ereje (Kant). — 3. Morálteremtési cél. — A harmadik részben meghatározza az eudaimonisztikus és szociális ethikát és keresi a kettő közötti diszkrépancia megszüntetésének lehetőségét, de érdemleges eredményre nem jut, közismert tényeket, régebbi kutatások eredményeit közli.

Paul v. Liebermann und Géza Révész: Die binaurale Tonmischung. Zeitschrift für Psychologie. Bd. 69.

Feltűnő volt az a körülmény, hogy a hangérzetek területén kvalitások (zenei hangok) vegyülése ismeretlen jelenség. Különösen

azoknak tűnhetett ez fel, kik a szín és hangérzetek között analógiákat állapítottak meg. Sőt vannak kutatók, akik épen két érzetterület közötti elvi eltérést ép ezen különbség fennállásában találták (Helmholtz, Kries). Révész és Liebermann felfedezése megszünteti ezt a látszólag eddig áthidalhatatlan űrt, amennyiben sikerült nekik a vegyülés jelenségét a hangérzetek területén is kimutatni. A vegyült hang nem objektíve különböző ingerek vegyülése útján jön létre, mint a színvegyülés, hanem úgy keletkezik, hogy a megfigyelő fülének elhangoltsága következtében pl. f^2 hangot a jobb fülén az objektív hangnak megfelelően f^2 -nek, a bal fülén ellenben g^2 -nek hallja. Ha most az objektív f^2 hanggal egyidőben ingereljük mind a két fület, akkor a megfigyelő nem hall *kettős hangzatot*, tehát ezen esetben egy szekundot, hanem csak *egy* hangot, melynek kvalitása a monaurális hangok között fekszik (f^2 és g^2 között). A binaurális hangvegyülés törvénye így szól: a vegyült hangnak megfelelő rezgésszáma egyenlő a monaurális hangoknak megfelelő rezgésszámok arithmetikai középértékével. E törvény egyszerűbb a színvegyülésénél, mert ez utóbbinál a rezgésszámok viszonyából még nem következik, hogy a rezultáns színnek mely rezgésszám felel meg. Ezen eredmény jelentősége még abban áll, hogy a Révész által felállított és kísérletileg igazolt hangelméletet támogatja.

Th. Ziehen: Versuche über die Beteiligung von Bewegungsempfindungen und Bewegungsvorstellungen bei Formkombinationen. Zeitschrift f. päd. Psychol. Bd. 15.

Ziehen kísérletei szerint egy összevágott négyzet összeállítása csukott szemmel vagy vakoknál annyival nehezebben és lassabban megy, mint a látóérzék segélyével, hogy ebből az következnek, hogy a kinaesztetikai képzetek (a nem-optikai mozgásképzetek) nem játszanak oly nagy szerepet és egyáltalában nem oly differenciáltak, mint azt általánosan felteszik. A kinaesztetikai ingerlés jelentősége inkább az öntudatlan mozgásszabályozásban és optikai mozgás- és formaképzetek felkeltésében áll. Ehhez hozzáfűzhetem, hogy a hasonlóság absztrakciója kérdésében végzett kísérleteim Ziehen felfogásával látszólag ellenkező eredményt mutattak. Én épen azt találtam, hogy geometriai figurák hasonlóságának megállapítása kinaesztetikai érzéklés útján könnyebben történik, mint optikai szemlélés útján. Sőt volt rá eset, hogy csak kinaesztetikai érzékléssel sikerült ott, ahol optikailag lehetetlen

volt eredményt elérni. Így 7 éven aluli gyermekek legnagyobb százaléka egy kartonból kivágott hatszöget a nyolcszögtől csak úgy tudott megkülönböztetni, ha újjával végiment azok peremén. Ziehen eredménye az enyémmel összhangzásba hozható, mert kísérleteimet gyerekekkel végeztem, kiknél más irányban is erősen prævaleálnak a mozgási képzetek, míg Ziehen felnőttekkel kísérletezett, kiknél a fejlődés folyamán az optikai észlelés foglalta el az első helyet. Ilykép kísérleteim Ziehen kísérleteit kiegészítik.

Lázár Szilárd: *Über den Einfluss der Ähnlichkeit auf das Erlernen, Behalten und Reproduzieren mathematischer Formeln.* Archiv für Pädagogik. 1914.

Az érdekes dolgozat Rauschburg pszichikai gátlásokról írt jeles tanulmányorozatának hatása alatt készült. Egymáshoz hasonló (homogén) és nem hasonló (heterogén) matematikai képletekből álló csoportokat optikailag annyiszor exponált, míg a tanulók azokat hiba nélkül fel tudták mondani. Ha a homogén csoportok bizonyos sémába hozhatók, akkor ezek gyorsabban sajátíthatók el, mint a heterogén csoportok. Egyébként a heterogén képletekből álló sorozat jegyezhető meg gyorsabban. Az emlékezetbentartás tekintetében is jobb eredményt ért el heterogén-csoportokkal.

H. Rose: *Der Einfluss der Unlustgefühle auf den motorischen Effekt der Willenshandlungen.* Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 28.

A szerző szándéka az, hogy ezen Ch. Féré és G. Störriug által megvizsgált kérdést, — minthogy a kutatók eltérő eredményhez jutottak, — újabb rendszeres kísérletnek vesse alá. Vizsgálata kiterjed úgy szubjektív-pszichológiai élmények leírására, mint objektíven megállapított tényekre. Az érzelmek motorikus hatását nem önkénytelen testi velejárókkal, hanem a szándékos, akaratlagos mozgás összes mérhető megnyilvánulásával határozza meg (dinamometrikus vizsgálatok). Sok pszichológiailag érdekes tételen kívül azon eredményre jut, hogy érzetek által előidézett kellemetlen érzelmek tekintet nélkül a pszichológiai beállításra és az egyéni különbségekre, a motorikus hatásnak fokozását hozzák létre.

H. P. Weld: *Amer. Experimental Study of Musical Enjoyment.* Auier. Journ. of Psychol. Vol. 28.

Hogyan hat a zene a hallgatóra? Ezt a kérdést akarja a szerző megoldani. E célra kísérleti személyeinek fonográfon különböző zenedarabokat exponál, akiknek azután el kell mondani a zenedarab hallgatása alatt fellépő élményeiket. A kísérlet alatt a kísérleti személyek fiziológiai állapotát (érverés, lélegzés) is figyelemmel kísérte. A fiziológiai hatásokat a szerző kiváltképpen a figyelemjelenségekre és nem az érzelmi — vagy más musikális tüneményre vonatkoztatja. Az élmények elmondásában érdekes részleteket találunk, különösen részletes vizuális képzetélményeket. Tipikus a képzeteknek mozgási jellege, amely szigorúan a melódia mozgásához alkalmazkodik. A szerző elveti ezen élményeknek a szokásos asszociációs-elmélet alapján való magyarázatát és összefüggésbe akarja őket hozni a tényleg kifejtett testi mozgásokkal. A dolgozat ezenkívül különösen individuális különbségekre vonatkozó részleteket tartalmaz. Az összefoglalás, melyet a szerző a zenei élvezet lefolyásáról mond, sok tekintetben helyes, sőt helyenkint újat is mond, — de a lényegyet nem érinti és a tulajdonképpen specifikusat nem találja el. Ennek oka az, hogy a szerző a néhány hagyományos pszichológiától vett fogalom segítségével akarja az összélményt mozaikszerűen bemutatni.

Siegfried Bernfeld: Zur Psychologie der Unmusikalischen. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 34.

A szerzőnek az a felfogása, hogy annak a megállapítása, hogy az egyénnek van-e képessége zenei (reproduktív vagy produktív) kifejezésre, egyedül akusztikai és zenei képességek vizsgálata alapján nem dönthető el, mert feltehető, hogy az egyén valamely gyermekkori trauma következtében, jóllehet elég magas zenei hajlammal bír, olyan ellenszenvvel fog viseltetni a zene iránt, hogy ő saját magát, mint mások őt amusikálisnak fogják tartani. Két egyén vallomásával, pszichoanalitikai kikérdezésével és más irányú viselkedésével igazolja felfogását. Végül a pszichoanalízis és a pszichológia egymáshoz való viszonyát tárgyalja és a szorosabb összeköttetés fontosságát hangsúlyozza.

W. Peters: Wege und Ziele der psychologischen Vererbungs-forschung. Zeitschr. f. pädag. Psych. u. experim. Pädagogik, Bd. 12.

A pszichológiai átöröklési vizsgálat feladata felfedezni a vérrokonok közti pszichikai hasonlóságokat. P. háromféle kutatási

módszert különböztet meg: 1. a kísérleti módszer, melyet azonban megfelelő kísérleti személyek hiányában ritkán alkalmaztak. Gyermeket össze lehet hasonlítani szülőkkel és nagyszülőkkel, de hiányzik az a mérték, melyhez mérni lehetne azt, amit öröklésnek és azt, amit fejlődésnek tudhatunk be. 2. Az úgynevezett kvalitatív Erhebungsmethode, melynek segítségével megállapítható, hogy azok a pszichikai kvalitások, melyek a deszcendenciában találhatók, megtalálhatók-e az aszcendenciában is, vagy fordítva. 3. Az ú. n. kvantitatív Erhebungsmethode. Az emberi átöröklési vizsgálat számára legeredményesebbnek ígérkezik a statisztikai módszer, amely azonban csak olyan törvényeket szolgáltat, melyek csak személyek tömegére, csoportjára vagy átlagára, de nem minden egyes esetre érvényesek. A szerző statisztikai módszere alapján azt találja, hogy a pszichikai tulajdonságok átöröklése váltakozó, vagyis az utódok egy része az egyik szülő, más része a másik szülő tulajdonságait örökli. Intermediális átöröklés, azaz az utódokban a szülők tulajdonságainak elegyedése — úgy látszik nem mutatható ki. Hogy a Mendel-féle törvény érvényes-e az emberre nézve is, a szerző felfogása szerint igen nehezen megoldható kérdés, mert rendszerint minden individuum már egy keverék-típust képvisel, kinél a domináló tulajdonságok ugyan kimutathatók, de a lappangók nem. A pszichológiai átöröklés-vizsgálatnak e ponton még nincsenek számottevő eredményei. Hasonló nehézségekre találunk a szerzett tulajdonságok átöröklésének vizsgálatánál.

Johannes Kretschmar: Die Kinderkunst bei den Völkern höherer und niederer Kultur. Die Pädagogische Forschung, Bd. I.

A vizsgálatokat a szerző Lamprecht lipcei gyűjteménye alapján végezte. Eredményeinek legnagyobb része már az eddigi kutatásokból ismeretes, újnak tetszik csupán az a felfogása, — melyet azonban legkevésbé sikerült igazolnia, — hogy a művészet fejlődésében a plasztika egy korábbi fokon jelenik meg, mint a rajz. Ezen felfogásának mindazonáltal nagy a valószínűsége, mit a praehistorikus műemlékek lépten-nyomon igazolnak. De lehetséges az is, hogy a plasztika és a rajz, a primitív fokon együtt lép fel és együtt fejlődik. Példa erre barlanglakók vésett rajzai, a geometriai figurák alkalmazása praehistorikus időben stb. Egyéb megállapításai is mind nagyon valószínűek, csak bizonyos önkéntelenül felmerülő kérdésekre elmulaszt magyarázatot

adni, így annak a megállapításánál, hogy a gyermekek rajzoló és plasztikus kifejezései nem fejlődnek szpontan, hanem a környezet, különösen a felnőttek művészetének hatása alatt, az a kérdés merült fel, hogy hogyan képzei a szerző a felnőttek rajzáinak hatását olyan népeknél, melyeknek semmilyen vagy csak egy teljesen stilizált ornamentikájuk van és a mi szempontunkból tekintetbe vehető rajzaik egyáltalán nincsenek.

Arthur Mac Donald: Die Geistige Betätigung der Völker und antisociale Erscheinungen. Archiv f. d. ges. Psychol. Bd. 30.

A dolgozat célja egyrészt a nevelés és műveltség elterjedtségének összehasonlítása az Unio államaiban és más államokban, másrészt megállapítása annak, hogy milyen vonatkozások vannak ezen államokban az intellektuális állapot és az antiszociális jelenségek közt. A kitűzött feladatot a szerző majdnem kizárólag statisztikai adatok alapján próbálja megoldani és ennél fogva azon államokat választja ki, melyek a leghitelesebb és legkimerítőbb adatokkal szolgáltak. Egy ország vagy közösség szellemi foglalkozását, nevelési nivóját, ismeretek elterjedtségét nem azon kritérium alapján ítéli meg, hogy hol található a legjelesebb emberek, legjobb könyvek, legmagasabb fokú intelligencia, hanem a kultúra külső megnyilvánulásai, a tanítók, tanítványok és iskolák, könyvek, folyóiratok, újságok stb. száma és ezeknek a népesség sűrűségéhez való viszonya alapján. Eredményeit tabellákban közli, melyekben kimutatja az Egyesült-Államok és néhány vezető európai állam műveltségi állapotát. A tabellákon belül keresi a relációt iskolai képzettség és műveltségi kifejtés között, de azt nagyon bizonytalannak találja. Tekintettel van továbbá pathoszociális jelenségekre (rablás, gyilkosság, házasság-felbontás, öngyilkosság stb.) és érdekes megegyezéseket mutat ki ezek és a műveltségi állapot között. Így megállapítja, hogy azon államok, melyekben az analfabetizmus a legelterjedtebb, gyilkosságokban is a legnagyobb százalékszámok mutatják, viszont az analfabetizmus tekintetében legelőnyösebben álló államokban (Németorsz., Sveic, Dánia) van a legnagyobb számú öngyilkosság. Mivel azonban a szerző ezen megegyezések közt nem tud szükségképeni oksági összefüggést kimutatni, eredményei egyelőre csak mint megbízható adatok bírnak értékkel.

Karl Schrötter: Zur Psychologie und Logik der Lüge. Separat-

abdruck aus der Wissenschaftl. Beilage zum 24. Jahresbericht der Philos. Gesellschaft an der Univ. Wien. 1912.

A szerző az ítéletaktus pszichológiai vizsgálatából indul ki és az eredeti kifejező ítéletek mellé állítja a fejlődés folyamata alatt fellépő tendenciózus ítéleteket. Ezekből kiindulva akarja Sch. a hazugság problémáját megérteni. Nagyon érdekesek azok a megjegyzései, melyeket az igazságtudatra vonatkozólag tesz. A továbbiakban a szerző felsorolja azon tendenciákat, melyek hazudozásra indítanak és megkülönböztet többek között védelmi hazugságot és esztétikai vagy fantázia, hazugságot, mely azonban tisztán ritkán jelenik meg. A gyermekhazugság vizsgálatával végződik az értekezés.

Victor Lowinsky: Zur Psychologie der wissentlichen Täuschung.
Zeitschr. f. angew. Psych. Bd. 8.

E dolgozat lényegét a szerző szerint a probléma analízise és kritikája képezi és a felhozott példák csak mint az analízis bizonyítékai bírnak érvénnyel. A tudatos csalás nem egy gondolkodási aktus, nem ítélet, hanem általánosságban az akaratlagos cselekvés egy része. Jellemző, hogy a hazugság minden formájában az én, mint egy más, idegen én jön tekintetbe. Ennek a másik énnel kell a hamis kifejezésben visszaadott élményt igaznak ítélni. Ilyen összefüggésben tárgyalja a szerző a hazugság formáit: a hűtlenséget, megbízhatatlanságot, kötelességszegést, szerződészegést és az áruást. Tárgyalja a valóság átalakításának másik két formáját, a komikumot és esztétikumot és viszonyukat a tudatos csaláshoz, a hazudozási-képesség fejlődését, a szándékos csalás kifejező formáit. A kísérő aktusról szóló fejezetben különösen a gyengeelméjűek hiányosan kifejlődött szegyen- és felelősségérzetére vonatkozó megfigyelései érdekesek. A dolgozat pedagógiai szempontból is bír jelentőséggel.

Láng Julia.

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1915 november. — 1916 január.

A filozófia története.

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

Bluth, Karl Theod. Philosophische Probleme in den Aphorismen Hardenbergs. Diss. Jena (55 l.).

Eucken, Rud. Die Träger des deutschen Idealismus. Berlin: Ullstein & Co (251 l.) M 1.—.

Jonescu, Serban. Fouilléés Verháltnis zu Kant. Diss. Leipzig (108. l.).

Kishinami, Tsunezo. The development of philosophy in Japan. Princeton: Princeton Univ. Press (28 l.) 50 c.

Leibniz. Neun Briefe an Friedr. August Hackman. Von Pàul Ritter. Berlin: G. Reimer (714—730 l.) (Aus: Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss.) M 1.—.

Rickert, Heinr. Wilh. Windelband. Tübingen: Mohr (IV, 44 l.) M 1.—

Schütz Paul. Das künstliche Element in der Metaphysik Schleiermachers. Diss. Jena (47 l.).

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

Balfour, Arth. Ja. Theism and humanism; being the Gifford lectures deliv. at the University of Glasgow. New York: Doran (274 l.) \$ 1.75.

Blau, Paul. Lebenskunst. Ein Wegweiser zum Lebensglück. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses. (108 l.) M 1.50.

Eucken, Rud. Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart. 5. umgearb. Aufl. Leipzig: Veit & Co. (XII, 406 l.) M 9.—.

Flewelling, Ralph Tyler. Personalism and the problem of philosophy; an appreciation of the work of Borden Parker Bowne; introd. chapter by Rudolf Eucken. New York: Meth. Bk. Concern. (207 l.) \$ 1.

Köhler, F. Kulturwege und Erkenntnisse. Eine kritische Umschau in den Problemen des religiösen und geistigen Lebens. 2 Bde. Leipzig: Barth (XI, 766 l.) M 10.—.

Schnyder, Otto. Welt u. Wirken. Versuch e. Grundlegung der Philosophie. Zürich: Orell Füssli (429 l.) M 9.—.

Shallo, Michael W. Lessons in scholastic philosophy. Rev. and enl. Philadelphia: Reilly (398 l.) \$ 1.75.

Logika és ismeretelmélet.

Külpe, O. Zur Kategorienlehre. München: Franz' Verl. (90 l.) (Sitzungsber. d. kgl. bayer. Akad. d. Wiss.) M 2.—.

Michelis, E. de. Il. problema delle scienze storiche. Turin: Frat. Bocca (1X, 390 l.) L 5.

Müller, Martin. Herbarts Stellung zur Kategorienlehre Kants. Diss. Leipzig (73 l.).

Rickert, Heinr. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. völlig umgearb. u. erweit. Aufl. Tübingen: Mohr (XVI, 456 l.) M 12.—.

Ethika.

Günther, Oskar. Das Verhältnis der Ethik Thomas Hill Greens zu derjenigen Kants. Diss. Leipzig (84 l.).

Hobhouse, Leonard T. Morals in evolution; a study in comparative ethics. New and rev. ed. New York: Holt (16, 648 l.) § 3-25.

Mathison, C. W. The ethical life. Nashville, Tenn. Meth. E. Ch. So. Pub. Ho. (29, 258 l.) § 1.

Esztétika.

Lipps, Thdr. Der Streit üb. die Tragödie. 2. unveränd. Aufl. Leipzig: Voss (V, 79 l.) (Beiträge z. Aesthetik. Hrsg. v. Thdr Lipps u. Rich. Maria Werner. Neue Aufl. Bd. 2.) M 2.—.

Nohl, Herm. Typische Kunststile in Dichtung u. Musik. Jena: Diederichs (39 l.) M 1-20.

Pszichológia és pszichofizika.

Aster, E. v. Einführung in die Psychologie. Leipzig: Teubner (V, 119 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt, 492.) M 1.—.

Buchholz, Gerhard. Über die Beeinflussung tachistoskopischer Auffassung durch vorangehende Eindrücke. Diss. Leipzig (38 l.).

Collett, Peter. Gedächtnisversuche mit in verschiedenen Entfernungen erscheinenden sinnlosen Silben. Diss. Göttingen (47 l.).

Giese, Fritz. Psychologische Beiträge. Bd. 1. Langensalza: Wendt & Klauwelt (V, 138 l.) M 2-50.

Givler, Rob. Chenault. The psycho-physiological effect of the elements of speech in relation to poetry. Princeton: Psychol. Review Co. (132 l.) (Psychological monographs.) § 1-25.

Lambrecht, Konrad. Über den Einfluss der Verknüpfung von Farbe u. Form bei Gedächtnisleistungen. Diss. Göttingen (53 l.).

Meyer, Hermann. Bereitschaft u. Wiedererkennen. Diss. Göttingen (51 l.).

Müller, Alfr. Leop. Das Gedächtnis u. seine Pflege. Stuttgart: Frankh (91 l.) M 1.—.

Piorkowski, Kurt. Beiträge zur psychologischen Methodologie der wirtschaftlichen Berufseignung. Diss. Leipzig: Barth (IX, 84 l.).

Reichardt, Karl. Über den Vergleich erinnelter Objecte, insbes. hinsichtlich ihrer Grösse. Diss. Göttingen (100 l.).

Rückhaber, Erich. Das Gedächtniss u. die gesammte Denktätigkeit e. Funktion des Muskelsystems. Berlin: Psychol.-soziol. Verl. (173 l.) M 3.—.

Rückhaber, E. Die Steigerung des Gedächtnisses u. der Denkfähigkeit. Berlin: Psychol.-soziol. Verl. (64 l.) M 0·75.

Die Seele des Tieres. Berichte üb. die neuen Beobachtungen an Pferden u. Hunden. Hrsg. v. der Gesellschaft f. Tierpsychologie. Mit e. Vorw. v. H. E. Ziegler. Berlin: W. Junk (115 l.) M 1·50.

Vallásbölcselet. Theozófia.

Boehm, Acunius. Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht. Köln: Bachem (V, XII, 118 l.) M 3.—.

Cohen, Herm. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen: Töpelmann (VIII, 164 l.) (Philos. Arbeiten, hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp. Bd. 10., H. 1) M 5.—.

Günther, Walter. Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch'. Diss. Jena (109 l.).

Isenkrahe, Casp. Über die Grundlegung e. bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Kempten: Kösel (VIII, 304 l.) M 4·50.

Luczewski, Ka. Das Problem der Religion in der Philosophie Guyaus. Posen: Niemierkiewicz (69 l.) M 1·60.

Strickland, Fs. Lorette. Foundations of christian belief; studies in the philosophy of religion. New York: Abingdon Press (319 l.) \$ 1·50.

Tuckwell, Ja. H. Religion and reality; a study in the philosophy of mysticism. New York: Dutton (9, 318 l.) \$ 2·75.

Vass Vince. A vallási ismeretelmélet. Komárom: Jókai kny. (171 l.) K 3.—.

A háború filozófiája.

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

Chamberlain, Houston Stewart. Deutsches Wesen. Ausgewählte Aufsätze. München: Bruckmann (186 l.) M 3.—.

Jugendliches Seelenleben und der Krieg. Materialien u. Berichte.

Hrsg. v. Will. Stern. Leipzig: Barth (VII, 181 l.) (Zeitschr. f. angewandte Psychol. u. psychol. Sammelforschung. Beiheft 12.) M 5.—.

Kreibitz, Jos. Klem. Gedanken über Moral u. Krieg. Wien: Braumüller (46 l.) M 1.—.

Mehlis, Geo. Gestalten des Krieges. Tübingen: Mohr (75 l.) M 1·50.

Müller, Rob. Macht. Psychopolitische Grundlagen des gegenwärt. atlant. Krieges. München: H. Schmidt (102 l.) M 1.—.

Thyll, Rob. Weltgesetz und Weltkrieg. Frankfurt a. M.: Diesterweg (28 l.) M 0·60.



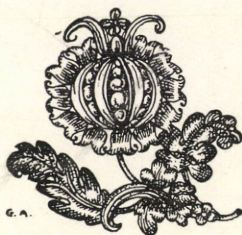
EGYESÜLETI ÉLET.

Az elmúlt évben utolsó felolvasó ülésünket december hó 17-én tartottuk a következő tárgysorozattal: 1. Dr. Liebermann Pál: Az atomiztikának egy ismeretlenelméleti vonatkozásáról. 2. Dr. Fogarasi Béla: A történelmi materializmus kritikája. A felolvasó ülés után választmányi ülés volt, mely egyebek közt Kissházy Ágoston Gyula kir. mérnök tagtársunk néhány figyelemreméltó indítványát tárgyalta. Az indítványok a közép- és felsőiskolai filozófiai oktatás intenzívebbé tételét s ezáltal a tanulóba alaposabb és szélesebb körű filozófiai műveltség beoltását célozzák. A választmány a kérdést oly fontosnak tartotta, hogy, többek hozzászólása után, egyhangulag elhatározta az előterjesztéseknek nyilvános üléseken való megvitatását. E célból megbízta az elnökséget, hogy illetékes tényezők bevonásával a nyilvános megbeszélést előkészítse.

*

Új tagok: dr. Szabó Ervin székesfőv. könyvtári igazgató, Barna Miklós gör. k. lelkész, Horváth Béla kegyesrendi tanárjelölt, dr. Makai Ödön ügyvéd, Kopp Mici székesfőv. tanítónő, Frank Antal tanítóképző-intézeti tanár, Erezbrucker Aladár kegyesrendi tanárjelölt, Magos Sándor nyug. kúriai bíró, Majtényi Károly főgimn. tanár, Schwarz Rózsi.

Új előfizető: Székelykeresztúri tanítóképző-intézet.



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

Az Athenaeum évenként hatszor jelenik meg.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztá-
roshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

*Kéziratok az elnök címére (dr. Alexander Bernát
egyetemi tanár, Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
a folyóirat kiadását és szétküldését illető felszólalások
a titkárhoz (dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-u. 8.
II. 3.), küldendők.*

Lakásváltozás bejelentendő.

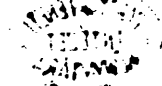
Kivonat az Alapszabályokból:

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

*Kiadóhivatal: Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek) könyv-
kereskedése, Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 7.*

Ára 3 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.





A HÁBORÚS FILOZÓFIA.

— Főtitkári jelentés. —

Irta : KORNIS GYULA.

Kant az örök békéről szóló munkájához (1795) függelékül egy titkos cikkelyt (Geheimer Artikel) csatolt: «a hadakozásra fölkészült államok kérjék ki a filozófusok irányelveinek (maximáinak) tanácsát a közbéke lehetőségének feltételeire vonatkozóan». Kant, kinek kritikai természete távol volt az ábrándozástól, azonnal elejét veszi az utopizmus vádjának. Titkos cikkelyében ugyanis nem azt követeli, hogy az államférfiak konkrét esetekben kérjék ki a filozófusok tanácsát, hanem csak azt óhajtja, hogy az utóbbiakat «hallgatólag» szólítsák fel véleményadásra, vagyis hogy a filozófusoknak szabad legyen a hadakozás és a békekötés általános irányelveiről nyilvánosan értekezniök. Nem azt kívánja, hogy a filozófus véleménye a gyakorlati politikában többre becsültessék a jogásznál vagy a reális politikusénál, hanem csak azt, hogy szabadon szólhassanak anélkül, hogy kérdés intézgetnék hozzájuk; minthogy a filozófusok egye-

nest nem kérdeztetnek, legyenek a politikusnak mintegy titkos tanácsosai. Platon arra a követelményére építette eszményi államát, hogy filozófusok legyenek a királyok vagy a királyok filozófusok. Kant szerint veszedelmes volna, ha a filozófusok uralkodnának, mert a hatalom bírása kikerülhetetlenül megrontja az ész szabad ítéletét. Hogy azonban a királyok és a királyi (azaz önmagukat az egyenlőség törvényei által kormányzó) népek a filozófusok osztályát ne nyomják és ne némítsák el, hanem szabadon engedjék szólni, az mindkét félre nézve nélkülözhetetlen; mivel pedig ez az osztály természeténél fogva képtelen a csoportosulásra és a klubszervezésre, a propaganda vádját illetőleg nem lehet gyanus. Az emberiség fejlődését és az erre irányuló erkölcsi törekvést szükségképen előmozdítja az emberi tevékenység *céljainak* megismerése. Elsősorban — úgymond Kant — a filozófusok feladata ezt az ismeretet elérni és terjeszteni. Azért működésük nem lehet jelentéktelen az emberiség fejlődésére nézve. Hallgattassanak meg tehát a háború és béke kérdésében is, mely mint a nemzetközi jog kérdése, nem egyéb, mint az emberi társadalom értelmi és erkölcsi fejlődésének problémája.

A másfél esztendő óta tartó világpusztulásban, az európai kultúra Götterdämmerungja közepett fölytetődik a kérdés, vajjon mennyiben hallatták szavukat a filozófusok, miképen foglaltak állást ezzel a szörnyű katasztrófával szemben, micsoda új problémákat vetettek föl, vagy hogyan feleltek most a régiekre? s vajjon ha a politikusok Kant kívánalma szerint «hallgatólagosan» megkérdézik őket, általában milyen irányelveket kapnak tőlük? Más szóval: milyen volt ennek a másfél esztendőnek háborús filozófiája? A filozófia mindenkor az embernek a világgal és az étellel, a tényekkel és az értékekkel szemben való öntudatos és elveken alapuló állásfoglalása volt; ennek egyik, teoretikus oldala az emberi tudás organizációja, a másik, gyakorlati oldala pedig az életnek a tudás alapján való formálása, az emberi tevékenység értékes céljainak kitűzése. A háború, mint az emberi értékek nagy destruktora, a legmélyebben belenyúl az egyén

és a társadalom életébe, a legsúlyosabb ütést méri arra az értékrendszerre, melynek a kultúra a megvalósítója és hordozója s így a legsürgetőbben hívja ki az elmélkedést, a vele szemben való öntudatos és elvi állásfoglalást. A háborúban mindenki filozofálni kénytelen, mert legnagyobb értékeink forognak kockán. Ez a filozofálás nagy, megrendítő élményekből fakad. A végtelent és föltétlent ugyanis, melytől létünk minden pillanatában függünk, soha sem érezzük magunkhoz oly közel, mint a háborúban; a magáért a pusztta életért folytatott életnek semmisége sohasem oly világos, az időfölötti eszmények végtelen értéke sohasem oly közvetlenül megragadható valami, mint a háborúban. Sohasem éljük át elevebben annak a tudatát, hogy eszközei vagyunk a végelethetetlen történeti folyamatnak, mely a mi cselekvésünk és áldozatunk által is előre halad; a halál soha sincsen közelebb a maga fenségében és titokzatosságában. Mindent merészelni és kockára tenni, mindentől búcsút venni, ami a legkedvesebb, magunkat a célnak alárendelni: ezt követeli a háború.

Amikor a háborúk háborúja kitört, eleinte a hangjukat hallató filozófusok nem tudták magukat az egyetemes lelki feszültség, a népek kölcsönös gyűlöletének tömegdeliriuma alól kivonni. Ahelyett, hogy a gondolkodás magasabb, népek és egyének fölött álló őrtornyából iparkodtak volna megállapítani a háború megítélésének egyetemes és egységes elvi alapjait, nem őrizve meg a filozófia méltóságát, többen mint első siettek felrobbantani azokat a szellemi hidakat, melyeket az emberi nem értelmi és erkölcsi közössége a kultúra fejlődése folyamán évszázadokon tartó fáradsággal a nemzetek között fölépített. Akiknek népük szellemi vezetőinek kellett volna lenniök s a hirtelen felzúduló szenvedélyeket csillapítaniok, sajnos, sokszor nem tudtak a vak tömeg gregárius szelleme fölé helyezkedni. A tömegpszichológiának épen tőlük megállapított törvényszerűségét a saját példájukon illusztrálták: a tömegben szereplő személy egyéniségét elvesztve, a többiek szuggesztív hatása alatt érez, gondolkodik és cselekszik; a tömegben az ösztönök és szen-

vedélyek uralkodnak, ezek pedig, mint alsóbbbrangú lelki készségek, az embereknél sokkal egyformábbak, mint értelmi képességük. Egyik legfinomabb szellemű francia gondolkozó nem átallotta a párisi akadémia areopágján kijelenteni, hogy tudományos kötelességét teljesíti akkor, amikor megállapítja a német brutalitást és cinizmust, mint a vad állapotba való visszatérést. Erre a német filozófusok és pszichológusok nesztora sietett kijelenteni, hogy «ez a filozófus (Bergson) gondolatait, amennyiben valamit érnek, tőlük, német barbároktól lopta, hogy azután utólag frázisainak aranyfüstjével fölcicomázva, mint saját találmányát bocsássa világgá».¹ Egy másik nagynevű német gondolkodó pedig arra figyelmeztet, hogy Bergson több évet szentelt az emlékezet tanulmányozásának (*Matière et mémoire*), de az emlékezete nagyon hiányos. Elfelejtette ugyanis, hogy gondolatai Németországból valók s hogy sikereinek legjava Franciaországban onnét ered, hogy német gondolatokat vitt be a kiaszott francia filozófiába. Bergson semmi egyéb, mint pikáns francia szósszal fölszolgált Schopenhauer. Bergson semmi lényegeset sem tanult a franciáktól és bizonyára nem talált Oroszországban sem tanulnivalót, hanem szorgalmasan tanulmányozta a németeket. Jelzett akadémiai beszéde talán Németország iránt való hálájának kifejezése. Nem kell utánoznunk bizonyára a nagy Hegelnek példáját, ki Jenában hidegen írta logikáját, miközben a napoleoni ágyúk dörgését hallotta a jenai csata irányából, mely tönkretette Németországot; bizonyára kötelességünk magunkat a nemzet szent eszméjének szentelni. De vajjon megköveteli-e ez, hogy a kultúra leghívebb munkásait barbároknak bélyegezzük?² *Wundt* és *Münsterberg* a nemzeti felháborodás és elkeseredés hatása alatt elveszti a helyes mértéket Bergson megítélésben. Viszont *Simmel* Bergsont fanatikus kirohanása dacára továbbra is az élő filozófus-nemzedék leg-erősebb intellektusának minősíti. A cinizmus vádját azon-

¹ *W. Wundt*: Über den wahrhaften Krieg. 1914. 18. 1.

² *H. Münsterberg*: The war and America. 1915. 113. 1.

ban akkor, amikor a német népből épen ebben a nagy időben eltűnt mindaz, ami a cinizmust jellemzi, a legerélyesebben visszautasítja.¹

Még számos példánk volna arra, hogy mindkét fél részéről a gyalázkodás s a szenvedélyek élesztése közepett épen azok a gondolkodók feledkeztek meg az emberi nem egyetemes érdekeiről, akiknek biztosan és nyugodtan elvek szerint értékelve, magasabb álláspontból mint «bölcseknek» kellett volna szemlélniök az emberiség tragédiájának megindulását. Az első nagy drámai feszültség azonban lassankint megoldódott; a szenvedélyeken az ész válik úrrá, az *à juger par le sentiment* korszaka lassankint mögöttünk marad s bár a népek véres tömegviadala tovább dühöng, nem tagadható, hogy bizonyos tekintetben már eljött a fogalmi behűtés, a *raisonner par principes* (Pascal) ideje is. A nemzetek most nem ócsárolják egymást, a csatatereken megtanulták egymást becsülni; otthon maradt gondolkodóinknak egy időre megbénult ítélőképessége pedig visszatérőben van, a háborúval szemben való állásfoglalásuk már nem merül ki a másik nemzet műveltségi erejének lebecsülésében, hanem elvszerű, objektív alakot kezd öltetni: nem ez a háború, hanem a háború áll előttük.

Amikor a következőkben az elmúlt másfél esztendőnek a háborúra vonatkozó filozófálását óhajtjuk ismertetni, több nehézséggel kell megküzdenünk. Először is, minthogy nemcsak hadi, de szellemi blokádnál is állunk, kénytelenek vagyunk jobbára csak a német filozófiai irodalom termékeire szorítkozni. Másrészt pedig nincsen még kellő történeti távlatunk; csak ha az idevágó gondolatsorok fejlődését végigtekinthetjük, lehet majd jobb szemmértékünk a lényeges iránt. Ennélfogva feladatunkul inkább a háború filozófiai problémáinak csoportosítását, bizonyos kiemelkedő szempontok szerint való elrendezését tűzzük ki.

¹ G. Simmel: Bergson und der deutsche «Zynismus». Internat. Monatschr. 9. évf. 197—201. l.

I.

A háború filozófiájának problémaköre elsősorban a *háború és az erkölcs* fogalmainak viszonyára vonatkozik. Minden állam érzi, hogy a háború olyasvalami, amiért mentegőznie kell s ezért mindegyik fél a másikra hárítja az érette való felelősséget, a háborút rákényszerítettnek minősíti s a benne való részvételt erkölcsi motívumokkal (a semlegesség megsértése, a kultúra megvédése a barbárság ellen, a fejedelemgyilkosság megbüntetése, a szövetség hűsége) igyekszik indokolni. A háború erkölcsi értékének vagy értéktelenségének, jogosságának vagy jogtalanságának, az erkölcsi értékekhez való viszonyának kérdései azonban egészen más természetű problémák, mint a háborúnak a gazdasági viszonyokra, közlekedésre, iparra, közéletre stb. való kihatásának kérdései. Amíg ugyanis a háborúnak az utóbbiakhoz való viszonya történetileg korok szerint változik, addig az a kérdés, vajjon mennyiben erkölcsös vagy erkölcstelen, jogos vagy jogtalan a háború *általában*, az *etikának* örök spekulatív, a tapasztalati feltételektől független elvi kérdése marad.

E kérdésnek általánosságban való tárgyalása azonban azzal a veszedelemmel fenyeget, hogy semmitmondóvá, az egyes esetre alkalmazhatatlanná válik. Ezt tapasztaljuk a mostani háborús etikai irodalomban is. *Külpe* szerint pl. a szükséges és igazságos háború két állam legmélyebb életérdekeinek kiengesztelhetetlen ellentétén alapszik s egyik államtól a másikra rá van kényszerítve.¹ Viszont *M. Scheler* a rákényszerítettség jegyét kevés figyelemben részesítve, az igazságos és szükséges háború kritériumait egyrészt csak a háborúval eldönthető súlyos politikai helyzetben, másrészt a háborúnak a nép igazi közakarata által való helyeslésében állapítja meg.² Azonban, ha ezek közül a kritériumok közül

¹ *O. Külpe*: Die Ethik und der Krieg. 1915.

² *M. Scheler*: Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. 1915. 155. l.

bármelyiket is alkalmazzuk, mindkét fél háborúját szükségosnak és igazságosnak kell a legtöbb esetben minősítenünk. Mindkét fél ugyanis az életérdekek ellentétét kiegyenlíthetetlennek és oly súlyosnak minősítheti és érezheti, hogy csak háborúval dönthető el; mindkét nemzet közakarattal, a helyes jog és a rákényszerítettség tudatában mehet harcba. Ugyancsak ilyen rugalmas általánosságban mozog a támadó- és védőháború fogalma. Vajjon el lehet-e dönteni, hogy melyik a voltaképeni támadó fél? Egyik a másik hatalmától félve készül a harcra; a legtöbb nagy háborúban mindegyik fél magát tekinti a megtámadottnak; pusztán a támadás időpontja nem döntheti el a kérdést, mert lehetséges, hogy a másik fél csak időt akar nyerni a jobban fölkészült támadásra és csak ezért válik háborúja védelmi jellegűvé.

A háborús etikai irodalom vizsgálata arról győz meg bennünket, hogy azoknak az érveknek száma, melyek Herakleitostól kezdve a háború erkölcsi értéke mellett és ellen a XIX. század elejéig különösen Kantnál és Hegelnél, fölmerültek, a világháború alatt *egyetlen újjal sem gyarapodott*.¹ Legfeljebb a bizonyítékok terminológiája változott; amit pl. Hegel még a jobbik győzelmének nevezett, Darwin után a fejlődésképesek fennmaradásának hívják. A német gondolkodók túlnyomó része Hegel gondolataira emlékeztetve, a háború erkölcsi jogosultságát, különösen áldásos pszichológiai hatása alapján, igazolni próbálja.² Habár az ethika és a háború viszonyának *in abstracto* való vizsgálatát tűzik ki céljokul, gondolatmenetük fénye önkénytelenül is minduntalan a mai állapotokra és eseményekre vetődik. Ezen világítás mellett a háttérben voltakép a német

¹ V. ö. ezeknek az érveknek történeti összefoglalására nézve *H. Gomperz* tanulságos munkáját: *Philosophie des Krieges in Umrissen*. 1915. 30–109.

² Szinte kivételszámba megy *G. Mehlis* munkálata (*Der Sinn des Krieges*. Logos. 1915. V. köt. 252–267.), melynek az a végső eredménye, hogy a háború a kultúra ellensége és semmiféle érték alapján sem igazolható.

nemzet mai küzdelmének ethikai igazolása tűnik élénk.¹ A háború értékes pszichológiai hatásai alapján iparkodnak a háborút az ethikával pozitív viszonyba hozni. Amint a vihar a légkör félelmetes feszültségét megoldja s a szikkadt földet fölfrissíti, épen úgy az «igazságos» háború megszabadítja a lelkeket a túrhetetlen feszültség terhétől s nagy, lelkesítő feladatok szabad szolgálatába állítja őket; egységes érzelmet és akaratot teremt a nemzet fiaiban, rendkívül felfokozza a szolidaritás érzelmét, elfelejteti velük kicsinyes gondjait és viszályait. A háború kimenetele továbbá a jelzett gondolkodók szerint az állam egészségének és teljesítőképességének mértéke. A háború eredménye egy «ethikai causalitásnak» engedelmessé válik (Külpe), mely szerint azt aratjuk, amit vetettünk. A történeti fejlődés mélyebb értelmébe vetett hit a háborút, mint a fejlődés megvalósulásának szükségképi és jogosult eszközét tekinti s a nem csupán egy hadviselő állam érdekében történő világtörténeti esemény méltóságát kölcsönzi neki. Egy háború ethikai megítélése szempontjából ugyanis nem jelentéktelen az a körülmény, vajjon a reakényszerített háború oly népet vagy kultúrát fenyeget-e, melynek védelme és fennmaradása az emberiség érdekében áll? A népek küzdenek egymással, hogy az őket megillető helyet foglalják el a történeti élet porondján. Amint ezt a történeti *examen rigorosum*-ot kiállják, győznek vagy pusztulnak. Ez adja meg a háború ethikai megítélésének történeti alapját. A háború eszerint kegyetlen, de jogos kiválasztási folyamat, mely a legderékabbnak adja a győzelmet. Sőt ilyen szempontból némely gondolkodó még a támadó háborút is jogosultnak tartja. A fejlődési szükségképiség ugyanis egy feltörekvő állammal kardot rántathat, hogy azokat a történeti akadályokat eltávolítsa, amelyek békés úton el nem háríthatók. A gazdagabb és jelentősebb kultúra kerül ki győzelmesen a küzdelemből.

Meglepő, hogy a háború ilyen igazolásával épen a német

¹ Különösen feltűnő ez *M. Scheler* szellemes könyvében: *Der Genius des Kriegeres*. 1915.

gondolkodók túlnyomó részénél találkozunk; mert hisz Kant óta épen nekik köszönhető elsősorban mind egyetemesebbé való elismerése azon álláspont helyességének, mely a tényeket és az értékeket, a történeti-pszichológiai és a normatív szempontot egymástól élesen elkülöníti. Hogy a háború erkölcsös, éthikailag igazolt-e vagy sem, ezt a kérdést egyedül a végső értékek rendszeréhez való viszonya döntheti el s nem az a körülmény, hogy sikeres-e vagy sem. A nemzetek cselekedetének erkölcsi értéke fölött nem lehet a sikeré a döntő szó. A siker pragmatiztikus morálja a világtörténelem erkölcsi (s nem causalis) ítéleteiben sem lehet a tiszta ethikai álláspont; a siker, melyet a történetben valamely nép háborúja felmutat, nem elégséges kritériuma a hatalmi igény erkölcsi érvényének. Az ethika álláspontján nem ismerhetjük illetékesnek a történet «igazságosság szerint» osztó hatalmát. A háború erkölcsösségének kérdése érték kérdés, *quaestio iuris*, melyet a történelem sem tud soha *quaestio facti*-vá változtatni. A háborúnak, mint kollektív cselekedetnek erkölcsi helyességét vagy helytelenségét egyáltalában nem érintik bizonyos pszichológiai tények sem, mint a háború lelki melléktermékei (a szolidaritás érzelmének hihetetlen fokozódása, egységes akarat kialakulása stb.).¹

Ha elfogadnók az evolúciós ethikának a háborúra vonatkozó álláspontját, hogy a háború jogos kiválasztó folyamat, mely mindig a legderekabbnak adja a győzelmet, akkor ezzel együtt azt is állítanók, hogy már azáltal, hogy valami megtörténik, eo ipso értékessé és erkölcsileg igazolttá válik, vagyis a cselekedetek causalis rendje födi az erkölcsi értékrációk rendjét. Más szóval: az emberi cselekedetek sikeres véghezvitelében, bármily motivumból jöttek is létre, eo ipso benne rejlik erkölcsi öngazolásuk is, magában a sikeres tényben

¹ Egyébként ezeknek a főképp háború clején föllépő, de erősségükben átlag hamar vesztő érzelmeknek értékét nagyrészt paralizálja bizonyos negatív indulatoknak (kapzsiság, nyereszkesedési vágy, fényűzés) a háborúval járó hirtelen megnövekedése.

béne van az értékkritérium is. Ide vezet Hegelnek Schillertől kölcsönzött történetfilozófiai mottója: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*¹

Ugyancsak a tény- és értékkérdés összezavarása tapasztalható a háborús irodalomban az *örök béke* kérdésére vonatkozólag. Más probléma ugyanis az, hogy mik az örök békének az emberi természetben rejlő pszichológiai akadályai s az örök béke mennyiben valósítható meg s más kérdés az, vajjon az örök béke, mint erkölcsi ideál mennyiben igazolható. Az utóbbi értékkérdés eldöntése nem veheti figyelembe az ontológiai megvalósulhatóság feltételeit; az utóbbiaknak mai hiányából még nem szabad következtetnünk magának az ideálnak helytelenségére. Valamint egy tétel logikai tartalma, mint igazság, érvényes azon pszichológiai mozzanattól függetlenül, hogy elgondolja-e valaki vagy sem: hasonlóképp az etikai érték is magában érvényes tekintet nélkül arra, vajjon egyes korok, nemzetek vagy az egész emberiség megvalósították-e vagy sem. A helytelen gondolkodás, mint pszichológiai folyamat nem rontja le az igazságot, az továbbra is érvényes marad: épúgy a helytelen cselekvés, a háború, a népek véres küzdelme, távolról sem érinti az örök béke eszményének etikai értékességét.

II.

A háború számos elmékedés tárgyává tette a *kultúra* fogalmát. A háború elején sokan pesszimiztikusan kérdezték: vajjon a civilizáció nem pusztá álarc-e s a kultúra nem a hatalmi ösztönnek csak raffináltabb s annál kegyetlenebb eszköze-e? vajjon nincs-e igaza a materializmusnak, mely az élet legmagasabb formáiban is csak a legalacsonyabb ösztönezők külső átalakulását látja? Az egyik harcoló fél a háború jogcímét abban keresi, hogy az európai kultúra megvédésére ragadott fegyvert a germán barbárság ellen. A németek viszont a civilizáció és a kultúra fogalmának finom

¹ Hegel's Werke. VIII. 428.

megkülönböztetésével válaszolnak és a francia meg az angol műveltség elemzése alapján azt iparkodnak kimutatni, hogy ez a műveltség inkább csak civilizáció, de nem kultúra,¹ vagy legjobb esetben is csak formai, de nem tartalmi kultúra.² K. Joël szerint a civilizáció csak kicsiszoltság, általános pallérozottság, mely az embereket egyformákká teszi; olyan, mint a szappan és kesztyű: tisztít, de nem táplál, befödi a természetet, de nem fejleszti. Ellenben a kultúra a természet formálása. A civilizáció a *civis*-ből származik, a városi együttlétből s védelemből; a kultúra ellenben az *agri cultura*-ban gyökerezik, tehát a növények nevelésében és tenyésztésében. A civilizáció falakat épít és védelmez, a kultúra nevel és ápol; a civilizáció szelidít, a kultúra ösztönöz és fölfelé visz; a civilizáció fékez és visszatart; a kultúra alkot és tenyészt; a civilizáció koncentrálni s társadalmilag egyformává tesz, a kultúra egyénileg differenciál és emel; a civilizáció kívülről, mechanikusan szabályoz, a kultúra belülről, organikusan fejleszt, belső sajátságokból alakul ki. Innen van, hogy a szellemnek, a szívnek beszélhetünk kultúrájáról (mint Cícero: *cultura animi*), de nem a civilizációjáról; innen van, hogy az individualizáló szellemi tudományokat egyesek kultúra-tudományoknak hívják az egyetemesítő szellemi tudományokkal szemben; innen érthető, hogy J. Burckhardt a renaissance *kultúráját*, míg Guizot a francia *civilizáció* történetét írta meg. A civilizáció és kultúra szavakat mégis mint szinonímákat használjuk, mert egymást kiegészítik. A civilizáció megszelidíti s szabályozza az embereket, a kultúra viszont a belső szabadságot táplálja és neveli. A kultúra klasszikus népe a görög, a civilizációé a római.

Jöelnek ez a megkülönböztetése azonban a civilizáció és a kultúra szavak történeti jelentésfejlődésének nem felel meg. A XVI. században először használt civilizáció szó később W. v. Humboldt-nál épen a Joël-értelemben vett kultúrát,

¹ K. Joël: Neue Weltkultur. 1915.

² R. Eucken: Der Zwiespalt der Kulturen. Internat. Monatsschrift. 1915. 483. t. lk.

vagyis a népek humanizálódását, a belsőre irányuló folyamatát jelenti; Guizot is a civilizáció történetén főképp a társadalmi szervezet változásainak s a vallási mozgalmaknak történetét érti. Buckle is az angol civilizáció történetében a *szellemi* haladás fejlődését akarta megírni. Jöel értelmezésével épen szöges ellentétben a németek közül is számosan kultúrában az embernek a természet fölött való uralmát, civilizáción pedig az önmagán, elemi ösztönein való uralmát érti: Civilisation bedeutet mehr einen inneren, Kultur mehr einen äusseren Prozess. (*P. Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1897. 254.*). Az angolok önkényesnek tartják a németeknek azt a szóhasználatát, mely szerint a civilizáció inkább az anyagi, a kultúra pedig a szellemi javakra vonatkozik.¹

A háborús kultúra-filozófia a háborút a nemzeti kultúrák próbakövének iparkodik kimutatni. Itt is a szelekció gondolata érvényesül: a háború a kultúrák nagy értékmérője, a jobb, az igazabb kultúra győzedelmeskedik.² A német fenyegetve látja a világot az angol merkantilisztikus, indusztriálisztikus és technikai kultúrától; viszont az angol és francia a germán militarisztikus kultúrában világkultúrává emelkedését törekszik állítólag küzdelmével megakadályozni. Minden harcban álló nemzet a maga nemzeti műveltségét tartja igazi kultúrában s a győzelem biztosítékának. Részben ebben kereshetjük az okát annak, hogy a háború alatt nagyon fel lendült a *nemzeti kultúrák összehasonlító pszichológiai elemzése*. A harcoló felek vizsgálják egymás nemzeti lelkét, gondolkodási módját, eszejárását, műveltségének formáit, nem azért, hogy egymást megértsék, hanem hogy saját kultúrájuk felsőbbségét bizonyítsák. Sohasem vált annyira tudatossá, mint ma, a kultúrában nemzeti, egy népközösség eredeti saját-ságaiban s történeti hagyományaiban gyökerező természete. Szinte kezdenek elfeledkezni arról, hogy nincs oly nemzet

¹ V. ö. *German Culture*. Edited by Prof. W. P. Paterson. 1915. Előszó. VII. 1.

² R. Seeberg: *Krieg und Kulturfortschritt*. 1915. 26.

kultúra, mely teljesen autochton volna, mely ne más nemzettel való érintkezésből és kölcsönhatásból származott volna. Háttérbe vonult az a gondolat, hogy a kultúrának, mint az emberiség közös nagy feladatának szempontjából a nemzetek is csak egyéniségek, melyek a többi hasonló egyéniségekkel együtt működnek s hogy amit a nemzeti kultúra alkot, az az emberiség egyetemes és közös kultúrai javává válik.

A világháborúnak ellenséges érzülettől és gyűlölettől izzó kora épen nem alkalmas ideje a nemzetek lelkének, kultúrájukban megnyilvánuló sajátos ethosuknak objektív elemzésére. A háborús filozófiai irodalomnak mégis elsősorban ilyen irányú *ethno-pszichológiai* jelleme van. Fájdalom, az ellenség nemzeti sajátságainak és kultúrájának ócsárlása — ha esetleg tudattalanul is — erősebb indítéknak bizonyult, mint az igazság higgadt keresése, mely számot vet a vizsgálat szubjektív feltételeivel is. Hogy az idegen nemzeti szellem elfogulatlan elemzése úgyszólván lehetetlen akkor, ha e nemzet fiaival élet-halál harcot vívunk, legélesebben *Boutroux* példája igazolja. Közvetlenül a háború kitörése előtt, 1914. május 16-ikán a berlini egyetemen tartott előadásában úgy jellemzi a német szellemet, mint amelyben az idealizmus és a realizmus harmónikusan egyesül. A német filozófia, költészet és zene elemzése alapján a német szellem alapsajátságának azt találja, hogy az *egész* mindenség eszméje felé irányul, az *Idee des Ganzen* felé tör. A rész csak az egész által válik érthetővé, csak az egészben, általa kap életet, cselekvést, létezését. Az az egész mindenség azonban, melyet a német szellem elgondol, nem jelenvaló befejezett teljesség, mozdulatlan összesség, hanem végtelen fejlődés, mely a minimális létből kiindulva, a maximális és tökéletes lét felé törekszik. A cselekvés a kezdete, folyamata és vége az általános létnek. Az a lét, mely ilyenképen fejlődik, az a leggazdagabb, legértelmesebb, a mindenség nevére legméltóbb létező a szellem: *der Geist*. Azonban a szellemnek titokzatos, de legfőbb törvénye, hogy megvalósulván, látzólagos ellentétévé, anyaggá kell válnia. Így az Egész Min-

denség magában foglalja az anyagot és a szellemet egyaránt, a rosszat úgy, mint a jót, a szenvedést úgy, mint az örömet, a tagadást úgy, mint az állítást, sőt a nemlétet is úgy, mint a létezést magát. Amit ellentétesnek tapasztalunk, az a valóságban összetartozó; a létezés törvénye végtelenül fölülmulja logikánk törvényeit. Boutroux a német gondolkodásnak ezt a jellemzését a német konkrét életben is igazolva találta. Német szempontból a kollektív élet az emberi lét normális alakja. Ösztönszerűen mindenki részét alkotja egy közösségnek s vele egyetemben gondolkodik, érez és cselekszik. *Ên*, a hősnek ajkán, azt jelenti, hogy: mi mindannyian; összeolvad annak a közösségnek egységes és állandó öntudatával, melyet szolgál. Innen érthető egyszersmind a munkafelosztás és speciálizálódás német elve. Az egyének csak úgy van valódi értéke, ha speciális készségre tesz szert. De azért nem vesz el az egyén a közösségben. A német gondolkodók szerint a közös életben való részvételben kell azt a belső autonómiát keresni, melyet szabadságnak nevezünk. *Freiheit heisst Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen*. De a lélek nemcsak bizonyos közösséggel, de magával az egész mindenséggel összefüggőnek érzi magát. A német lélekben van valami misztikus vonás, a végtelen után való törekvés, mely tisztult vallásos életében is megnyilatkozik. A német szellem után a franciát is jellemezve, Boutroux arra a végső eredményre jut, hogy a kettő kiegészíti egymást; ezért szükségesnek tartja, hogy egymást tanulmányozzák s egymásba behatoljanak. — Ez a tanulmány 1914 novemberében jelent meg.¹ De ugyanaz a Boutroux, aki finom analízise alapján oly nemes lendülettel és lelkesedéssel óhajtotta a francia és a német szellem egymáshoz való közeledését, már a *Revue des Deux Mondes* 1914. okt. 15.-i füzetében² a német tudósokat

¹ *La Pensée allemande et la pensée française*. Revue Politique Internationale. Szept.—okt. füzet.

² *L'Allemagne et la Guerre*. Revue des Deux Mondes. 1914. okt. 15. Sőt a *Figaro* 1915. máj. 9. számában a német tudomány teljes értéktelenségét iparkodik bizonyítani egyrészt egy katonadal-gyűjteménnyel,

általában ízléstelenséggel, durvasággal vádolja, specializmusra való hajlandóságukat gúnyolja, viselkedésüket a vademberéhez hasonlítja; Fichteben semmi egyebet nem lát, mint a külföld ócsárlóját; a «Deutschland, Deutschland über alles» énekekkel bizonyítgatja a németek imperialisztikus programját s világhódító szándékaik nyílt bevallását. Sőt a német filozófiai szellem is egy-két hónap alatt teljesen más világításban tűnik fel előtte: a német szerint, kinek szellemében még májusban az idealizmus és realizmus oly szerencsésen egyesült, a jó most már csak pusztá eszme, absztrakció, az igazán teremtő a rossz, a német gondolkodás axiómája: «Le mal est bon, et le bien est mauvais».

Az angol gondolkodók általában sokkal tárgyilagosabbak a német filozófia megítélésében. *A. D. Lindsay*, oxfordi tanár pl. éppen a német filozófiát tartja a legértékesebb és legjellemzőbb szellemi kincsnek, mellyel a németség az emberiség közös szellemi javát gyarapította.¹ A német géniusznek különösen metafizikai rendszeralkotó hajlandóságát emeli ki. Ez két tulajdonság együttlétét követeli, melyek a németeknél különösen megtalálhatók. A metafizika ugyanis elsősorban a dolgoknak, mint egésznek elgondolására törekszik; ezért az emberi tudás egész mezejének áttekintésével kezdődik. Ez pedig türelmes belemélyedést és mérhetetlen szorgalmat tételez föl, melyben a német sohasem multható felül. A metafizika azonban másrészt nem pusztán az adatok áttekintése vagy krónikája, hanem ezek látszólagos különféleségén túl törekszik jutni s titkos értelmükig hatolni. Ez bizonyos merészséget és a gondolkodás mélységét követeli, vagy legalább is a gondolat erejébe vetett naiv hitet; mindez pedig igazi német sajátság. Ugyanaz a nemzet száraz

melyben ilyen vers van: «Wir sind die Meister aller Welt In allen ernsten Dingen», másrészt La Fontaine egyik versének egy német fordítótól való helytelen értelmezésével.

¹ *German Culture*. The contribution of the Germans to knowledge, literature, art and life. Edited by Prof. W. P. Paterson of Edinburgh University 1915. A német filozófiáról szóló részt ebbe a gyűjteményes munkába *A. D. Lindsay* írta. 34–64 l.

adathalmazokat és romantikus tündérmeséket alkotott. Az angol filozófia inkább a természettudománnyal, a német a költészettel rokon. A német, ha egy filozófusról van szó, azt kérdezi, hogy milyen a *világ-szemlélete* (Weltanschauung); mi angolok azonban — mondja Lindsay — csak Shelley, Wordsworth, Browning, G. Meredith világszemlélete után kérdezősködhetünk; de értelmetlenség volna Locke-nak, Hume-nak, vagy Bentham-nek «wordl vision»-je felől tudakozódni. Innen van, hogy a nagy angol költőknek több a rokonságuk a német, semmint az angol filozófusokkal, amint ezt bőven kimutatja Coleridge-nek Biographia Literaria-ja. Csak Németország tudott igazán romantikus filozófiát teremteni, mert a német filozófusok a világot saját személyiségükön keresztül interpretálják. Kantot nem tartja Lindsay tipikus német gondolkodónak, mert megvan ugyan benne a német szisztematikus szellem, de hiányzik belőle a még jellemzőbb német vonás: a *Schwärmerei*. Amilyen egyoldaluan fogja fel Lindsay Kantot, megfélekedve a gyakorlati ész s az ítéleterő bírálatának ragyogó helyeiről, melyeken a XIX. század elején a romantikus filozófia fölépült, épen oly könnyen végez a XIX. század második felének német filozófiájával. Ebben csak a filozófia történetére vonatkozó kutatásokat s a kísérleti módszerű pszichológiát látja. A német filozófiai géniuszt kimerültnek mutatja be. «Nincsen az újabb német filozófusok között — úgymond — egy sem, aki összehasonlítható volna a teremtő gondolat szempontjából Bergsonnal s Hegel filozófiájának leggyümölcsözőbb fejlődése sem Németországból indul ki, hanem Itáliából, Croce munkáiból». (61. l.) Egyébként maga is elismeri zárószavaiban, hogy «we are perhaps in more danger of being blind to their great qualities, their thoroughness and their daring of thought, wick have made German philosophy a powerful instrument of inspiration and illumination».

A többi angol gondolkodó is a német filozófia fejlődését Hegellel lezártnak tekinti s a Hegel utáni filozófiát mindmáig a nagy német idealizmus ellen való naturalisztikus visszahatásnak tekinti. Amilyen objektivek a 19. század

közepéig, épen olyan szeszélyesek és irányzatosak a mai német filozófiának értékelésében. Nem akarják észrevenni a nagy német ideáлизmus hagyományait a mai német kultúrában: tipikus német gondolkodóként csak Haeckel és Nietzsche áll előttük.¹

Természetes, hogy a világháború fegyverzaja közepett a németek sem elfogulatlan bírálói a francia és angol gondolkodásnak. *Wundt* elég higgadtan, bár többször egyoldalú értékeléssel vizsgálja a filozófiának, mint a nemzeti kultúra egyik legfontosabb tényezőjének sajátos természetét az egyes nemzeteknél.² A francia filozófia tipikus képviselőjének Descartes-ot, az angolénak Locke-ot s a németének Leibnizet tartja, mert ezeknek volt hazájukban a legnagyobb népszerűségük s a gondolkodás későbbi fejlődésére legnagyobb hatásuk. *Wundt* tipizáló eljárása azonban figyelmen kívül hagy számos oly történeti tény, melyre előre felállított pszichografikus skémája nem alkalmazható. Az erkölcsstan utilitarisztikus természetét Th. Morus és H. Spencer példáján sokszor a durvaságba átesapó hangon jellemzi *Werner Sombart*;³ az angol *cant*-nek szellemes, de elfogult pszichológiai rajzát találjuk *M. Scheler*-nél.⁴ Nem választja szét a hazafias parainesis tiszteletreméltó feladatát a tudományétól

¹ L. pl. *J. H. Muirhead*: German philosophy and the war. Oxford. 1915. 17, 19. l. *F. M. Hueffer*: When blood is their argument. An analysis of prussian culture. 1915. 127—155. l.

² *W. Wundt*: Die Nationen und ihre Philosophie. 1915.

³ *Werner Sombart*: Händler und Helden. 1915. 9—35. l. Az angol kultúra szellemét találóan elemzi *M. Frischeisen—Köhler*: Das englische Gesicht. 1915. 11—59. l.

⁴ *Max Scheler*: Der Genius des Krieges. 1915. 385—441. «*Cant* ist die zu einem seelischen Habitus gewordene Kunst, alle Vortheile einzuheimen, die eine Verletzung sittlicher und moralischer Grundsätze zuweilen mit sich bringen kann, ohne doch dem peinigenden und die Tatkraft hemmenden Gefühle zu unterliegen, dass man diese Grundsätze verletzte. *Cant* — ist Lügenäquivalent mit gutem Gewissen.» Scheler az angol gondolkodás kategóriáinak táblázatát (!) úgy törekszik megállapítani, hogy felsorolja azokat a fogalmakat melyeknek más fogalmakkal való felszerelésére az angoloknak különös tendenciájuk van. Így föl szokták cse-

H. Cohennek a német szellem sajátosságáról szóló tanulmánya,¹ mely számos terméketlen és erőszakolt történeti kapcsolaton épül föl (amilyen pl. a görög és német világnézetnek N. von Kuesben nyilvánuló történeti folytonossága); a német szellemet külön jellemző sajátosságokat nem tudja éles világitásba s igazolt történeti háttérbe állítani. A háború hirtelen és előkészület nélkül kényszerítette rá a nemzeti és faji kérdés elemzését a filozófusokra: ezt a tanulságot vonhatjuk le a háborús nép-pszichológiai vizsgálatokból. A nagy nemzeti emóciók idején érthetően hiányzik belőlük a szigorú belső fegyelmezettség és logikai ellenőrés, mely béke idején a német tudományt oly előnyösen jellemezte. Így lett a háború filozófiája a filozófiák háborújává.

A francia, angol és német kultúra nemzeti alapsajátosságainak legragyogóbb jellemzése *K. Joël* munkája.² Mint aktuális érzelmi és gondolati körben mozgó mű természetszerűen ez sem mentes bizonyos értékelési egyoldalúságtól, különösen akkor, amidőn a német nemzeti szellemben látja a majdan kialakuló világkultúra elvét. Tipizálását azonban sokkal szélesebbkörű anyagból meríti, mint Wundt. A lelki transzpozíciónak, idegen kultúrákba való teljes történeti beleélésnek annyi finomságával és oly egyetemességével találkozunk Joëlnél, amilyent eddig csak Diltheynél tapasztaltunk. A nemzeti gondolkodásmódot főképp az *individualizmusra* és az *abszolutizmusra* való hajlandóság viszonyának szempontjából jellemzi. A *francia* szellem alapsajátossága az abszolutizmusra való hajlandóság. Ezzel ellentétesnek látszik a franciák forradalmi vonása. Azonban a forradalom is

réli a kultúrát a kényelemmel, a gondolkodást a számolással, az igazságot a ténnyel, az igaz világgépet a célszerű világgéppel, az észet az ekonomiával, az axiómát a definícióval, az alapot és következményt a szókással, a magyarázatot az osztályozással, a tudományos módszert az induktív módszerrel, a jót a haszonnal, a hűséget a szerződés betartásában tanúsított pontossággal, az erkölcsöt a joggal stb. (442—443. l.)

¹ *H. Cohen*: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. 1914.

² *K. Joël*: Neue Weltkultur. 1915.

csak új abszolút normát alkotott, nem a *liberté*, hanem az *égalité* győzött, amint később a francia szociálista és kommunista elméletekben is. Az *egyformaság* volt mindig a formának ebben az országában az uralkodó, mely az embert a stílusával azonosítja, mely a divat hatalmát kifejlesztette, mely történetfilozófiájában is oly élesen hangsúlyozta mindig az utánzásnak elvét, a milieunek befolyását s a tömeg pszichológiáját. Maga a forradalom is az egyformásítás és kiegyenlítés által végbevitt egyszerűsítés; a forradalom nem vezetett valóban demokráciához, hanem csak általánosította az arisztokráciát. Abszolisztikus vonás nyilvánul meg a forradalom matematizáló szellemében is. Páris abszolútizmusa az országot egy matematikus hidegségével osztotta szét departement-okra és arrondissement-okra. Matematikailag intézkedik a forradalom új tér- és időbeosztásával, új naptárával, mértékeivel és pénzeivel. A matematika, az abszolútisztikusan szabályozó, egyenlőségeknek alárendelő tudomány, melyet a régi keleti monarchiák ápoltak először, nem hiába kedvelt tudománya a franciáknak. Descartes, a francia filozófia megalapítója, a matematikát tette a tudományok mintájává és a világot mint a matematikai mechanika engedelmes országát vezette le. Ezzel a felfogással a XVIII. sz.-beli materializmus sem szakított, sőt fokozta s nemcsak az állatokat, hanem az embereket is gépeknek nyilvánította. És amint Laplace a világmechanizmust *egyetlen* matematikai formulából akarta kiszámítani, akként a XIX. század fő francia gondolkodója, A. Comte, a történelem számára is ilyen formulát keresett s még a legszellemibb tényeket is úgy akarta magyarázni, mint a gravitáció jelenségeit. A pozitívizmus megalapítója tagadta az egyén jogait, az egyént a humanitás vallása papságának föltétlen szellemi hatalma alá rendelte. Bizonyos mozgékony individualizmus azonban mindig élt a francia közéletben s épen ez teremtette meg Franciaországnak és kultúrájának problémáit. A francia a világ legimpulzívabb s így legradikálisabb és legváltozékonyabb nemzete. A klasszikus abszolútizmus népe a klasszikus forradalom népe lett s egyszerre hierarchikus és anarchikus,

dogmatikus és szkeptikus. Örökös ellentétben van önmagával s épen ezért a legérdekesebb a nemzetek között.

A román abszolutizmussal szemben a germán individualizmus a legélesebben az *angolban* jut kifejezésre. A boulevardok, foyerk, szalónok, table d'hôte-ok népével szemben, mely a történelmet a tömegekből, az utánzásból, a milieu-ből magyarázza, a csatornán túl ott van az a nemzet, melynek «a házam a váram» a jelszava, melynek tagjairól el lehet mondani: «minden angol egy sziget». Az angol hátratekintő nép, a nagy epikusok és hisztorikusok nemzete, általában az egymásutánnak, az időnek népe, mely előtt az idő pénz s amely szerint az idő az igazság anyja. A haladás népe, de nem a dramatikus változása, melyet a francia szeret, hanem olyan valóságos, nyugodt és lassú fejlődése, mint amilyen Lyell szerint Cuvier-vel ellentétben a föld fejlődése, vagy mint amilyen, Darwin és Spencer szerint az életé. Az absztrakt filozófiai irányokban is kifejezésre jut az angol individualizmus s a francia abszolutizmus. Az egyik Bacon-tól kezdve empirista, aki a természettel, mint valami angol kolóniával bánik, megfigyeli, hogy uralkodhassék rajta; aki az egyetemest, így az államot is, az egyesekből építi fel. A másik, a francia, racionalista, aki inkább felülről, az általánosból dedukálja az egyest, egyforma szkéma szerint szabályozza és stilizálja. Ez az ellentét nyilvánul meg már más alakban a középkori skolasztika pártjaiban: az angol franciskánusoktól győzelemre vitt nominalizmusban és a Párisban triumfáló realizmusban, mely az általánosnak az egyes fölött való hatalmát emeli trónra. Mindezek csak más nevei az individualizmus és abszolutizmus folyton visszatérő ellentéteinek. Az angol individualizmus kultúráját teremtett; a kultúrájának ugyanis szabadságra van szüksége, mert az egyénből nő ki. Ez a kultúra azonban megállott. A pusztá individualizmus ugyanis oda juttat, hogy a kultúra külsőszerűvé válik. A pusztá individualizmus egoizmust teremt, mely lelkileg üres és csak testi javakat törekszik fokozni, a ruházatban, sportban, kényelemben és gazdagságban megnyilvánulni. A pusztá individualizmus alapján csak atletikai és

higiénikus, technikai és ekonómiai kultúra fejlődhetett ki, melyben Európának Anglia a mestere. Merő egocentrikus álláspontján a környező világ bizonyos *tárgyakra* redukálódik — s itt is ellentétben van az angol a franciával, aki mindig társaságban, más *személyek* tükrében érzi és látja magát. A francia egoizmus épen ezért könnyen hiúsággá, az angol göggé fajul: amaz dicsőség és tisztelet, emez hatalom és vagyon után tör; amaz tetszést, visszhangot, utánzást, engedelmeséget, emez adót követel s bár jobban megveti alattvalóit, mégis több szabadságot enged nekik, mert semmit sem kíván személyüktől, hanem mindent csak a vagyonuktól. Az angolnak technikailag fölfegyverzett egoizmusa az individualizmust a teljes tudatosságig fokozza és a versenyt a manchesterizmusig élesíti ki. Az érvényesülés gyakorlati eszközének a körülményekhez s a természethez való külső alkalmazkodást tartja Bacontól Darwinig, míg végül Spencer magát az életet is csak mint külső alkalmazkodást határozza meg. Az alkalmazkodás békés eszköze elsősorban a kereskedelem, a paktum, mely a saját hasznot a más érdeke fölé helyezi. Bentham «a legtöbb ember legnagyobb boldogsága» elvével a régi angol utilitarizmust szocializálta, a kereskedést morállá s a morált kereskedéssé tette.

A germán individualizmus a *németségben* mélyebbé és kultúrát termőbbé vált. A belső szabadság vágyából, a szellem egyéni önuralmából kiált Luther: «Hier stehe ich; ich kann nicht anders», ebből hirdeti Kant az ember erkölcsi autonómiáját, ennek alapján érzi a német misztikus, hogy én-jében az egész istenség lobban fel, innen érthető, hogy Fichte az én-ből vezeti le a világot, mely Schopenhauer számára «az én képzetem». A német szellemnek azonban ez az én-jellege teljesen távol áll attól az egoizmustól, mely fényleni és élvezni vagy birtokolni és uralkodni akar. Ez a legnagyobb individualizmus egyszersmind a legmélyebb abszolutizmus, ez a legnagyobb szabadság a legnagyobb megkötöttség. A német legforróbb én-vágya sem válik román személykultusszá. Bár az én-t teszi életcentrummá, mégis az embert emeli trónra, azt az embert, akít másutt a fel-

világosodott Petrarca és Macchiavelli, Montaigne és Charron, Laroche Foucauld és La Bruyère, Hobbes és Hume annyira önzőnek, hiúnak és gyöngének találtak. A német misztikus azonban nem mint személyt emeli föl az embert, hanem mint egy dolognak és pedig a legfőbb dolognak hordozóját, mint az «isten edényét». Embereszményét nem találja a dicsőségben, mint a renaissance románja, sem a hatalomban, mint Bacon, hanem az Istennel való benső egyesülésben. Így abszolutista mint a francia s egyszersmind individualista, mint az angol, mert önmagában, saját egyéniségében hordozza az abszolútumot, melyet az angol nem akar meglátni és melyet a román magán kívül lát. A német filozófia mindig az individualizmus és abszolutizmus, az erő és a rend, a szabadság és a törvény, az önuralom és az odaadó szolgálat egységére, kiegyenlítésére törekedett. A németeknek gondolkodókká kellett válniok («Volk der Denker»), mert szívükben ellenmondó ideálok élnek. És a német gondolkodásnak a maga eszményi elvét az ellentétek egységében kellett megtalálnia. Már az első német gondolkodónak, N. von Kues-nek alaptana az összes ellentéteknek Istenben való egysége; J. Böhme a jót és a rosszat törekszik világharmóniává egyesíteni; Leibniz életterve a vallások kibékítése; Kant filozófiája a racionalizmus és empirizmus kiegyenlítése; az ellentétek fölött való uralkodás, ezek szintézisének elve még jobban diadalmaskodik Fichte-ben, Schelling-ben, Hegel-ben és Herbart-ban. Ha az angol a tézis népe s a francia az antitézisé, akkor a német a szintézis nemzete, mely kiegyenlítést keresett mindig az angol individualizmus és a francia abszolutizmus, az angol empirizmus és a francia racionalizmus között. A kívülről való mechanisztikus világmagyarázattal szemben, melyben a francia és angol szellem, Descartes és Bacon megegyezett, a német gondolkodás a belülről való, az organikus magyarázatot állítja. Előtte a belső nem holt pont, melyre a később hasznosítható tapasztalások rávitetnek, mint Locke üres lélektáblája vagy Condillac ember-szobra, sem valami üres átmenet, melyben az én Hume, Comte és Taine szerint eltűnik, hanem eleven

forráspont, teremtő erő, melyé Leibniz a merev szubstanciát átváltoztatta, teremtő akarat, melynek hatalmát a *philosophus teutonicus* óta annyi német gondolkodó hirdeti. Dinamizmus és voluntarizmus a specifikus német gondolkodásmód a mechanizáló materializmussal és racionalizmussal szemben, a szabadság filozófiája a külső okok és szabályok kényszerével szemben, az élőnek, az organikusnak filozófiája a holttal, a mechanikussal szemben, valóban a *fejlesztésnek*, a belülről való kibontakozásnak filozófiája, amint ezt már az első német gondolkodó, Cusanus, hirdette. Az organikus elv, a fejlődésnek, az egységnek és tagoltságnak elve, melynek erejénél fogva él a makrokozmosz a mikrokozmoszban s megfordítva, a német gondolkodás legmélyebb értelme és magja a misztikában és Cusanusnál, Leibniznél és Kantnál, Fichténél és Hegelnél, Schellingnél és Schopenhauernél. Az individuális és az abszolút egysége, az egyes és az általános kiegyenlítése Leibniznél természetet, Kantnál ismerést, Fichténél morált, Schellingnél művészetet, Schlegelművészetnél vallást, Hegelnél történetet jelent. Egység a sokféleségben és sokféleség az egységben, azaz a *harmónia* az eszménye, örök tárgya a német gondolkodásnak, német életnek és német művészetnek. A német szellem világhivatása éppen a kiegyenlítési törekvésében rejlik, a német zene harmóniáján, a német filozófia szintézisén, a népek szövetségén alapszik. A német szellem univerzalizmusa az új világkultúra egyedül lehetséges elve.

Egy nemzet kollektív lelkének kultúrájában való megnyilvánulása sokkal bonyolultabb természetű, semhogy erőszak nélkül egyetlen tipikus vonással volna jellemezhető, ha mindjárt ennek a vonásnak oly sok mellékága is van, mint az individualizmusnak és az abszolutizmusnak. Az utóbbi fontos típusalkotó szempont, de magában véve nem elégséges. Joël a francia psziche döntő jellemvonásának az abszolutizmust tartja; de kénytelen bevallani, hogy a francia lélekben emellett mindig élt bizonyos mozgékony individualizmus, mely szembeszállott az egységes formával, a szilárd stílussal, az egyetlen kényszerrel. Igen vitatható,

vajjon a merev angol konzervativizmus nem tekinthető-e Joël értelmében joggal abszolutizmusnak? Erőszakolt továbbá a fejlődésnek angol mechanikus és német organikus felfogása. Mellőzve azt a történeti tényt, hogy a biológiai evolúció fogalma eredetileg a francia «abszolutisztikus» szellemnek koncepciója (Lamarck), tagadhatatlan, hogy Darwin és Spencer az *organikus* fejlődés elméletét állították fel, melyben a mechanisztikus mozzanat mégis csak másodrendű. Azonfelül a mechanikai materialisztikus szellem nem tekinthető a francia gondolkodók kizárólagos sajátjának: a 18. századbeli francia materializmusnak megvan egy századdal később a németeknél a történeti pendantja. Utóvégre a mai Haeckel is csak német gondolkodó. A szellemes tipizálás sikere érdekében Joël figyelmen kívül hagy számos oly történeti tényt, mely a megrajzolt típus érvényének egyetemességét erősen csökkentené. Így hallgat az angol Berkeleyről, aki küzd a mechanisztikus «óras elmélet» ellen, másrészt épúgy idealista, akár csak a legelvontabb német Ich-Philosoph és épúgy hirdeti, hogy a lélek akarata (the soul is the will) s a gondolkodás is akarás, mint egy modern német voluntarista; hallgat *Ruskin*ről, ki egész életét annak szentelte, hogy az egyoldalúan technikai angol kultúrát esztétikáivá emelje. Joël jellemzésében a miszticizmus a németeknél erény, a franciáknál bűn, amott individualizmus, itt abszolutizmus (v. ö. 20. l.). Amikor Descartes kétségeinek megoldása után Loretóba megy hálát adni, vagy amikor Malebranche és Pascal e két nagy matematikus (tehát a «racionalista» abszolutizmus képviselői) a miszticizmus gondolatkörében pihennek meg, miért ne tekinthetnők e tényeket «kiegyenlítésnek» olyan értelemben, mint amelyet Joël a német gondolkodóknál hangsúlyoz? Pascal épúgy tekinthető az individualizmus filozófusának, mert erősen kikel a tekintélyek ellen a tudomány terén, s az egyéni lelkiismeret, a szív jogát hirdeti, mint az abszolutizmus gondolkodójának, mert osztozik Descartes mechanisztikus felfogásában. Nehezen volna összeegyeztethető a Joël-féle francia abszolutisztikus típussal Rousseau-nak szinte féktelen individualizmusa; Joël akként,

oldja fel az ellenmondást, hogy Rousseauról említést sem tesz. Úgy jár el, mint Wundt, aki hogy igazolhassa meglepő állítását, mely szerint Descartes óta Franciaországnak nincsen igazán nagy filozófusa (einen wirklich grossen Philosophen hat es (Frankreich) nach Descartes nicht mehr hervorgebracht), Rousseau-t svájci származása miatt egyszerűen kiiktatja a francia gondolkodók sorából. Igaz, hogy a a típus-alkotás mindig kiválasztó eljárás, mert a típus csak ideális forma, melyhez sokféle lehetséges fokban közeledő formák gondolhatók. A szelekció azonban nem jelentheti a típussal ellenkező adatok egyszerű el mellőzését.

A nemzeti lélekre és kultúrára vonatkozó sok elmélkedés közül még csak egyet emelünk ki. Hogy a mai háborúban mindkét fél az igazi kultúra védelmét kisajátítja, annak okát *R. Eucken* a kultúra két különböző fogalmában keresi.¹ A francia az *ő forma-kultúrája* alapján nem érti meg s lenézi a német *tartalom-kultúrát*, mely a formát sokszor elhanyagolja. A francia kultúra főfeladata abban áll, hogy az emberi cselekvést és viselkedést bizonyos formába öntse és ezzel a puszta természet durvaságából kiemelje s az egész életet megfinomítsa. Ez tűnik elő főképp a külső társalgás és érintkezés alakításából, udvarias szokások kifejlődéséből, általában az élet bizonyos bájából. Ez a formai vonás még a szellemi alkotásban is érvényesül. A forma-kultúrának mindenesetre megvan bizonyos fokig a joga és jelentősége; az az előnye is van, hogy könnyen érthető és szélesebb köröknek hozzáférhető, az egyeseket szorosan összetartja, az érzésnek és törekvésnek bizonyos közösséget létesíti, sajátos egységes szellemi légkört teremt. Eucken fonák dolognak tartja, hogy a németek sokszor a forma jelentőségét lebecsülik, sőt ebben a mélységnek vagy a kedélyességnek bizonyítékát látják. Innen érthető, hogy az idegenek saját formai mértékükkel mérve, lelki fensőbbbségüket érzik és hirdetik. Azonban a puszta forma-kultúra minden simaságával és

¹ *R. Eucken*: Der Zwiespalt der Kulturen. Internat. Monatsschr. 1915. 483.

ragyogásával sem védi meg az életet a belső elszegényedéstől és lelki ürességtől, nem tud neki tartalmat és értelmet adni. A németnek az a sajátossága, hogy a tartalomhoz, az értelemhez ragaszkodik s ez teszi számára az életet nehéz problémává. A tartalomhoz ugyanis csak úgy jut, hogy a lelket és a világot egymással viszonyba hozza, ellentéteiket legyőzni törekszik, egyszersmind a valóság egészét saját birtokává, saját életévé iparkodik átváltoztatni. A német bensőség nem vonul vissza félnéken a világtól, hanem azt egészen magába akarja olvasztani; így sajátos életfolyamat jó létre, mellyel szemben minden pusztá formakultúra alárendeltnek és mellékesnek látszik. A német tartalomkultúra hatalmas benső mozgékonyssággal van telve, magában foglalja az ember küzdelmét a végtelenséggel, melyet szellemi ereje által igyekszik megragadni. Csak olyan emberekre kell gondolnunk, mint Luther és Kant, Goethe és Beethoven, hogy szemléletesen álljon szemünk előtt, miképen gazdagította a német törekvés az élet szellemi tartalmát, az adott világgal szemben milyen lényegesen újat alkotott önmagából. Azon tartalmi kultúra felé való haladás nélkül, melyet a németiség képvisel, az emberiség szellemi törekvése minden mélyebb értelmét elveszti s teljesen üressé válik. Az egész emberiség üdve szempontjából kívánatos, hogy a mostani világháború azzal végződjék, hogy a tartalomkultúra az őt megillető helyet foglalhassa el s ezzel az emberiséget a különben fenyegető ellaposodástól megmentse. Ilyen értelemben a világháború voltaképen küzdelem az igazi kultúráért, *Kulturkampf* a szónak magasabb értelmében, mint amelyet az eddigi nyelvhasználat kölcsönzött neki. Eucken tehát a kultúra fogalmából törekszik igazolni a német szellem jogos imperializmusát, épenúgy, mint Joël a német nemzeti lélek sajátosságaiból a népek összehasonlító karakterológiája alapján igazolja a német világkultúrát. Ez a végső célzat mindkettőjük gondolatainak hatalmas lendületet és szubjektív meggyőződési erőt kölcsönöz ugyan, de mindenütt érezteti velünk, hogy itt nem hidegen elemző gondolkodók tárgyilagosságával, hanem a nemzeti öntudat nemes páto-

szával állunk szemben, mely a kultúrának olyan értékeit is a német génusz alkotásának minősíti, melyek általában a modern emberi kultúra termékei.¹ Egy azonban bizonyos: soha egy nemzetnél sem kapcsolódott össze oly világosan a *történelem* és a *tudatosság*, egy nemzetnél sem lépett fel oly tisztán e kettő szintézise, a *fejlődés tudatossága*, mint ma a németeknél. Ez egyik legértékesebb eredménye nemzeti önellkük multja és pszichológiai alkata vizsgálatának, melyre a háború földrengése indította őket.

A német gondolkodók egy része azonban nem áll meg annál a gondolatnál, hogy a német nemzeti kultúra megvédésének kötelességéből igazolja erkölcsileg a mai háborút, hanem e gondolatot egyetemesítve, *általában* szükségképi ellenmondást lát a nemzeti kultúra szabad kifejlesztése és az örök béke eszméje között.² Pedig az örök béke hívei épen a kultúra fejlődésére építik az örök béke megvalósulásának lehetőségét. Attól az időtől kezdve, amikor az emberek kulturái érdekeik közösségének tudatára jutottak, merült fel a remény, hogy a hullák és romok tömegein keresztül az emberiséget csak végső eszményeinek közössége juttathatja igaz békéhez s hogy csak a közös feladatok megoldására hivatott nemzetközi élet jövőendő erősödése vezethet a háború megakadályozásához. Ez a *kulturái pacifizmus* a nemzetközi szervezeteket tartja a legfontosabb eszközöknek a

¹ Nagyon figyelemre méltó *Eucken*-nek egy másik tanulmánya (Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes, 1915.), melyben finoman jellemzi egyrészt a német lélek és kultúra bensőségét, másrészt munka-akaratát. Megoldani törekszik azt a történelmi paradoxont, hogy míg a XIX. század elején a németek Európának gondolatokban elmélyedő «indusai», a század végén már mint találékony «amerikai faj» szerepelnek Európában. Találónan jellemzi a német idealizmus alkotó és etnikai jellegét, melynek eszménye: a világot megmunkáló tett, die weltgestaltende Tat. Az emberiség mai átalakuló kultúrendszerében a németség fejezi ki a legenergiusabban az elmélyedő, de pozitive alkotó személyiség életteljes típusát.

² L. M. *Frischeisen-Köhler*: Das Problem des ewigen Friedens. 1915. 20—36. l.

háborúk korlátozására, sőt megszüntetésére. A nemzetközi munka- és érdekközösség ezen *racionalisztikus* eszményével szemben mind több gondolkodó kezdi hangsúlyozni az igazi, tényleges életközösségeknek, elsősorban a *nemzetnek* nem-racionalisztikus, hanem a származás, nyelv, hagyomány stb. közösségén nyugvó természetét, mely a szívből táplálkozva, egész másként köti össze az embereket, mint a tiszta racionalisztikus érdekkapcsolat. Csak a nemzeti közösségekben s nem a nemzetköziben folyik a valóságos történeti élet folyama. A nemzeti közösség, s nem az egyének, a kultúrának eredeti teremtmői. Ez a teremtés pedig elsősorban nem az észből, hanem a kedélyből származik. Ezért van a nemzeti kultúrának sajátos, lényegében különyszerű és utánozhatatlan természete. Csak a kultúra racionális elemei vesztik el nemzeti jellegüket. Pythagoras tétele minden korra és országban érvényes; az eke, a fegyverek, az ábécé, a telegráf az egész földön elterjedtek; ha azonban többről van szó, mint racionális igazságokról és gépekről, ha eszményi és személyes javak forognak szóban, akkor már nem maradnak ezek ugyanazok, amik voltak, mihelyt az élet eredeti folyamából kiszakítatnak; ekkor elvesztik eredetiségüket és elevenségüket, a lélek meghal bennük s ha más népnél más korban újra föltámad, az már nem ugyanaz a lélek. A felvilágosodás százada azt hitte, hogy valamennyi életrendnek természetes, azaz ésszerű és egyetemes szabályozása lehetséges, vagyis ésszerű vallás, ésszerű jog, ésszerű nevelés, melynek minden emberre nézve egyformán kötelezőnek kell lennie. Mindez hiábavaló reménynek bizonyult a francia forradalom viharaiban s a modern nemzeti tudat fejlődésében. A történeti nemzeti élet erősebb volt, mint az ész. Minden eleven kultúra történetileg egyéni és nemzeti. A nemzetközi kultúra a maga szervezeteivel csak kifelé folytatja azon viszonyok rendszerét, melyek az egyes népekben az ő belső, természetes egységük szilárd alapján fejlődtek ki. Azonban amennyire nem pótolhatja egy mesterséges nemzetközi segédnyelv az egyes nemzeti nyelveket, époly kevésbé állhat meg magában a nemzetközi kultúra

a maga szervezetével, mivel életet és tartalmat csak a nemzeti kultúráktól nyerhet.

Ha tehát — így folytatódik ez a gondolatmenet — a kultúrának és a háborúnak igazi viszonyát vizsgáljuk s kérdezzük, vajjon a kultúra fejlődése a jövő háborúk veszedelmét korlátozhatja-e, akkor nem a nemzetközi kultúrát kell figyelembe vennünk, amely csak levezetett jelenség, hanem a nemzeti, a történeti népeknél kialakult kultúrát. Erre nézve pedig az a viszony a döntő szempont, amely közte s az állami szervezet, az állam mint hatalmi rendszer között fennáll. Az állam egy önmagán nyugvó, kívülről senkitől sem függő akarat, mely a legfőbb fizikai hatalom birtokában tagjainak cselekvését szabályozza s a békés állapotot köztük kényszereszközeivel fenntartja. Legfőbb fizikai hatalmát az állam azonban nemcsak a belső békés állapot fenntartására s a külső ellenség távoltartására használja fel, hanem, amint a történet mutatja, minden állami egységben szervezett nép expanzióra való törekvést is mutat. Maga a kultúra is elsősorban hódítás, a természet legyűrése. Az embert mindig előre kergeti a hódítás akarata. De ez nemcsak a kultúra technikai és gazdasági oldalára vonatkozik, mely lassankint az egész földgömbre kiterjed, hanem az eszmék is hódítani törekuszenek: a vallási és nemzeti eszményeknek is hatalmas hajtóerejük van, mely, amint a történetből látjuk, félelmetes tömegeket mozdíthat meg. A legnagyobb műveltségű népek is versenyeznek, egymást sakkban tartják. Természetes erejüknek emelkedését vagy sülyedését elsősorban békés kultúrai munkájuk határozza meg. A békés verseny csak nagyítja a nemzetek egyenlőtlenségét s az állami akarat expanzív hatalmát növeli és irányítja. A békés kultúrai munkának minden sikeres lépése új politikai igényt támaszt. A nemzeti kultúráknak ez a versenye és egymás fölé kerekedése örökös motívum a nemzetek állandó háborús előkészületére. Minden nemzet a békés munka által elért állását meg akarja védelmezni az idegen hatalmi igény ellen. Minden nemzeti kultúrának szükségképi következménye a hatalom-állam, a

fizikai hatalomnak az ő kezébe való összepontosítása, oly eszközök fölött való rendelkezés, melyekkel a belső jog- és békerendet fönn lehet tartani s a kultúra fejlődését kifelé biztosítani. Ez egyszersmind magára a kultúrára is bizonyos fokig visszahat. Az állandó hadi készenlét követelménye a békés idők munkáját is erősen befolyásolja. A technikának, iparnak, gazdaságnak, közlekedésnek, nevelésnek, tudománynak mind megvan a maga kapcsolata a lehető háborúval. A hadi előkészület a kultúra fejlődésének egyik hajtóereje. A kultúra nemcsak a szabad, békés idő teremtménye, hanem a haza biztosításának és megvédésének szükségletében is gyökerezik. Ahol az állami hatalom elernyedtt, ott a kultúra is az élettől való elidegenedés, a világtól való visszavonulás, egy befelé fordult quietizmus vonását öltötte magára.

A német gondolkodók nagyobb része, legerősebb hangsúllyal Frischeisen-Köhler (i. m. 36. l.), a háborúnak a nemzeti kultúrára való jótékony hatását s viszont a háborúnak a nemzeti kultúrák összeütközéséből való keletkezését hirdeti. Eszerint azokat az életközösségeket, melyek a történeti fejlődés igazi hordozói, a háború foruálja erős akarati egységekké, melyek lehetővé teszik a nemzeti kultúrák kifejlődését. A hadi előkészület maguknak ezeknek a kultúráknak feladatait bizonyos fokig meghatározza; a háború maga pedig a jövő kultúra alapjait rakja le, a népeket új fejlődési irányba állítja. Épen ezért arra a kérdésre, vajjon a kultúra fejlődése a jövőben a háború megszüntetésére fog-e vezetni, nehezen lehet igennel válaszolni. Ennek a fejlődésnek ugyanis egyik formája épen a háború. Amíg nemzeti kultúrák lesznek, melyek fejlődnek, háborúk is lesznek, melyekben amazok erői mérkőznek s melyekben hatalmi igényük fölött döntés történik. A nemzetközi szervezeteknek semmiféle megerősödése sem tud ezen lényegében változtatni. A nemzetközi szervezetek ugyanis több nép közös érdekeinek megértésén alapulnak; azonban az, ami a népeket megkülönbözteti, épen az ő sajátos természetük, egyéni eleven életük: ez kultúrájuknak sajátos teremtő forrása, mely önmagáért mindig hajlandó kardot rántani,

hogy a fenyegető veszedelmet elhárítsa vagy a maga fejlődése számára új utat vágjon.

Az itt ismertetett gondolatmenet a nemzeti kultúra expanzív természetéből vezeti le a háborút s ennek alapján tagadja az örök béke lehetőségét, melynek megvalósulását viszont a békemozgalom egyik iránya, az ú. n. kultúr-pacifizmus, épen a kultúra fejlődésétől várja. Ez a probléma azonban szerintünk mint ténykérdés pusztán spekulatív aligha dönthető el. Az emberiség története sok tekintetben útbaigazít, megmutatja esetleg a fejlődés irányát, de exakt jóslásokra épen nem jogosít fel. Az emberiség lelke oly csodálatosan gazdag és fejlődésképes, hogy haladása végeláthatatlan. Nincs jogunk eleve tagadni oly korszak lehetőségét, melyben a nemzeti kultúrák és az egyetemes emberi kultúra harmóniája a valóságban biztosítja majd azt az örök békét, mely manapság még csak messzefekvő s megközelíteni való eszményként ragyog előttünk. A háború nem vak szükségképiség; az emberi ész és akarat készíti elő és vezeti. Lehetséges, hogy ugyanez a célokat kitűző ész és akarat a kedély szükségleteit a maga szuverénitása alá helyezve, módot talál a háború elkerülésére is.

III.

A kultúra fogalma a legbensőbbben összeszövődik az *állam* fogalmával. Amint a kultúra fogalmára, akként az államéra is a háború különös mértékben fokalizálta a figyelmet és sokféle irányú elmélkedés középpontjába emelte. Amikor ugyanis a háború kitört, egyszerre számos társadalmi jelenséget, melyek csak elvont fogalmi vizsgálódásunk tárgyai voltak, közvetlenül éltünk át s ezek sokkal mélyebben nyomultak lelkünkbe, mint a rájuk vonatkozó sokféle történeti, statisztikai s egyéb objektív vizsgálatok. Így a társadalmi egésznek és ez egész egyes tagjainak kölcsönhatását majdnem szemléletesen figyelhettük meg. Ennek a kölcsönhatásnak egyik legérdekesebb jelensége volt a modern individualizmus elszigetelő és antiszociális természetének hirtelen

eltünése. A nemzetnek, mint szellemi öszszszemélynek realitását közvetlenül ismertük fel. Békében a «nemzet» tagjai számára inkább szimbolikus fogalom, semmint szemléletes, átélt valami, inkább bonyolult együtteség és viszony, semmint valóságos kollektív személy. A háborúban egyszerre megszűnt a szellemi világ egyoldalú atomisztikus látásának csalódása s előttünk állott Európa minden részében a nemzet mint makroszkópikus valóság a maga energikus életteljességében.¹ Ez természetesen nem tekinthető új jelenségnek, különösen a nemzeti tudatnak a XIX. században Európa-szerte való felébredése óta. Új hatalmában mutatkozott azonban az *állam* eszméje, különösen ott, ahol a nemzet és állam nem födi egymást.

Béke idején az államot csak mint sorozóbizottságot, adóhivatalt, rendőri hatalmat ismerjük, mely személyes szabadságunkat korlátozza; a jogrendet biztosító, a köznevelést szervező s egyéb pozitív tulajdonságaira nem igen gondolunk. A háború kitérőse után az addig láthatatlan állam konkrét elevenségben, megfogható valóságban áll előttünk; az ő nagy én-je, az állam-én az egyéni én-eket egyszerre magába olvasztja, egy hatalmas és hirtelen szociális integráció megy végbe, mely Aristotelest igazolja: az állam bizonyos értelemben előbbi, mint az egyén. Az állam antik eszméje elevenedik föl.² Az állam elsősorban hatalmi szervezet s ez a tulajdonsága lép a háborúban is leginkább előtérbe. Az állam első és legfőbb kötelessége hatalmát és tekintélyét kifelé és befelé megvédelmezni. Minthogy ez a hatalmi szervezet emellett jogállam is, mely a jogrendet biztosítja, jóléti állam is, mely az egészségügyről és a társadalmi biztosításról gondoskodik, végül kultúrállam is, mely az oktatásügyet, a tudomány és művészet ápolását vezeti: természetszerű, hogy a háború, mely mindezeket a

¹ L. ezen élmények elemzését *Alexander Bernát*: A háború filozófiájáról. 1915.

² V. ö. *A. Menzel*: Die Psychologie des Staats. Wien. 1915. 5–7. *W. Jerusalem*: Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. 1915. 8–13.

tevékenységeket a legközvetlenebbül befolyásolja, nagy csoport államfilozófiai kérdést, vagy ha a társadalom filozófiáját általában szociológiának nevezzük, igen sok *szociológiai* problémát vetett fel vagy tett aktuálissá.

Számos összehasonlítás tárgyává lett a háborúban levő állam jogrendje s a szocialista állam képzelt jogrendje: vajjon a szocialista állam a mai államtól csak fokozatilag különbözik-e? vajjon a szocializmus nem egyéb-e, mint az állameszmének átvitele a gazdasági és a társadalmi életre? Az állam már a békében is mind mélyebben nyúlt bele a gazdasági rendbe, a magántulajdon régi merev fogalmát a közösség érdekében mindjobban szűkítette, polgáraitól a szociális célú adókkal, munkásvédelmi törvényekkel stb. mindinkább szociális magatartást követelt, szóval a szociális jogrend alapjait megvetette. A háború alatt az állam a jogrendet még több szociális elemmel telíti meg. Az államra óriási feladat hárul a hadsereg eltartása és a lakosság élelmének biztosítása folytán; ezért szinte korlátlan rendelkezési jogokat érvényesít, a kereslet és kínálat viszonyát, a fogyasztás módját szabályozza; mint központi hatalom a maga kezébe koncentrálja az összes gazdasági erőket. Sokan ebben a háborús államban a szocialista társadalmi rend megvalósulását látják s elfeledkezve arról, hogy a magántulajdonrendszer elvben most is érvényes maradt s hogy így a gazdasági és jogrend történeti fejlődésének folytonosságát a háború csak látszólag szakította meg. Az állam háborús szocializmusának gyökerei voltaképen már a modern békés állam szocializáló s lehetőleg mindent a közösségre való tekintettel szabályozó tendenciáiban gyökerezik. A háborúnak mindenesetre egyik legnagyobb társadalomfilozófiai tanulsága az a tény, hogy a termelésnek és a javak eloszlásának központi regulázása a valóságban lehetségesnek bizonyult.

Nem térünk ki bővebben a háború alkalmából felvetődött társadalomfilozófiai problémáknak és ezek irodalmának ismertetésére. Annyira benne vagyunk még a háború okozta társadalmi átalakulásokban, hogy ezeknek egyete-

mes szempontból való vizsgálata ma még lehetetlen; az idevágó kérdések csak a háború után bekövetkező változásokkal együttesen lesznek tárgyalhatók. E kérdéseknek a gazdasági életre való egyoldalú korlátozása azonban már ma is szembeszökő. Ezt tapasztaljuk *W. Jerusalemn*ek könyvében is,¹ aki a háborúnak és a modern kultúrának viszonyát tárgyalva, az ekonómiai szempontot állítja homloktérbe. Értékes normatív fogalmat alkot azonban Jerusalemben az emberi méltóság analógiájára szerkesztett *állami méltóság* (Staatenwürde) fogalmában. Ez nem azonos az állam becsületének fogalmával. Az egyes ember becsülete s az államé is a tiszteleten, a mások előtt való tekintélyen alapul. Ez a tekintély az állami életben elsősorban attól a hatalomtól függ, mellyel az állam rendelkezik. Ily értelemben a becsület alig egyéb, mint az állam hatalmának más állam részéről való elismerése. Az állami méltóság ellenben nem mások véleményétől függ, hanem azokban az erkölcsi követelményekben áll, melyeket az állam *önmagával* szemben állít föl; ezt pedig az az értékbecslés, melyet az állam a szomszédos államok részéről tapasztal, nem érinti. Az állam méltósága erkölcsi autonómiájának kifejezése, a belső szuverenitásnak egy neme. Ilyen erkölcsi követelményt természetesen csak olyan állam állíthat föl önmagával szemben, melynek polgáraiban az erkölcsi tudat igen fejlett; ma még nem minden állam eléggé érett az állami méltóság követelményére. Ha Itália pl. nagy területet hódított volna ebben a háborúban, hatalma s így külső tekintélye s becsülete fokozódott volna. Méltósága azonban hitszegése miatt a leg súlyosabban csorbult, mert nem követelte magától azt, amit a szövetségi hűség követelt tőle. Nem tarthat igényt az állam méltóságára, a nép és az állam nem érett meg erre a követelményre. Az, amit mi Amerikától követelünk, az állam méltósága. Amerika a háborúban gazdagodott, a betűszerinti nemzetközi jogot nem sértette meg. Tekintélyét,

¹ *W. Jerusalem: Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. 1915. 35. sk. lk.*

hatalmát s így külső becsületét a pártoskodó fegyverszálítás nem érintette. Az állami méltóság posztulatuma iránt azonban hiányzik az amerikai népnek s államnak érzéke. Panekonomikus világnézete ilyen magaslatra nem engedte feljutni. Jerusalemben kimutatni törekszik, hogy az állam méltóságának követelménye szervesen nő ki az emberiség erkölcsi fejlődéséből. A háború az állam hatalmát rendkívül megnövelte, bárcsak az állami méltóság tudatát is fokozná és erősítené. Akkor a világtörténet nemcsak a szabadság tudatában, hanem az állami méltóság tudatában való haladást is jelentené. Jerusalemben fejtegetéseiben mintha Hegelnek, a *preussischer Staatsphilosoph*nak gondolatai találtak volna késői visszhangra, ki szerint az állam az öntudatos erkölcsi szubstancia (*die selbstbewusste sittliche Substanz*), másrészt a láthatóvá vált népszellem.

IV.

A háború vihara közepett a nemzet természetszerűen olyan gondolkodójának kultuszát ápolja, akinek filozófiája a nemzet igazi sajátosságait tükrözi, akinek egyénisége a nemzetet történetileg szimbolizálja, aki a nemzet harcát ennek kultúrája alapján etikailag igazolja, akinek filozófiája épen az élet-halálharcához szükséges akarat, erő és hatalom fogalma körül összpontosul, aki a nemzeti államnak mint egésznek eszményét minden egyéni fölé emeli. Ilyen gondolkodója a németeknek elsősorban *Fichte*. Ennek az igazán absztrakt gondolkodónak idealizmusa nemcsak korában, hanem ma is a legelevenebb és leghatásosabb élethatalomnak bizonyult. A neo-fichtianizmusnak már a háború előtt is a német filozófia számos vezéregyénisége a képviselője. A háború a figyelmet még erősebben a nagy német felszabadítási harcok filozófusa felé fordította, kinek gondolkodása az aktivitás és belső szabadság után törekvő, az akaratot a legtöbbször becsülő személyiség kifejezése. A tettnek ebben a heroikus korszakában új erőre kap annak a gondolkodónak tisztelete, aki szerint az első nem a lét,

hanem a tett, a cselekvés; aki a «gyakorlati ész» primátusát vitte végig a legkövetkezetesebben; aki nemzetének a legválságosabb időkben, midőn a megszálló francia csapatok trombitahangja sokszor túlharsogta szónoki szavát, a legenergikusabban hirdette az erkölcs útján történő nemzeti föltámadást, melynek legfontosabb feltétele a nemzet önjelében való abszolút bizalom, a nemzet sajátosságainak lehető kifejlesztése a külfölddel szemben («Deutschheit»); aki éppen ezért német nemzeti nevelést («deutsche Nationalerziehung»), szilárd, meg nem tántorodó akaratra való nevelést követelt, mert az akarat az ember főgyökere (Grundwurzel des Menschen selbst); aki gondolkodásának idealisztikus elvontsága dacára a legélesebben látó reális politikus volt, mert már a XIX. század elején a németiségnek porosz hegemónia alatt való egyesülését, a birodalom egységét emlegette, melynek megteremtésére Ausztriát nem tartotta alkalmasnak, minthogy olasz tartományai és balkáni terjeszkedése miatt nem-német konfliktusokba keveredhetik. Ilyen nemzeti filozófusok csak a németeknek van; az angoloknál vagy a franciáknál hasonló nemzeti gondolkodónak háborús renaissanceát hiába keressük.

Azok a német filozófusok, akik a háború kitörése után nemzeti parainesisekben tárták fel a háborútól kiváltott gondolataikat, az éppen száz évvel azelőtt elhunyt Fichtére hivatkozva igazolták erkölcsileg a háborút. Így Wundt Fichtének az «gazságos háború fogalmáról» szóló beszédét aktualizálta,¹ A. Riehl pedig főképp Fichtének a népháborúra vonatkozó gondolatát emelte ki a fejedelmek szeszély-háborújával szemben.² A mai német háborús filozófia az *aktivizmus* nemzeti filozófusát eleveníti meg Fichtében, ki szerint a német filozófia a külföldével szemben legyen a «teremtő gondolkodás» filozófiája, ne higgyen a mozdulatlan

¹ W. Wundt: Über den wahrhaften Krieg. 1914.

² A. Riehl: 1813 — Fichte — 1914. Deutsche Reden in schwerer Zeit. 1914. 14. l. V. ö. még Fr. Medicus: Die Kulturbedeutung des deutschen Volkes. 1915. H. Reinecke-Bloch: Fichte und der deutsche Geist. 1914. H. Scholz: Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens. 1915.

létben, hanem mindenütt, ahol mások holt tömeget vesznek észre, életet és fejlődést lásson. Ezt a filozófiát nevezte Fichte az élet filozófiájának, míg a külföldit, melynek elve a tapasztalás és a haszon, a halál filozófiájának bélyegezte. A *Deutschheit* Fichte értelmében nemcsak faji fogalom, hanem elsősorban a német autochton kultúra fogalma, feladat, melynek megvalósítását nemzete elé tűzte. Fichte, aki 1795-ben Kantnak az örök békéről írt munkáját lelkesen magasztalta, másfél évtized múlva, mikor a németiség életét, önállóságát és kultráját veszélyben látta, a háborút idealizmusának egész erejével és dialektikájával elvileg is igazolni törekedett. A mai Németország filozófusaiból is Fichte pátosza tör ki, de már nem a németiség fönmaradásáért, hanem a német világkultúráért. Fichte kultuszának gyökerei emellett társadalomfilozófiai nézeteiből is táplálkoznak. A jövő államtól ugyanis két ősjogot követel a polgárok számára: a munkára és a megélhetésre való jogot: «az államban nincsen helyük sem a henyélőknek, sem a szükségét szenvedőknek». Fichte alkotja meg először a modern szociális állam fogalmát. Az államnak nemcsak az a feladata, hogy a magántulajdont és a keresetet biztosítsa, hanem magának is tulajdonosnak, termelőnek és gyárosnak kell lennie, hogy a rá háruló fokozott feladatok teljesítésére szolgáló eszközök fölött rendelkezessék és így a gazdasági életbe belenyúlhasson. Fichte állam-tervezetében mind megtalálhatjuk a későbbi szocialisztikus elméletek lényeges vonásait. A békés időkben a szociális törvényhozás, a mostani háborús időkben pedig a javaknak, a termelésnek és fogyasztásnak állami szabályozása a Fichte-féle állameszme felé való közeledést jelent.

Olyan gondolkodó, aki mindenben az *észszerű* fejlődést keresi, a háborúval mint legnagyobb értelmetlenséggel, borzasztó irracionális hatalommal szemben tanácstalanul áll; hiába próbálja, mint a világnak és életnek annyi sok más jelenségét, észszerűen magyarázni s ennek a világtragédiának mélyebb értelmét és problémáját az ész alapján megoldani. Aki azonban a világ lényegét nem az észben, hanem az *akaratban* keresi, az könnyebben találja meg az

utat a háború lényegéhez. Sőt még könnyebben, ha a világ és élet lényegét nem a léthez való akaratban (*Wille zum Dasein*) látja, mint Schopenhauer, hanem a *hatalomra való akaratban*, a *Wille zur Macht*-ban, mint *Nietzsche*. Szerinte sohasem a boldogság az ember igazi célja. A meglett ember nem boldogabb, mint a gyermek, a kultúrember nem boldogabb, mint a vadember. «Az ember — mondja Nietzsche — nem a boldogságra tör; ezt csak az angol teszi.» Emberi élet és törekvés a *hatalomra* való törekvés; az ember igazi lényege mindig valaminek legyőzni akarásában rejlik. Az egész világ az ember számára csak tárgy, melynek legyőzésében találjuk meg legbelsőbb kielégülésünket s teljesítjük sajátos kötelességünket. Fichte azért tartotta az anyagi világot szükségesnek, hogy rajta az ember az erkölcsi törvényt teljesíthesse; Nietzsche a világban csak annak lehetőségét látja, hogy rajta a hatalmi akaratot kipróbáljuk, fokozzuk és emeljük. S amint Kant szerint az ember szabadsága nem tény, hanem végtelen feladat, melyet az ember észszerű akarata elé tűz, akként Nietzsche szerint a formáló akarat, mely egységesen s szabadon hat a világra, megszerzendő valami, sőt a legfőbb kötelesség.

Minthogy Nietzsche gondolatköre az abszolút hatalmi akaratnak, a kiméletlen harcnak, a féktelen militarizmusnak filozófiája, a francia és angol gondolkodók — könnyűszerrel általánosítva — ezt a filozófiát a mai német szellem tükörképének tekintik és hirdetik. A németeknek — mondják — barbároknak *kell* lenniök, mert Nietzsche filozófiáját nemzeti filozófiájukká emelték; a császár imperializmusa, a német militarizmus nem egyéb, mint az emberfölötti ember, az *Übermensch* testet öltött elmélete; a székesegyházak lerombolása közvetve Nietzsche-nek s az ő *prussianisme moral*-jának munkája. Sőt az egyik angol gondolkodó az egész világháborút «nietzschei háborúnak» (*the Nietzschean war*) nevezi ¹ s úgy tünteti fel a német nép többségének jellemét,

¹ Ezeket a vádakát l. *Louis Bertrand: Nietzsche. Revue des deux mondes. 1914. dec. 15. sz. 727 sk. lk. 1915. jan. 1. sz. 174. sk. lk. E. Le-*

mintha már a háború előtt is Nietzsche tanai irányították volna viselkedését s mintha az egész német kultúrát az ő szelleme hatotta volna át.

A világháborúnak Nietzsche hatásából való levezetése azonban egészen alaptalan ráfogás. Nietzsche divatszzerű hatása a mult század kilencvenes éveiben elsősorban az ifjú költőknél, művészeknél, esztétáknál volt észlelhető, akikben mindenkor nagy individualizmusra való hajlandóság buzog s akiknek természetszerűen legnagyobb a fogékonysága a stílus, a dithyrambikus előadásmód bűvös ereje s újsága iránt. Az utolsó évtizedben Nietzsche-nek ez a kultusza is erősen aláhanyatlott. A németiség nem feledkezhetett el arról, hogy Nietzsche a legigazságtalanabb és a legkíméletlenebb kritikusa volt, aki mindig a franciákat, a román renaissance-ot, Napoleont bámulta, a francia művészi szenvedélyért s erkölcsi kultúráért rajongott, melyet «a rettentő germán északi szürkeségtől, fénytelen és vértelen fogalomkísértetek-től» féltett. Senki sem gúnyolta annyira s oly kegyetlenül a *niaiserie allemande*-ot, mint Nietzsche, ki szerint Kant egész etlikája a kategórikus imperativusz-szal való merev és erkölcsös tartuffeködés, egy vén moralista finom cselszövénye. A «nem-némethez való fordulást» már a derékség jelének tekintette; honfitársait alkoholistáknak, Schlafrock-Philisterek-nek, barbároknak nevezte; tagadta, hogy van német kultúra, sőt azt hirdette, hogy ahová Németország ér, ott vége a kultúrának.¹ Gyűlöletszülte vádaskodás tehát, ha most a franciák és angolok Nietzscht német *nemzeti* filozófusnak tüntetik fel. A német szakfilozófusok (O. Külpe,

roux: France et Allemagne. Les deux cultures. Paris. 1915. 34. l. *F. M. Hueffer*: When blood is their argument. An analysis of Prussian culture. 1915. 149. sk. lk. *J. H. Muirhead*: German philosophy and the war. 1915. 18. sk. lk.

¹ «Sie haben noch keine Kultur, aber sie können noch eine hervorbringen.» «Soweit Deutschland reicht, verdirbt es die Kultur.» Nietzsche's Werke. I. 3, 2. Leipzig. 1900. Menschliches, Allzumenschliches. II. 160. Jenseits von Gut u. Böse. 74., 204., 231. V. ö. *A. Dyroff*: Nietzsche und der deutsche Geist. Bonn. 1915. 34. l.

A. Riehl, R. Eucken, W. Windelband, E. v. Hartmann stb.) kezdettől fogva inkább költőnek, mint filozófusnak (többen Dichterphilosoph-nak) tekintették és sokszor önmaguknak ellentmondó, történetellenes konstrukcióit, erkölcsi nihilizmusát, kinyilatkoztatásszerű diktátori hangját, aforisztikus előadásmódját, szimbolisztikus homályát elítélték; maga a nemzet egyeteme pedig Nietzsche-t soha sem tekintette a magáénak.¹

A háború Nietzsche értékelésében azonban kétségkívül bizonyos változást idézett elő. A harcoló németység egy része előtt a harc filozófusa a kötelesség filozófusává kezd átalakulni s a nagy individualista, a radikális arisztokrata a közösség, az *állameszme* buzgó védelmezőjének és igazolójának kezd egyesek előtt feltűnni, kiből a német szellemnek az a férfias vonása nyilatkozik meg, mely a világ és élet centrumába Leibniztől kezdve Kanton, Fichtén, Schopenhaueren keresztül mindmáig az erőt és akaratot helyezi és így a német gondolkodásnak a német tettel való egységét fejezi ki. A háború Nietzsche-t egyesek előtt Fichte mellé állította, sőt némelyek, mint a kiméletlen küzdelem kötelességének csodászavú hirdetőjét, a harcoló ifjúság filozófusává szeretnék avatni.² Zsebkiadások készülnek belőle a táborbaszálló ifjúság számára, hogy heroikus optimizmusán lelkesedjék.³ Nietzsche-nek a háború alatt itt-ott felbukkanó új kultusza azonban távolról sem oly egyetemes, hogy igazolná azt a vádat, mely szerint Nietzsche *Wille zur Macht*-jában az új-német lélek vadsága tör elő, mely örökös fenyegetésével az európai militarizmust megteremtette s a mai háborút előidézte. Nem Nietzsche kultusza szülte a háborút, hanem éppen a háború tette aktuálisakká Nietzsche gondolatait.

¹ *Wundt* erőszakosan minősíti Nietzsche-t a német idealizmus folytatójának. *Die Nationen und ihre Philosophie*. Kröners Taschenausgabe. 1916. 122. l.

² Így *M. Braun*: *Fr. Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege*. 1915. V. ö. ellene *Dyhoff* i. m. 47.

³ *Nietzsche-Worte*. *Weggenossen in grosser Zeit*. Ausgewählt und eingeleitet von *H. Itschener*. Verl. Kröner. Leipzig. 1915.

A német szellem azonban ma, a világháború közepett sem tévedt Zarathustra varázskertjébe; Nietzsche-ben ma sem a merő individualistát és erkölesi nihilistát tiszteli, ki szerint az ember nem arra termett, hogy a jót akarja s az igazat kutassa (mert hisz a jó és gonosz, az igazság és hazugság az élet egyenrangú tényezői, sőt az önérdeket az élet szempontjából magasabb és jelentősebb érték illeti meg, mint az önzetlenséget) — hanem a lelki energia, a keménység, a megtántoríthatatlan kötelességtudat prófétáját.

A *militarismus* joggal keresheti a maga gondolkodóját Nietzsche-ben, ki a géniuszra vonatkozó példáit különösen arról a területről szereti venni, melyet tartalmilag nem becsül ugyan annyira, mint a szellemi kultúráét, de amely a Willensmensch természetét a leghívebben tükrözi: a hadi és politikai térről. Nagy Sándort, Cæsart, Napoleont, később Bismarckot is jóval gyakrabban idézi, mint Shakespeare-t vagy Goethét. A nagy hadverőknél és kormányzóknál az akarat hatalma jobban előtérbe lép, mint a művészeknél és filozófusoknál. Nietzsche olyan embert követel, aki a harcossajátságaival rendelkezik: nem tér ki a veszedelem elől, hanem örömet keresi, az élet minden próbáját keményen kiállja, az erőszak és csel minden eszközét felhasználja, pahaságot és csüggedést nem ismer, örömét leli a veszedelmekben, mert tudja, hogy a veszedelem erősebbé tesz, megacéloz, az élet nivóját emeli. «Ihr sagt, die Gute Sache sei es, die sogar den Krieg heiligt — ich sage euch, der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.» Csak a harcban erősödik meg az akarat annyira, hogy az életet műremekké tudja formálni, magasabbrendű életet teremtsen s erejének tudatára ébredjen: «Der grosse Neuordner und Schaffer des Lebens ist der Kampf, ist der Krieg.» A *háború* tehát előfeltétele az emberi nem azon legfelsőbb céljának, hogy megteremtse a felsőbbrendű embert, az emberfölötti embert, az Übermenschet. A harcoss géniusz a geniális erő legjellemzőbb formája: erőszakos és fortélyos, telve van intelligenciával és akaraterővel; feladatát csak akkor teljesítheti, ha ezreket, milliókat legyűr. Ez a harcoss géniusz azonban nem-

csak a háborút követeli meg, mint a hatalmi akarat abszolút feltételét, hanem az *államot* is, mert államszervezet nélkül lehetetlen volna az engedelmisség, a szigorú fegyelmen alapuló háború s így a háborús génius is. Az állam legbensőbb lényege az, ami minden élőé, mely fenn akarja magát tartani: az egységes, organikus hatalmi akarat. A radikálisan individualista Nietzsche tehát igazolja az államot, mert ebben a szervezett hatalmi akarat egyik tiszta formáját látja, mely a maga céljának erőszakkal is mindent alárendel. Az egész nemzet közös cselekvésének csak ebben a nagy korában kezdik észrevenni a német gondolkodók, kik Nietzschében csupán az individualizmus filozófusát látták, hogy ugyanez a Nietzsche egyszersmind a társadalmi *organizációnak* is theoretikusa, ki szerint az állam az emberi társadalom fenntartója, tehát az emberi kultúráé s ezzel egyszersmind a génius, az emberfölötti ember kifajzásának és nevelésének szükségképi feltétele és alapja is.¹ Minthogy a katonai génius csak a hatalmi akaraton nyugvó államból nőhet ki, nyilvánvaló az állam szükségessége a látszólagos individualizmusnak ebben a rendszerében. A katonai géniusnak rengeteg emberre van szüksége, mint hatalmi akarata legmozgékonyabb és legintelligensebb eszközeire. Az Übermensch, a genie az emberiség végső célja, az állam pedig ennek szükségképi eszköze; az állam a létra az emberfeletti emberhez.

Nietzsche filozófiájának militarisztikus alapvonása mellett különösen fajpszichológiai felfogása van összhangban a háborús idők érzületével. Jóllehet Nietzsche emberesszéményének, az Übermenschnek, mint szuverén egyénnek, kinek legfőbb sajátja az önzés, leginkább az angol faji típus felett volna meg, az angolokról mindig a legnagyobb megvetés hangján nyilatkozott. Az angolok — úgymond — nem filozófiai faj: Bacon neve a filozófiai szellem megtámadását jelenti, Hobbes, Hume és Locke a «filozófus» fogalmá-

¹ V. ö. *M. Brahn* i. m. 15. l. Brahn figyelmen kívül hagyja N.-nek az állameszmével teljesen ellenkező gondolatait. Pl. Zarathustra. II. 149

nak lealacsonyítását és kisebbitését. Hume ellen szállt síkra Kant, Lockeról mondotta Schelling: je méprise Locke; az angolok «mechanikai» világbutítása elleni küzdelemben meggyeztek Hegel és Schopenhauer (nem szólva Goethéről), ez a két filozófiai testvérlángész, akik a német szellem két ellenkező pólusára törekedtek s «oly igazságtalanok voltak egymás iránt, ahogy csak testvérek lehetnek». Ebből a «filozófia-ellenes fajból» tisztas, de középszerű egyéneknek minősíti Darwint, J. St. Millt és H. Spencert, kik hasznosak, mert az igazi nagy szellemek nem alkalmasak holmi apró tények megállapítására, egybegyűjtésére és levezetésére: sőt ők, a kivételek, eleve hadilábon állanak a «szabályokkal». Nietzsche szerint nagyobb, titokzatosabb örvény tátong talán a tudás és cselekvés között, semmint gondolni szokták: lehet, hogy a nagyszabású tettek, az alkotás embere tudatlan, míg a Darwin-féle tudományos fölfedezésekre inkább szűk látókör, bizonyos szárazság és gondos szorgalom, röviden: valami angolos diszponál. Arra is figyelmeztet Nietzsche, hogy az angolok roppant középszerűsége egy ízben már óriási nyomást gyakorolt az európai szellemre: mert kétségtelen, hogy angol eredetű mindaz, amit «modern eszmék»-nek, vagy «a XVIII. század eszméinek», sőt «francia eszmék»-nek is neveznek, — vagyis mindaz, ami ellen a német szellem mélységes undorral szállott síkra. A franciák csupán majmolói és színészei voltak ez eszméknek, — de egyúttal a legderekabb harcosai és első nagy áldozatai is. De az európai *noblesse* — az érzés, ízlés, erkölcs nemessége Franciaország műve és legsajátosabb alkotása, az európai parasztság, a modern eszmék plebejizmusa pedig — Angliáé.¹

*

Még nem zajlott le a háború, sőt azt sem tudjuk, vajjon ebben a világeposzban nem tartunk-e újra csak a seregszámánál? Valójában még mindig nem a filozofálás, hanem a tett korszakában élünk. A tettnek az az idealizmusa, mely

¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. 252., 253., 254. pont.

hőseinkről felénk ragyog, még a béke idején kiformalódott világnézetben gyökeredzik. Ez a háború nemcsak a fegyvereknek harca, hanem az eszméknek, a világgal és étellel szemben való állásfoglalásoknak, a filozófiának is küzdelme. Az utolsó nagy háború eldöntését az iskolamestereknek tulajdonították, azaz az iskolamesterektől közvetített idealisztikus világnézetnek. Ha győzünk, győzelmünkben rész illeti meg a filozófiát is.

A háborús filozófia, melyet most a nemzeti lélek sokszor *philosophia militans*-szá keményít — mint szemlénkből látjuk — nagy s új egyetemes gondolatokat és irányokat még nem termelt. Ezt nem is várhatjuk tőle. Csak a háború után következhetnek be a reflexiónak, a nyugodt mérlegelésnek, a nagy átfogó szintéziseknek a kora. A görög filozófia virágzási ideje, Platon és Aristoteles, nem volna érthető a perzsa háborúk nélkül, s Hegel filozófiája sem a napoleoni háborúk nélkül.

A fegyverek győzelme egymagában még nem bizonyítja a nemzet lelki felsőbbségét ellenségeivel szemben. Erejének nemcsak az az ismertetőjele, hogy mikép harcolta végig a háborút, hanem az is, hogy mikép rendezkedik be új helyzetében, hogyan fog újra a békés munkához, a megváltozott feltételek között milyen új *feladatokat* tűz maga elé. A háború s a győzelem igazi jelentősége a kultúra számára épen *az új céloknak mint értékeszméknek kitűzésétől függ*. A magyar filozófia munkásaira a háború után elsősorban épen itt, a *kultúra filozófiája* területén, melynek gyakorlati megvalósítója a nemzeti kultúra politikája és pedagógiája, vár a legsürgősebb s legfontosabb, egyszersmind a legmagasztosabb feladat.



ERICH BECHER: NATURPHILOSOPHIE.

(Kultur der Gegenwart.)

Irta : Dr. ALEXANDER FERENC.

Nem olvastam még természetfilozófiáról írt művet, melynek bevezetésében a szerző mindenekelőtt a természetfilozófia jogosultságát kimerítően, szinte védőbeszédszerűen ne bizonyítgatta volna, megfelelni akarva létező és nem létező támadásokra. És nem olvastam még természetfilozófiáról írt két olyan művet, melyek a természetfilozófiának a feladatát és tárgyát megegyezően állapították volna meg. Még egy külsőség jellemzi a természetfilozófiáról írt műveket: a bevezetésnek néha ijesztő hosszúsága. A fizikus sohasem bizonyítgatja diszciplínájának jogosultságát és munkáinak elegáns rövidegű megnyitóiiban a programmfelírás: «ne beszéljünk sokat, hanem lássunk munkához».

Mindezekből azonban nem következik az, hogy a természetfilozófiának nincs jogosultsága, hogy tárgyát nem lehet meghatározni, hogy a hosszú bevezetések csak a tartalom ürességének a mentegetésére szolgálnak, hanem csak az, hogy jogosultsága — vagy ezt az értelemzavaró kifejezést elhagyva — kulturális és tudományos szükséglet-volta nem olyan átlátszó, mint a részlettudományoké, hogy tárgya belső okoknál fogva (kiterjedtség, különféle természetű elemekből való állása stb.) nehezebben körülhatárolható és főleg, hogy mai megjelenési formájában még inkább program, mint kész tudományos épület. 'Mai megjelenési formája' alatt értem azt az alakját, melyben ugyanazon ősi kérdésre minden idők természetfilozófiai gondolkodásának kérdésére: «hogyan és mint vannak a dolgok, amiket magam körül látok?», a világban való tájékozódási vágyak ezen örökké kísértő kérdésére, nem spekulatív-intuitív úton, hanem a tudományos kutatás eredményei alapján akar feleletet adni. A megtérő gyermek, aki bár nemes céllal lelkében elindult, hogy a maga feje szerint boldoguljon, sok kudarc, blamage, sőt nevetségesség válás után visszatér, hogy a közben óriási eredményeket elért tudományos kutatás sokszor kipróbált és igazolt módszerével, a tapasztalattal oldja meg nagyszerű feladatát.

A belső szükséglet, melyből támad, a 'szent kíváncsiság', mellyel a világba egyszerre beleszületett, belepottyant ember maga köré tekint, kétségkívül ősi elem, szinte szervezeti szükséglet. Valami módon tájékozódunk kell a dolgok között, valamit kell, hogy róluk és magunkról gondoljunk. E szükségletnek ősi és állandóan meglevő volta már magában igazol minden kísérletet, mely ennek kielégítésére irányul. Kérdés: hogy a tudományos kutatás mellett, mely kétségtelenül bámulatosan tökéletesítette ezt a világban való eligazodásunkat és amelynek sikerei végérvényesen igazolták módszerének célravezető voltát, marad-e még hely vagy szükség a természetfilozófia számára? Az egyes természettudományok részleteredményeinek az összessége, nem jelenti-e ez a legtökéletesebb világismeretet, amire ma egyáltalában képesek vagyunk? Tudunk-e még valamit, ennél többet mondani a bennünket körülvevő dolgokról, a világról és nem fogja-e az, amit még ezenkívül mondunk, értékét veszíteni bizonytalansága és találgatásszerűsége miatt a tudományos eredmények megalapozottsága és biztonsága mellett? Hiszen amit lehet, azt megteszi a tudományos kutatás mindenregondolásával, a nehézségeknek bámulatos leleményességgel való leküzdésével, nem felejt ki semmit, mindent megvizsgál és nem idegenkedik a teljes, még nem ismert jelenségeket tisztázó, még nem igazolt hipotézisek alkotásától sem, melyek merészsége néha valóban imponáló. Mi marad e hatalmas, szervezett, az emberi gondolkodás legtökéletesebb, legellenőrzöttebb munkája mellett még a természetfilozófia számára?

Ezek azok a gondolatok, amelyek mindenkiben fellépnek, aki a természettudományok oldaláról jön, ha kezébe vesz egy természetfilozófiai munkát. A dolgoknak, a 'külvilágnak' megismerésére más utat, mint a tapasztalatot nem ismer el, ezen útnak a tökéletes, kidolgozott használata pedig összeesik a természettudományok fogalmával. Elismeri, vannak területek, kérdések, melyekről keveset, majdnem semmit sem tudunk, de szilárd meggyőződése, hogy ezekhez is, ha róluk a többi tudományos eredményekkel egyenlő értékű ismereteket akarunk szerezni, csakis a természettudományok módszerével juthatunk el.

Azonban mégis marad valami az egyes részlettudományok munkáján kívül a végcél elérésére, egy egységes világkép kialakulására. Épen ennek a világképnek az egyes tudományok ered-

ményei alapján való megrajzolása. Erich Becher felfogásában ez volna a természetfilozófia feladata.

Nem hangzik ez túlságosan programmszerűen? Lehetséges elképzelnünk egy ilyen összefoglalását a tudományos eredményeknek úgy, hogy az ne csupán a különböző tudományok kompendiumainak egymásutánja legyen, lehet ezen szépen hangzó programnak igazi tartalmat adni? A programról jól hangzik: (33. old.) «Es gilt also die für die Welt- und Lebensauffassung wichtigsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, Probleme, Untersuchungen und Begründungen in sachlicher Ordnung zu einem Bilde der Gesamtnatur zu vereinigen; dies Bild ist durch vorläufige Vermutungen, welche der die einzelne Naturwissenschaften überschauende Blick eingibt, zu vervollständigen, durch erkenntnistheoretische Untersuchungen zu fundieren, von Widersprüchen zu befreien und zu klären».

A tudományos kutatás mai állapotában, melyet első sorban az eredmények, az egyes ismeretek óriási tömege, kiterjedtsége, általános szempontból nézve bizonyos rendszertelensége vagy helyesebben *rendezetlensége* jellemez, kétségkívül igen gyakran felmerül az összefoglalásra, rendezésre való törekvés, egy belső leszámolásnak a vágya. Az ilyen áttekintő összefoglalásnak kétségkívül megvan az egyes tudományokra való kedvező visszahatása is, mert éppen ilyenkor látjuk meg a hiányokat, a még tennivalókat. Az egész munkának mintegy észszerű organizációját teszi lehetővé. Az egyes területeken való elmélyedésben, a részletkutatás izgalmainak a lázában érthető a végcélról való egy pillanatra való elfelejtkezés. A kutató csak a folyton újonnan felmerülő, közvetlen közelében való kérdéseket látja és nem igen jut eszébe, hogy a saját területén való kétségtelenül igen hasznos és termékeny elmerülésből feleszméljen és saját munkájának az egészbe való beillesztésével foglalkozzék. A 19. század tudományos munkája a részletekbe való elmélyedés volt és nem hiszem, hogy túlságosan merész jóslás volna — hiszen számtalan szimptóma mutat erre — hogy most egy nagy belső leszámolás következik, az eredmények értékelésének és összeállításának a munkája. Ahol annyi kereső van, ott valami hiányzik. A kutatóknak a részleteredmények szédítő tömegéből egy áttekintést nyújtó magaslat felé való kapaszkodása, a perspektívának gyakran túlkorai keresztülerőszakolása igazolja Erich Becher és mások természetfilozófiai kísérleteit. Hogy mennyire sikerülhet ma egy

ilyen kísérlet, az előre meg nem állapítható. Szokatlanul nagy készütséget tételez fel, egy valóban az összes természettudományok részleteiben, intimitásaiban való jártasságot és kétségkívül filozófiai érzéket, mely az összefüggéseket, a jelentőségeset biztosan kiérzi és a részletekkel együtt mindig az egészet is szem előtt tudja tartani.

Talán még áthatóbb jelentőségű és aktuális volta mellett a világgép perspektíváját elmélyítő kérdés a program másik, tulajdonképpen első pontja. A természettudományi kutatás és eredményeinek ismeretelméleti kritikája (Naturkenntnisstheorie), az ősrégi elvi jelentőségű filozófiai kérdés, a kérdések kérdésének a megoldása: mi a valóság-értéke ismereteinknek, egyáltalában mit és mennyit tudhatunk meg a bennünket körülvevő dolgokról? A világgépnek, melyet jelenlegi ismereteink alapján nyerhetünk, és minden eljövendő és lehető világgépnek az értékelése. Aktuálisnak azért mondom e kérdést, mert talán még soha annyiféle választ nem adtak rája, soha annyi különféle ismeretelméleti felfogás nem volt, mint ma, midőn a legszélsőbb szolipszizmus még mindig ki nem vezett fanatikusa, a természettudósoknál gyakori naiv realizmussal állanak szemben az átmeneti alakok (fenomenalizmus) kiegyezést keresői mellett.

A szerző egy, a nagy természetkutatók által teljesen rendszeresen talán még nem formulázott, de hallgatagon elismert, egyes elejtett megjegyzéseikben félreismerhetetlenül kiérezhető, a naiv realizmushoz igen közel álló, általa *«kritikai realizmusnak»* nevezett álláspontra helyezkedik. Nem új felfogás ez, hanem az ismeretszerzés szinte természettudományi módszerrel való vizsgálatából kiinduló megfontolások rendszeres összefoglalása. A naiv realizmusból megtartja *a tőlünk, a megismerőtől, függetlenül létező külvilágba vetett feltétlen hitet*, egy a minden további vitatkozásnak, szolipszisztikus ellenvetéseknek egyszerűen háttáfordító meggyőződést. A természettudós vagy a filozófiailag nem iskolázott, tehát az ismeretelméleti megfontolásoknak gyakran szédítő bakugrásait és gyakran nevetséges abszurdításokhoz vezető látszólagos helyességű gondolatláncait nem ismerő ember számára talán kissé különösnek fog tetszeni, hogy annak a bizonyításához, hogy a szomszéd sarkon levő kávéház, melyben megszokott törzsasztala van, akkor is létezik, ha ő alszik, vagy meghal és hogy ha egy félórával később érkezik a kártyapartihoz, a türelmetlen partnerei nemcsak abban a pillanatban kezdenek

a világon létezni, amikor ő belép a szobába és meglátja őket — mondom — különösnek fogja találni, hogy mindennek a bizonyításához 200 sűrűn telenyomtatott oldalra van szükség. Aki azonban már maga is végigjárta az ismeretelmélet gondolatlabirinthusait és gyakran valóban kényszerítőnek látszó útvesztőin botorkált (Schopenhauer a szolipszizmust megtámadhatatlannak, de egyúttal a bolondok házába vezetőnek mondom), az el fogja ismerni, hogy E. Becher ezen a 200 oldalon elsőrangút alkotott. Valóban bámulatos néha objektivitása, végtelennek látszó türelme, midőn egymásután megvédi és igazolja a természettudományok előítéleteinek: egy *tőlünk függetlenül létező külvilágnak, az emberi szervezetnek mint ezen külvilág megismerését közvetítőnek*, a világban uralkodó *törvényszerűség* elfogadásának nemcsak jogosultságát, hanem úgy a hétköznapi, mint a tudományos gondolkodáshoz okvetlenül szükségességét is.

A kritikai realizmus vagy *«jelelmélet»* (Ziehen) a legprimitívebb megismerésnek, az érzékszervi észrevevésnek a megvizsgálásából indul ki. Ha egyszer már elfogadtuk végérvényesen a független külvilág létezését anélkül, hogy ennek mibenlétéről egyelőre közelebbit állítanánk, ehhez a külvilághoz tartozónak kell saját szervezetünket is elismerni. Az ismeretszerzésnek a megvizsgálása már most vizsgálható, mint két külvilági realitás között lejátszódó folyamat: a megismerést közvetítő szervezet és a megismerendő tárgy között. Azonban itt még abban a kiváltságos helyzetben is vagyunk, hogy egyúttal a folyamat pszichológiai oldalát, tehát magát a *megismerést* közvetlenül ismerjük. Így látjuk: a piros szín, egy tárgy pirosnak ítélese úgy jön létre, hogy a tárgytól kiinduló bizonyos hullámhossz, fény éri a retinánkat és ott a központig terjedő ingerületet vált ki; ugyanekkor azt mondjuk, hogy a *tárgy piros*. Egyszóval a tárgy bizonyos tulajdonságának, annak, hogy bizonyos hullámhosszúságú fényt bocsájt ki, ismeretszerzésünkben egy jel: a piros szín felel meg. A *«fizikai realizmus»* meglegedett ezeknek az úgynevezett *szekundárius kvalitásoknak* (szín, hang, hőmérséklet), mint önmagukban való tulajdonságoknak, a külvilágból való kiküszöbölésével és nem tartja a tárgyakat önmagukban pirosaknak, melegeknek stb., hanem ezen tulajdonságukat csak bizonyos más tér- és időbeli tulajdonságok (hullámhossz, molekulák kinetikai energiája stb.) és a megismerő szervezet berendezésének megfelelő *jeleknek* fogja fel. Hogy a szervezeti berendezéstől is függ a tárgyaknak ilyen

tulajdonsága, arra legegyszerűbb példa a színvakság, ahol a retina vagy a vezető esetleg a központi berendezés rendellenessége folytán ugyanazon hullámhosszú fény nem idézi *elő a piros érzetet*, hanem mást. Ha egy bizonyos hosszúságú fényhullám egy bizonyos berendezésű szervezetre hat: a piros érzet lép fel. Ez valóban a tudományos megismerésnek a külső alakját és a további részletismereteknek, kísérleti kutatásnak a lehetőségét adja! De a *primárius kvalitások*, a tér- és időbeli tulajdonságai a dolgoknak is tulajdonképpen a piros színnel egy *dimenziójú* pszichikai, megismerési realitások. Tehát önmagukban ezeket sem tarthatjuk a dolgok valóságos tulajdonságainak. Ezek is csak jelek, melyek az önmagukban levő dolgoknak szervezetünkre való hatásából keletkeznek. A kritikai realizmus azonban az időbeli tulajdonságoknak transzcendens értéket ad. Valóban a sarkon levő kávéház önmagában való milyenségéről nem tudok semmit, de hogy az az önmagában ismeretlen valami, ami az emlékemben mint kávéház szerepel és egy asztalokkal, emberekkel, pincérekkel teli teremmé válik, mihelyt belépek, hogy ez *most egy meghatározott időben létezik*, azt bátran kimondhatom. Az időben valóban kevesebb antropomorfizmus van, mint a térben. (A relativitás elmélete az időfel fogásban nagy változást jelent.) A térbeli viszonyoknak megfelelő «an sich» térbeli viszonyokról alig lehet többet mondani, mint amit a szerző mond. (178. old.)

«Diese den räumlichen Verhältnissen in der Wahrnehmung zugrunde liegenden Aussenweltverhältnisse mögen ganz eigenartig sein. Wir brauchen von dieser ihrer Eigenart garnichts weiter zu wissen; es genügt anzunehmen, dass sie den räumlichen Verhältnissen unserer Anschauung korrespondieren. Wir können dann im übertragenem Sinne auch von räumlichen Verhältnissen, von oben und unten, klein und gross usw. bei Aussenweltsobjekten reden. Wir betrachten nicht einfach den Raum der Wahrnehmung als eine dem Aussenweltraume gleiche oder ähnliche Representation desselben; aber der Wahrnehmungsraum ist ein *«phaenomenon bene fundatum»* um einen Leibnitzschen Ausdruck anzuwenden. Die räumlichen Beziehungen in der Wahrnehmung gehen im übertragenen Sinne räumlich zunehmende Beziehungen in der Aussenwelt wieder. Die ersteren bilden die letzteren nicht in dem Sinne ab, in dem eine Photographie ihr Objekt abbildet; aber es liegt eine Abbildung, eine Representation im weiteren Sinne vor.»
És a 179. old. «Die räumlichen Beziehungen in der Sinneswahr-

nehmung sind uns nur Zeichen korrespondierender Beziehungen in der Aussenwelt».

Azonban a szerzőt igen erős valóságérzésében és természet-tudományilag iskolázott gondolkodásában nem igen érdeklik tovább ellenőrizhetőségük elvi kizártságánál fogva értéktelen meditációk a világ abszolút «an sich» milyenségéről és képéről és a metafizikai elemet úgyszólván tökéletesen kizárja természetfilozófiájából. Ami az ismeretszerzésen belül marad, ahhoz valóban szükségtelen minden metafizika, miután az ismeretszerzésnek kritikai megvizsgálása után ennek lehetőségeit és határait «kritikai realizmusában» szabatosan megállapította.

«Naturerkenntnisstheorie»-ja a természettudományi kutatás, mondjuk, kritikátlanul elfogadott feltevéseinek az analizisében, felülvizsgálásában áll. A *szabályszerűség, a törvényszerűség, a tőlünk függetlenül létező külvilág elfogadása* és ezen elfogadás jogultságának, sőt szükségességének a bizonyítása. Eredmény: a naiv realizmustól lényegében csak kevésbé különböző világnézet. A mindennapi látásmódunk nagyjából megfelelő, a természettudományi látásmódunk pedig ismereteink mai állapotában a lehető legmegfelelőbb, melyre képesek vagyunk. Végre csak a saját fejünkkel gondolkozhatunk és nem léphetünk ki önmagunkból! A kritikai realizmus és a naiv realizmus között valóban csak egy finom árnyalatkülönbség van. A naiv realizmus azt mondja: a világ olyan, amilyennek látom; a kritikai realizmus azt mondja: hogy a világ milyen, azt nem tudom, biztosan nem olyan, mint amilyennek látom, de én csak arról és olyan világról beszélhetek, amilyennek én látom, ez pedig nagyjából megfelel a naiv realizmus világnak. A «nagyjából»-tól való eltérést a természettudományi kutatás finomabb szeme hozza létre. Amikor a szekundárius kvalitásokat kiküszöböljük és színek helyett fényhullámhosszokról beszélünk, ez csak ugyanannak a külvilági dolognak egy jobban, tökéletesebben megismerhető tulajdonságára való áttérést jelent. A hullámhossz, a mozgás, a tér- és időbeli viszonyok nem más dimenziójúak, mint a szín, a közérzet stb., épen olyan *antropomorfisztikusak, azaz szervezeti berendezésunktől függőek*. Ha színek helyett hullámhosszokról beszélünk, ez csak belső tudományos okot, hogy úgy mondjam, mesterségbeli okokból történik, *de világeképünk antropomorfizmusát nem töri keresztül*. Röviden: csak a saját fejünkkel gondolkodhatunk és amíg újabb érzék-szerveket és más berendezésű idegrendszer magunk nem tudunk

készíteni a külvilággal való érintkezésünk számára, meg kell elégednünk az adottal és azt a világot kell elfogadnunk, amelyet ezen adott eszközökkel, érzékszerveink és logikai gondolkodásunk legtekélyesebb felhasználásával: a tudományos kutatással rajzolunk magunknak.

A szerző természetismeretelméletében a legnagyobb hiány, amit éreztünk, a biológiai szempontnak, Mach és a pragmatisták kutatásai legjelentősebb eredményének nem eléggé éles kiemelése. A megismerésnek empirikus vizsgálata szinte ránk kényszeríti ezt a szempontot. A megismerés két külvilági realitás, a megismerő szervezet és a megismerendő tárgy közötti folyamat, fiziológiai nyelven egész általánosságban a szervezetnek reakciója külső ingerre. A megismerési gépezet: az érzékszervek közvetítette érzetek + logikai gondolkodás. Épen úgy mint a kéz a tárgyak megfogására, a megismerési berendezés a világban való eligazodásra *alkalmassá fejlődött* szerv vagy szervrendszer. A logika kutatja ennek a szervnek az anatómiáját, a pszichológia működési módját. A logikai szabályok a faj évezredekén át igazolt és megismételt tapasztalatainak megrögzítései, mondjuk, a gondolkodás reflexívei. Mach és a pragmatisták a gondolkodás teleologikus elemeinek a kimutatásával igazolják az ismeretszerzés ezen biológiai jellegét. Tulajdonképpen egy közhelynek az igazolása, amelynek azonban a következményei szigorú levonása után feltáruló új perspektíva miatt kell ugyanolyan küzdelmet vívnia elismeréséért, mint a «föld gömbölyű» elméletnek kellett vívnia következménye: a velünk szemben a föld másik oldalán fejükkel lefelé járó emberek, elgondolása miatt. A közhely: a logikai gondolkodás mint szervezeti funkció alá van vetve mindazoknak a törvényeknek, melyek az élő szervezetre állanak. A következmény, melyet a pragmatisták ebből levontak, hogy mint a szervezet minden működése, a logikai gondolkodás is fejlődésnek, tehát változásnak van alávetve, tehát a világgépünk, a megismerésnek mai módja, nem az egyetlen a lehetőek között, hanem ezt kétségtelenül megelőzte sok más kevésbé fejlett és követheti sok más fejlettebb világgép, megismerési mód és — ez a legerősebb — *logikai igazság*. Tehát: hogy az igazság, a logikai igazság biológiai, szervezeti, teleologikus, antropomorfisztikus valami. Az igazság biológiai szerepénél fogva — a külvilág dolgai közt való eligazodásnak a lehetővé tétele — sematizáló, egyszerűsítő, a szervezetet érdeklőt kiválasztó valami. Mint a gyomor és bélal a tápláló

csatornába jutottakból kiválasztja a szervezetre hasznosat, azt *átalakítja*, felszívódásra alkalmassá teszi, úgy a logikai gondolkodás az érzékszervek nyújtotta nyersanyagot rendezi, egyszerűsíti, felszívódásra alkalmassá teszi és szervezeti céloknak megfelelően alakítja. Természetesen a szervezeti céloknak az felel meg, ha a dolgok közt valóban el tud igazodni és így egy logikai gondolkodás, mely a szervezetet becsapná, nem felelne meg a céljának, ezért a logikai gondolkodás megfelel a valóságnak és ez a sokat vitatott «prestabilitált» harmóniának a magyarázata a logika és a világ között. De primárius a világ, amelynek megfelelően fejlődött a logikai gépezet. Erich Becher nem megy idáig, nem hatol mélyebben az ismeretszerzés pszichológiai és pszichogenetikai vizsgálatába. De ez már valóban ismeretpszichológiai kérdés, bár az eredmények, a biológiai szempont következetes keresztülvitele elmélyítik a kritikai realizmus perspektíváját. A szerző megelégszik az ismeretelméleti alapnak, a kritikai realizmusnak tökéletes körültekintéssel való kidolgozásával és ezzel kitűzött célját a természettudományi kutatás lehetőségeit és eredményeinek a külvilág megismerése szempontjából való értéklését egy megtámadhatatlan kényszerűségű egységes álláspontban teszi természetfilozófiája második programszámának, egy egységes világkép megrajzolásának kiindulási alapjává.

Az ismeretelméleti rész következetes folytatásaként nem várhatunk mást, mint a természettudományi eredmények összefoglalását, áttekinthető csoportosítását, ahol az eredmények kiválogatását az a súly dönti el, amellyel ezek a világkép kialakulásához hozzájárulnak. A veszély, amely itt fenyeget: hogy ez az összefoglalás elveszti a filozófiai karakterét, azaz feladatát, egységes világkép megrajzolását nem tudja megoldani, mert a természettudományi eredmények természete ma épen nem az egységesség és minden általánosítási törekvés erőssége mellett is a főszempont a saját területe jelenségeinek ellentmondás nélküli tárgyalása. A természettudományi kutatás nagy eredménynek tekintti, ha két egész közel álló jelenségcsoportot közös elvre tud visszavezetni, itt az általánosítás kemény munka eredménye és a legszigorúbb ellenőrzésnek van alávetve. A természettudományi lelkiismeret a legsábitóbb általánosítás kedvéért sem áldoz fel egyhamar ellentmondó, de az eddigiek alapján valószínűnek látszó felfogást. Ezért a természettudományi általánosítás ha végre jogosultan létrejön, mindig pozitív eredmény, szükség-

szerű és nem önkényes. A gázok és oldatok törvényeinek feltűnő hasonlósága az osmotikus jelenségeknek a gázokéhoz hasonló kinetikai magyarázatához vezet, mely azután kitűnően alkalmazható a halmazállapot-változások, Brown-féle mozgás stb. magyarázatára és a gáztörvényektől később mutatkozó, néha jelentékeny eltérések már többé nem az elmélet, az általánosítás elhagyására vezetnek, hanem az eltérő viselkedés okait az oldatoknak speciális, a gázokétól eltérő tulajdonságaiban keresik és azokat a molekulák által elfoglalt tér és az intramolekuláris erőknek a gázokénál erősebb érvényesülésében meg is találják.

A természettudós is szerelmes az általánosításba, de a valóságot, az egyes, de kétségtelen tényt mindenek fölé helyezi és elég egy *biztosan* ellentmondó tény, hogy a legtetszetősebb általánosítás értéktelenné váljék szemében; ez fegyelmezett, öntudatos szerelem. A filozófus vagy helyesebben a metafizikus az általánosítás iránt érzett szenvedélyében szinte bűnre képes, megtagad mindent, a kézzelfoghatót, feláldozza a mindennapi tapasztalatot és elméletéért, csak általános és az egész világot átfogó legyen, képes a legmerészebb szemfényvesztésre és önmagával is képes elhitetni, hogy nem az az igaz, amit lát, minden nap ezerszer tapasztal, hanem lázálmainak képei. Rendesen azonban annyira anyagtalanok ezek az általánosítások, hogy nincs is szükség ilyen áldozatokra, mert légiességükben minden bizonyító ellenérv alól kisiklanak és inkább irodalmi, mint tudományos értékeket jelentenek. *„Mindén akarat”*, tehát a mozgás, a tömegmozgás, a tehetetlenség, az elektromosság kinetikai és statikai megnyilvánulásai, a kémiai affinitás, a sejt alakváltozásait előidéző felületi jelenségek is végre maga az igazi pszichológiai akarat. Egyszóval *minden*. Ez ellen valóban nem lehet semmit mondani, ennek a kijelentésnek semmiféle következménye nincs, tehát nem lehet bizonyítani vagy cáfolni. Egyéni meggyőződés.

Ilyen értelemben vett világrépről, a par excellence filozófiai világrépről tehát Erich Becher természetfilozófiájában szó sem lehet. Ha tökéletesen következetes akar maradni ismeretelméleti programjához, nem marad számára más hátra, mint a természettudományi kutatás ma legáltalánosabb, legtöbb filozófiai valenciával bíró elméleteinek filozófiai érzékkel a végéig, a világrép perspektívájába való beállítására. Ez munkája második részének tartalma.

Először az anyag szerkezetére vonatkozó elméletek: az atom-

és molekulaelmélet, az elektron-hipotézis tökéletes járatosággal, e kuliszatitkok, a gyenge pontok a problematikus és rögtönzött felfogásoknak a biztosan tudottól való megkülönböztetésével való ismertetése. Azt hiszem, hogy még a járatlan olvasó is megérti, hogy a molekula- és atomelméletbe, az Avogadro-törvény, a kinetikai gázelmélet alapján álló szilárd kémiai mikrostruktúraelméletbe hogyan fejlődik bele az elektrolitikus disszociáció ismeretén keresztül a sugárzások kutatásánál megerősödő és kialakuló elektron-elmélet és hogyan keletkeznek ebből az egyesülesből az anyag elektromos és az elektromosság anyag-elméletének az alapjai.

A nagy és alapvető jelentőségű éterproblémának egy egész fejezetet szentel. A világűr mibenlétének a kérdése nemcsak a világkép szemléletességére és elképzelésére alapvető szükségességű (ez valóban másodrangú szempont a másik mellett), hanem a fény és elektromos-jelenségek felfogására elhatározó jelentőségű, sőt újabban az idő felfogásában okozott forradalmat. (Relativitás-elmélet.) A szerző elegáns könnyedséggel vezet végig bennünket, hogy miképpen követeli a fény anyagelméletét (emissziós elmélet) diadalmasan megdöntő rezgési elmélet az éter felvételét, hogy ezen elmélet kiválósága, a fény összes jelenségeit kimerítően magyarázó volta milyen makacs küzdelmet támaszt az éternek a rezgési elmélet követelte rugalmas tulajdonságaiból származó ellentmondásokkal szemben, hogy vezet ki ebből a dilemmából a Maxwell-Hertz-féle elektromágneses fényelmélet, mely az étert megfosztja a mechanikai felfogás Achilles-sarkától, a szilárd test tulajdonságaitól. Ez az izgalmas tudományos film itt még nem ér véget. A közvetítő éter úgy látszik tulajdonságai elvesztése után nemsokára maga is ezek sorsára jut. A szerző valóban kitűnően érti a kérdés fejlődésének belső szerkezetét feltárni és a megoldások legáltalánosabb eredményeit az elméleti fizikában nem járatos számára is érthetővé tenni. Annál nehezebb dolga van, mert a kérdés aktái még nincsenek lezárva. Anélkül, hogy állást foglalna, érezteti, hogy a jövő a fény anyagi felfogásának kialakulását igéri. Az elektronelméletnek az elektromágnesessé váló Lorentz-féle egyesítése még megtartja az étert és a Michelson—Morley-féle kísérlettel való ellentétbe kerüléstől még egy erőszakolt (az elektronoknak a mozgás irányában való Lorentz-féle megrövidülése) hipotézissel menti meg, de éppen a Michelson-féle kísérlet az, mely talán az emissziós anyagi felfogást fogja végső győzelemhez juttatni, anélkül természetesen, hogy az az

elektrodinamikai elmélet maradandó eredményeit: e jelenségeket leíró differenciál-egyenletek érvényességét befolyásolhatná. A szerző nem terjeszkedik ki bővebben a relativitás elméletére, mely ugyanezen talajból fejlődik és a kérdésnek egész újszerű következményekkel terhes, az ismeretelméletbe nyúló radikális megoldást ad. Megvárja a kérdés tisztázódását.

Az utolsóelőtti fejezet az élettelen világ történéseit tárgyalja. Finom ismeretelméleti érzékkel mutat rá, hogy a mechanikai és kinetikai elméletek sikere nem enged elvi következtetéseket arra, (amire különösen filozófusoknál mutatkozik nagy hajlandóság), hogy a világban minden történés okvetlenül és kizárólag mozgási törvényekre vezethető vissza. Minden egyes esetben külön kell kiküzdeni ennek a keresztülvitelét és csak a siker bír bizonyító erővel. Itt alkalma nyílik, hogy a hang, a hő, az elektromosság, a fény és a kémiai folyamatok kinetikai elméletét tökéletes biztonsággal, átlátszó, nem popularizáló és mégis általánosan érthető alakban ismertesse. Rámutat arra a szoros belső kapcsolatra, amely az anyag mikrostruktúrák elmélete és a kinetikai elméletek között van. Az egyik a másiknak szinte ismeretelméleti szükségszerű következménye.

A mechanikai magyarázási vágy erőszakosságai ellen gyakran és főleg természettudósok részéről elhangzott panaszoknak tartalmat és magyarázatot ad azzal a tudománytörténeti megjegyzésével, hogy a kinetikai felfogásnak az elektromos-kinetikai jelenségek ismeretéig a *mechanikai* volt egyetlen lehető formája, azaz a közönséges anyag mozgástörvényei. Ezért ma megkülönböztetendő a kinetikai világnézet, a mechanikaitól, mely az előbbinek csak egy speciális általánosan nem keresztülvihető alakja.

Ha hiányt érezhetne valaki E. Becher munkájában, úgy az a szemléltető mikrostruktúrák-kinetikai elméletek kizárólagos tárgyalása. Kétségkívül ezek a megértési vágyást leginkább kielégítő eredményei a tudománynak és ahol már valóban sikerrel keresztülvitettek (pl. kinetikai hőelmélet), ott a legkimerítőbb leírása a jelenségeknek. Azonban mégis a tudomány *legbiztosítottabb* kincsei, — ha kevesebb magyarázó erő van is bennük — azok az inkább, mondjuk, formális, funkcionális összefüggések, melyeket a jelenségek mérhető megnyilatkozásai (pl. hőmérséklet, térfogat, nyomás, elektromos feszültség, töltés, kémiai reakcióban résztvevő tömeg, fejlődő vagy eltűnő hőmennyiség, mechanikai munka

stb.) között állapított meg az experimentális kutatás: a mechanika, elektrodinamika, thermodinamika, energetika alaptörvényei. Ezek, anélkül, hogy a hő, az elektromosság és kémiai affinitás mibenlétére közelebbi kijelentésekbe és feltevésekbe bocsátkoznának, megállapítanak bizonyos állandó és általános számbeli összefüggéseket ezen jól definiált mennyiségek között és éppen ezek az összefüggések azok, melyekkel minden korábbi struktúra-hipotézisnek összhangban kell lennie, melyek mintegy a kritériumát és kiindulási pontját alkotják ezeknek a spekulációknak. A kinetikai hőelméletnek kétségkívül legnagyobb diadala és legjobb igazolása, hogy belőle statisztikai, valószínűségszámítási megfontolásokkal a thermodinamika entropia törvényéhez lehetett eljutni. Az energetika, a thermodinamika törvényeinek általános érvényessége a világi történésekre, az ezekből adódó általános következtetések mégis jogos helyet követelnek ezeknek egy természetfilozófiai munka keretében. Vajjon elég ok-e a szemléletesség hiánya arra, hogy ezen általános összefüggések egy világkép megrajzolásában mellőztessenek? Igaz, hogy a szöszertint vett világképben nem igen jut helyük, de a jelenségek közötti összefüggések abszolút érvényű exakt, minden pillanatban ellenőrizhető megállapítása nem ér-e legalább annyit, mint nagymegközelítésű, a jelenségeket kétségkívül csak durván visszaadó képek?

Itt igen mélyenjáró ellentétet érintettem, világnézetek, a tudomány legáltalánosabb feladatairól való felfogások ellentétét. Az egyik, pragmatista ízű felfogás azt állítja, hogy az összes képek, struktúra-elméletek csak arra jók, csak az a szerepük van, hogy újabb vonatkozások, számbeli összefüggések kutatásához és megismeréséhez kiindulópontul szolgáljanak, de a végcél, mely a jelenségek, a természeti történések jövendőlése lehetőségét, tehát tökéletes ismerését a kezünkbe adja, csak ezek az általános érvényű funkcionális összefüggések, amilyenek pl. a thermodinamika alaptörvényei, az energiamegmaradás elve stb. Ezek alkotják a tudomány igazi végleges kincseit és nem a valóság részleteinek bonyolultságát csak többé-kevésbé primitíven visszaadó képek.

A tudomány *praktikus*, az ember fizikai boldogulását szolgáló céljaira kétségtelenül csak ezek az összefüggések fontosak. Művészi vágyainak a kielégítése, feleletadás az ősi kíváncsiság «milyen a világ?» kérdésére, a világ képének tudományos megrajzolása: a struktúra-elméletek előkelőbb feladata.

Az utolsó fejezet az egész munkának az a része, mellyel a legkevesebb egyetértést éreztem. Ez a fejezet az életjelenségeket tárgyalja. Szinte meglepően hat az előbbi fejezetek biztonsága, tökéletes tárgyismerete és átgondoltsága után az az egyensúlytalanság, mellyel a biológiában a Francék, Semonok és részben Haeckel munkái után oly hirhedtté vált népszerű tudományos hangnak helyet és jelentőséget ad az exakt kutatás eredményei mellett. Épen a biológia az, hol az exakt alapnak a soványsága miatt az általánosításokban és elvi kérdések megítélésében kétszeresen kritikusnak kell lenni. Itt valóban elv: inkább hallgatni, mint ártalmas, zavaró és annyira következményterhes nézeteket nyilvánítani.

Néhány egész általános és nem az eddigi igazi otthonosságot eláruló megjegyzés után az anyagcseréről, a szaporodásról, öröklésről, fejlődésről, ingerlékenységről, növekedésről, regenerációról stb., a leszármazási elméletek feletti ezerszer hallott terméketlen meditációk következnek és mint ezeknek várható kikerülhetetlen folytatása: vitalista spekulációk. Ezekután már nem találjuk olyan meglepőnek a szerző jóakarató, elméző, szinte diplomatikus hangját az életjelenségeknek egy zavaros-pszichovitalisztikus felfogásával szemben. Az a benyomásunk van, hogy a szerző is körülbelül olyan álláspontot foglal el az életjelenségekkel szemben, mint a biológiában általában nem otthon levők: csodálkozik. A csodálkozás valóban a tudományos kutatás lelkiállapotai közül a legprimitivebb, a kiinduló pont, ami a csodálkozás megszüntetésére, a magyarázásra serkent. De a csodálkozás csak addig van meg, amíg csodával magyarázunk. Ilyen: a villámmal a haragvó isten sújt le az emberekre és ilyen, hogy a célszerű izomösszehúzódnás vagy protoplazma alakváltozást nem a felületi feszültséget megváltoztató kémiai folyamatok, hanem valami más, 'lelkierő' okozza. Ha az experimentális kutatásnak a biológiában az eredményei ma még nem is oly fényesek, mint a rokontudományokban, a fizikában és kémiában, mégis azt mindenki, aki résztvett ebben a munkában, megrendíthetetlen meggyőződésévé tehetette, vérebe nevelhette, hogy a szervezet egy fizikális-kémiai gép, melynek minden működése kizárólag fizikai és kémiai alapon érthető meg és ha valamiben *elvileg* különbözik egy más géptől, az csak abban van, hogy a szervezeti gép, mikor a tápláló anyagot magához veszi, egyúttal *érzi*, hogy éhes és *akar* táplálékot felvenni, egyszóval tudomást szerez a belsejében lefolyó

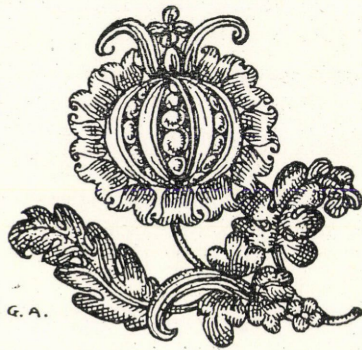
kizárólag kémiai és fizikai folyamatokról. Ezeket a kísérő öntudati vagy általánosabban lelki jelenségeket azonban a fizikai történésbe mint aktív faktort belevenni, egy kémiai egyenlet egyik oldalán lelki akarást, táplálkozni akarást és a másik oldalára CO_2 -t és H_2O -t írni, ez több, mint konfúzió, ez ellen minden tudományos idegszálunk tiltakozik. Nem a célszerűség primárius vagy szekundárius voltáról való vitatkozásokkal és értéktelen spekulációkkal lehet ezt a kérdést eldönteni, hanem a célszerű jelenségek, reakciók, kimerítő kémiai-fizikai leírásával. A *genetikai* probléma: hogy jöttek ezek a célszerű berendezések, működések létre, külön kérdés, arra a fejlődés-mechanikai vizsgálatok és az átöröklés mechanizmusának a kutatása fog felelni. Ha egy fizikailag és műszakilag képzett embernek, aki — tegyük fel — gőzgépet még sohasem látott és ilyenről még sohasem hallott, egy lokomotívot mutatunk és tőle berendezésének és működésének elmagyarázását kérjük, az a gép szétbontása és megvizsgálása után kétségkívül hibátlan feleleteket fog adni anélkül, hogy tudná, hogyan jutottak el az emberek a lokomotív mostani alakjához.

Az a meggyőződésünk, hogy egy mai természetfilozófiai munka biológiai fejezetét nem leszarmazási elméletekkel és ezek kritikájával kell megtölteni, (— ezeknek a biológia gyermekkorában kétségkívül elsőrendű fontosságuk volt —) hanem azon elvi jelentőségű kísérleti eredményekkel, melyek a szervezeti gépre nagy fáradsággal kiküzdött általánosítás jogosultságát: a kémiai és fizikai világba való tudományos besorozását igazolják. Az anyagcsere mechanizmusának az ismertetése: a szervezet organikus anyagok lassú szabályozható elégetéséből nyeri összes energiakészletét; mily berendezésekkel szabályozza annak az elégetésnek a sebességét egyes részeiben, hogyan használja fel az összetettebb nagyobb energiataartalmú anyagoknak egyszerűbb, kisebb energiataartalmú anyagokká való elégetésével felszabaduló energiamentiséget részben újabb tápanyagok felvételére, részben növekedésre, részben szaporodásra, részben hőmérsékletének fenntartására, mely viszont az elégetések kellő reakció-sebességét biztosítja, mindez kétségtelenül több és értékebb filozófiai perspektívát nyújt, mint a népszerű-biológiai primitivitások. Ugyanaz a szerző, aki az elméleti fizikai és kémiai részben oly biztos érzékel tudta megkülönböztetni a kétségkívül bizonyosat a még problematikustól, a biológiában a szilárd, mindenesetre még szűk,

de annál értékesebb kísérleti alapot második helyre szorítja a többé-kevésbé értéktelen spekulatív elem mögött.

Az energia-elv érvényessége — erről két szóval mégis megemlékezik a szerző, — a thermodynamika második tételének alkalmazhatósága, — az anyagcsere mechanikája — a megtermékenyítés fizikális magyarázata, a növekedés mechanizmusa, a lelki, érzékszervi és idegrendszeri folyamatok fizikai, energia-egyenértéke stb., mindez és még számos más kísérleti kutatás adják azt a filozófiai perspektívát, hogy az általánosítás: az életjelenségeknek a fizikai világba való maradéknélküli besorozása (természetesen az öntudati jelenségekre nem gondolok) igenis jogosult.

Ha a szerző világképe nem is dicsekedhetik schopenhaueri egységességgel, minden részében a tudomány eredményeire támaszkodik. Ismételten érezzük azon kijelentésünk igazságát, hogy ma még inkább program, mint kész tudományos épület. De nem is lehet más, mert az alapja, az egyes tudományok sem kész, hanem készülő emberi törekvések. Pillanatnyi megállás a munkában, a kutatásban, az eredmények rendezése, áttekintése, belső leszámolás. Jól esik a munka belső küzdelmeiben való elmerülésből a végecélnak erre a merész, nagyvonalú vázlatára való feltekintés. A természetfilozófia Erich Becher tárgyalásában exakt tudománnyá emelkedik. Ez a legnagyobb dicséret, amit munkájáról mondhatunk.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Emil Hammacher: *Hauptfragen der modernen Kultur.* B. G. Teubner. 1914. Nagy 8°. IV+351 l. Ára 12 M. .

E könyv voltaképp vádirat a nyugateurópai műveltség ellen, melynek szomorú jövőt, romlást, ellaposodást jósol. Sokféle formában, a kultúrélet legkülönbözőbb tájait vizsgálva, ismétli és igazolni próbálja azt a felfogást, hogy a modern élet eredendő hibája az intellektualizmus túltengése. Felburjánzott a *ressentiment*, a gyöngék eszményisége, betegápoló humanizmusa s az elméletben élők bíráló hangja hallatszik mindenfelől. Hammacher a tény-halmozó pozitívizmus s a mindent-igazoló pszichologizmus ellen fordul. Ezek gyarapítják a tudást, fejlesztik a szakszerűséget, de nem tűznek ki célt és értéket, se nem kerekítik le a világképet. A szociális mozgalmakat is csalódottan nézi s bár tudja, hogy sok jó köszönhető nekik, mégis csak átlagműveltséget hoznak létre s minden téren a középszerűség diadalmaskodását segítik. Történetileg a bajok forrását a XVIII. század racionalista világnézetében keresi. Ennek hagyománya ma is eleven. Hammacher társadalmi pesszimizmusát alaposan lehetne vitatni, elvégre a jó átlagműveltség nem intézhető el egyszerű kicsinyléssel. De kritikájának alapja filozófiai szempontból méltánylást érdemel: a világnézet egységét nélküli napjainkban. Azt kívánja, hogy a műveltségnek ne csak társadalmi dimenziója legyen, hanem mélysége is. Ezt az elnelyülést a metafizikai érzék megújulásától várja. A német idealizmus spekulatív hagyományaira utal, elsősorban Hegelre, akinek tanításait kimondottan fel akarja eleveníteni («Überhaupt steht mein Buch unter dem Zeichen der Erneuerung des Hegelianismus»). Ezen az úton érdekes történeti megállapításokra jut, így ott, ahol a szocializmus világképének és gondolatvilágának gyökereit keresi. A Hegellel tartott közösség három ponton mutatkozik Hammachernél. Kant észbírálóatával szemben Fries és Hegel álláspontjához csatlakozik. Az utóbbi szerint Kant ismerettani módszere olyan emberre emlékeztet, aki a vizen kívül akar úszást tanulni. Méltatja a modern történeti felfogásnak Hegeltől származó elemeit. Végül kiemeli a hegeli misztikus vallásosságot. Ebben nem a függőség érzése uralkodik az

élet minden helyzetét garantáló földöntúli tényezőktől, az sem célja, hogy csillapítót adjon metafizikai kétségeinkre, hanem az «est deus in nobis» elve uralkodik benne s a földi létet folytonos közeledésben látja az isteni lét felé. Hammacher Hegel hitét Buddha, Plotin és Eckhardt meggyőződése mellé helyezi s a modern műveltségéből kivezető útnak a misztikát tartja.

Szerzőnk valami radikális arisztokratizmust képvisel és sokat foglalkozik Nietzschevel, aki a metafizikai értelemben vett személyfölöttiséget elválasztja a szociális irányú személyfölöttiségtől. Tetszik neki az utóbbinak voluntarista felfogása, mely az istenülés misztikus törekvésében csúcsosodik. Bár a racionalizmus ellen foglal állást, ez a könyve is racionalista, hiszen a társadalmat művészi szempontból nézi s abból a nemes illúzióból indul ki, hogy a fejlődést a bölcsélet útján leszűrt értékek felé lehet irányítani. Nem mondható, hogy Hammacher vádjait már ő előtte sokan ne hangoztatták volna s az a misztikus végcél, melyet mentségnek tart, se nem tisztán fogalmazott feladat, se nem gyümölcsöző vagy vigasztaló. Az európai kultúra megrendülése azonban valósággá vált, ha nem is a H. említette motívumokból. Azokat a problematikus csomókat, melyeket ő közvetlenül a világháború előtt bogozgatott, könyvének megjelenése óta kettévágta az élet. Az intellektualizmus valóban elköltözött az európai népek köréből, túltengése miatt ma senki nem panaszkodhat.

Végül egy szót az enciklopedikus keretű könyv beosztásáról. Első része a mai műveltség történeti feltételeit fejtegeti igen alaposan s rendszeresen levezeti azokat az értékelő szempontokat, amelyeket vele szemben jogosultaknak tart. A második rész bírálja azután a kultúrélet csaknem valamennyi nagy kérdését. Hammacher rendkívüli tájékozottságú tudós, foglalkozik a jogélet és állam feladataival, a szociális mozgalmak elméleti és erkölcsi jelentőségével, a nőkérdéssel, a vallásos áramlatokkal s a művészet problémáival. A bevezetés figyelemreméltó módon ismerteti az újabb ismerettant s a hozzáfűződő tudományelméleti törekvéseket. A kötet végén levő ötvenoldalas sűrűnyomású függelék is bizonyosság arra, hogy nem ötletszerű hozzászólásokat kapunk az egyes fejezetekben, hanem beható részlettanulmány eredményeit, melyek ezenfelül egységes filozófiai meggyőződést szolgálnak.

Sas Andor.

Henri Bergson: *La signification de la Guerre. Blond et Gay, Éditeurs. Paris. 1915.* («Pages actuelles 1914—1915».)

Mint a középponti hatalmak országaiban, úgy ellenfeleinknél is jelentékeny röpiratirodalmat teremtett a világháború s e rövid tanulmányok, mondjuk hozzászólások szerzői között ott szerepel mindkét részen a szellemi élet legtöbb kimagasló képviselője. A francia brosürák nagyrészt kis nyolcadrés alakban s negyvenötven oldalnyi terjedelemben jelentek meg s ha a németek elleni elkeseredésnek erős hangot is adnak, távolról sem oly durvák, mint a napi sajtó cikkei, noha ezeknek elmergező és megtévesztő hatása érzik rajtuk s e befolyás alól még oly kiváló elme sem tudta magát függetleníteni, mint Henri Bergson. A háborús röpiratokról általában el lehet mondani, hogy meglehetősen hasonlítanak egymásra. Mint a közhangulat tolmácsai és erősítői, inkább kollektív célt szolgálnak s néplélektani szempontból érdekesek. Különösen igaz e megállapítás a francia termékekre, melyek a szenvedélyes tömegszuggesztiónak fokozottabb nyomása alatt születtek, mint a hasonlótárgyú német munkák. Tartalmilag ugyanazt nyújtja Bergson füzeté, amit a németek ellen s a háború jelentőségéről Poincarétól a francia újságírókig számosan elmondottak, érdekes azonban a fogalmazás, mellyel Bergson a világeseményekről vallott felfogását filozófiájához fűzi.

Ismeretes az ő munkáiból a gépies anyagiságnak s az élő szervezet lelkes eleveniségének sokszorosán fejtegetett ellentéte. A XIX. század a művelődés anyagi eszközeit, a gépeket, a technikát bámulatosan tökéletesítette, de ezzel a külső fejlődéssel nem tartott lépést, Bergson szerint, Németországban a szellemi és az erkölcsi haladás. Az első fölibe kerekedett az utóbbinak s az anyagi kultúra meglelkesítése helyett a lélek elgépiesedése következett be. Bergson a német műveltséget merő külsőségnek tekinti. Az állami egységet Bismarck a franciák elleni gyűlölet kiaknázásával mesterségesen hozta létre. A német imperializmust apáratlan gazdasági fejlődés következtében történeti szükségességnek ismeri el ugyan, de a német iparosodás bűn, a német tudomány barbárság, mert kizárólag a militarizmus szolgálatába szegődtek. Arra nem gondol, hogy az egységes Franciaország hatalmát erőskező és abszolút uralkodók alapozták meg s hogy a francia műveltség legragyogóbb korszakai hódító és háborús törekvésekkel forrtak össze.

Annak a ténynek, hogy a németeket körülfozták, szintén

filozófiai formulázást igyekeznek adni. Németország régóta felhalmozott, de inaktív s nem pótlódó készleteket használ el ma, míg a franciák erőforrásai megújulnak s kimeríthetetlenek. Miért van ez így? Egyszerűen azért, mert Franciaország földrajzi fekvése és gazdasági állapota kedvezőbb. Bergson úgy tünteti fel ezt, mintha Franciaország táplálója az önmagából egyre új erőt merítő szellem és vitalitás lenne, Németország ellenben a saját tökéletes szervezetségével csak nyers mechanizmus volna, mely emészti és lejárja magát s azzal — vége. Vajjon nem heroikusabb-e a tulajdon erőforrásaira utalt német nép szívós önbizalma s az erkölcsinek hirdetett francia fölényt nem azonosíthatjuk-e pusztán gazdasági előnyökkel? Ha az utóbbiak következtében Franciaország ellenállása kitartó s jól bírja a húzódo küzdelmet, akkor Bergson szerint a szellem diadalmaskodik az anyagon. Németországnak elfogy a lövedékekhez szükséges nitrát-készlete, magtárai kiürülnek, a francia kikötőkbe ellenben szabadon ömlik a munició s az eleség. Franciaország küzdelmét nemesebbé teheti-e az a körülmény, hogy hitele nem csökken (Bergson erre is hivatkozik) s a hitelszilárdságot elfogadhatjuk az erkölcsi erő óramutatójának? A két műveltségnek ilyenféle szembeállítása tetszetős romantikus konstrukció s azokhoz hasonlít, amelyeket a XIX. század elején német bölcsesek a németiség javára hirdettek.

Akad Bergson röpiratában több közhelyszerű kijelentés, amelyeket kár volt a maga választékos módján is megismételnie. Így Bismarckot a rosszaság zsenijének nevezi, a német hadviselés állítólagos népjogsértéseit sem hagyja érintetlenül s azt a hitet igyekeznek kelteni, hogy az ipari vívmányoknak katonai alkalmazása Angliának vagy Franciaországnak soha eszébe se jutott volna. Arról nem szól, hogy az ekrazit — neve is mutatja — francia találmány s az első dreadnought nem német dokkban épült. Dicséri a régi szerteszakadozott, álmodozó és politikátlan Németországot, mert ez nem volt veszedelmes szomszéd, sőt ellenfélnek se számított. Mint a legtöbb francia publicista, ő is a jog, az erkölcs és a szelid emberiesség hordozójának magasztalja hazáját, melytől távol állott a revanche gondolata s amely ma az orosz szövetségében ép úgy az emberi jogokért küzd, mint értékük küzdött száz év előtt az orosz ellenében. XIV. Lajos és Napoleon hagyományairól nem esik szó. Pedig Napoleon adott Poroszország újjászervezésére ösztönzést s a francia hódítás megalázásaitól

való félelem acélozta meg a németséget. Mintha az állandó hadsereg gondolatát, a fegyverkezést, a gloiret és a hódítás vágyát a francia föld soha nem ismerte volna? A mai Németországnak Bergson szerint nincsenek ideáljai. Rég elmúlt, kesergi, a filozófusok kora, az eszmeiség világa. Az ő elméleti elkeseredésüket a hódító franciák ellen szívesen elmézi, de a mai Németországnak nem tudja megbocsátani, hogy hamleti állapotából kiépült. Ezért lát benne vak erőt, mely csupán brutalitásából táplálkozik. Vigasztalódjunk Goethe bölcsességével: aki cselekszik, annak mindig szemére lehet vetni igazságtalanságot.

A kis munka négy részből áll. Két akadémiai beszéd van benne. Az elsőt (*La signification de la guerre*) a *L'Académie des Sciences morales et politiques* 1914. dec. 12-iki nagygyűlésén az elnöki székből mondta el. A második szónoklat rövidebb s ezzel adta át Bergson 1915. jan. 16-án az elnöki széket Alexander Ribot-nak, ki aktív államférfi. Hangoztatja benne azt a hitét, hogy a XIX. század technikai fejlődése után a XX. a morális tudományok százada lesz. A harmadik darab (*La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*) a *Bulletin des Armées de la République*-ben jelent meg (1914. nov.), a negyedik (*Hommage au Roi Albert et au peuple belge*) a *Daily Telegraph* felszólítására íródott. Az utolsó-nak kissé nagyotmondó a befejezése. Bergson hallotta, hogy a számkivetett belga király filozófiával foglalkozik s e tényhez hozzáfűzi, hogy a filozófia a történelem folyamán két ízben kölcsönzött fényt a trónnak: először a stoikus Marcus Aurelius császár alatt, másodszer I. Albert udvarában. Evvel a párhuzamosítással a szövetséges iránti bámulatát udvariasan fejezi ki Bergson, de a tudományosság határát átlépi. Egyébként fölösleges bírálni a francia nyelv egész lendületével formált nyilatkozatait. Politikai állásfoglalást tartalmaznak s ennek az kölcsönöz sajtóságos érdeket, hogy a nyilatkozó a filozófiának leghatékonyabb mestere a mai Franciaországban.

Sas Andor.

P. Deussen: *Die Philosophie der Bibel.* Leipzig, Brockhaus. 1913. 8-r. 304 l.

Szerző célja, hogy a biblia filozófiáját beleillessze a filozófia történetébe s itt is megmutassa a filozófiai eszmék fejlődését összefüggésükben a vallásos élet mozgató erőivel. Az alapgondolatok, melyeket a keresztyénségnek köszön a filozófia: a *deter-*

minizmus, melyet bár megtalálunk az ind, görög és héber gondolkodásban is, de amely mint egy világnézet alapköve, teljes világosságában Jézus és Paulus eszméiben mutatkozik; a *kategorikus imperatívus*, mely minden velünk született egoizmus elfojtására int, hogy önmegtágadás útján tisztítsa meg a lelket, mert a földi lét nem öncél; az ember *újjászületése*, nemcsak egyes tényekben, hanem az egész ember megváltozásában; a *monergizmus*, melynél fogva önző, halandó és kötött empirikus létünk nem a mi igazi metafizikai valónk, hanem csak eltévelyedés attól. A kategorikus imperatívust Kanttal, az ember újjáalakulását Schopenhauerrel hozza Deussen összefüggésbe. Bevallása szerint, elvesztett hitét a Kant-Schopenhauer filozófiának tanumányozásával nyerte vissza s a «Tiszta ész kritikája» őrizte meg a materializmustól, a «Gyakorlati ész kritikája» és a «Világ mint akarat és képzet» vezette arra, hogy a vallást önmagában, lelkében építse fel, az erkölcsi öntudat tényei alapján. Ez az oka, hogy filozófiai elfogultsága nincsen arányban dogmatikai elfogulatlanságával; annyira megy, hogy Schopenhauer filozófiáját az emberiség tudományos és vallásos gondolkodása alapjául tünteti fel; ezáltal művének egységet ad, de nem egyszer egyoldalúvá lesz.

Deussen végigkíséri a keresztyén gondolat keletkezését és fejlődését; kutatja azokat az elemeket, melyeket már Egyiptomban, Babiloniában, Palesztinában és Perzsiában megtalálhat. Az egyiptomi befolyás nagyon csekély. A szemitákról szóló aránylag rövid fejezetben kiemeli Deussen, hogy a filozófia kifejlesztése a «színesebb fantáziájú és nagyobb teremtő-erejű» indogermánokra, a vallásé a szemitákra jutott, akik praktikusabbak és realiztikusabbak voltak. A babilon-asszir világnézet a világ teremtésére vonatkozó mithoszokra hatott. De amint a görögök esztétikai érzéke átalakította a nyers ázsiai képzeteket, úgy a hébereknél az erkölcsi érzék a jó és rossz közti különbség iránt öntötte neme-sebb formába az átvett elemeket. Az irániak vallása volt az egyedüli, amely a jót és a rosszat megmagyarázza, azzal, hogy egy kezdettől fogva fennálló ősi rossz principiumát feltételezi. Ismerteti a héber monotheizmusának genézisét. Ha az egyiptomiak monotheizmusa a politikai viszonyoktól előidézett mechanikus indentifikáción alapult s az ind monizmus azon a filozófiai megismerésen, hogy mindenben egyazon isteni lény van megtestesítve, a héberek csak küzdelem útján jutottak a politheizmustól a monotheizmusig. A politheizmusból először a protolatrizmus

lett, amikor egy isten tekintélye a többi fölé emelkedett, azután a monolatrizmus s midőn a többi istennek létezését is tagadták, a monotheizmus. A monotheisztikus gondolat főhordozói a próféták, akik minden tekintetben reformátorok voltak s erkölcsi tisztaságot, bensőséget és igazságot hirdettek.

Az ó-testamentumi vallási felfogást veszi kritikai vizsgálat alá. Hangoztatja, hogy minden vallás csak az erkölcsi öntudat értelmezése; a nép számára szükségesnek tartja az erkölcsi törvénynek a csendes filozófiai szemlélődésnél kézzelfoghatóbb objektívációját egy személyes istenben. Szól az ó-testamentumi theizmusról, optimizmusról, nihilizmusról, eudämonizmusról, a rossz eredetéről, a jók szenvedéséről, az isteni igazságszolgáltatásról, a megváltás eszméjéről, mely irán befolyás alatt változott meg. A hebraizmus ellen két kifogást emel ő is, hogy hozzájuk fűzze a továbbfejlődést: 1. a rossz szülőke hogy lehet az erkölcsiség ideálja? Irán hatás alatt lett a sátánból, Isten szolgájából minden gonosznak ősi principiuma és Isten a tiszta erkölcsiség principiuma maradt; 2. a lélek halhatatlanságának hitét nem találjuk. Jézus a jutalmazás helyét a túlvilágba helyezte s így az immanens eudämonizmus helyébe transzcendens eudämonizmus került. (A talmud-korabeli tudósok mesterkéltny magyarázatát a Deutoron. XXXI. 16-ról Deussen nem említi.)

Részletesen foglalkozik a Jézus életére vonatkozó forrásokkal, Jézus életével, a keresztyén egyház keletkezésének okaival. Kissé röviden ismerteti Jézus tanainak filozófiai elemeit. Túlzott következtetés az, hogy amint Jézust Mózes tudatos, úgy Zarathustra öntudatlan tanítványának mondja; általában a sokat vitatott pontok felett Deussen szeret átsiklani. Kifejti, mennyit köszön Jézus a mozaizmusnak: theizmusát, világnézetének általános vonásait; a prófétákra vall a külső ceremóniák megvetése s a szív törekvése tisztaságra, igazságszeretetre és részvételre. Az irániaktól vette a dämonok tanát, valamint hitét a halhatatlanságban, a holtak feltámadásában. Ezeket a hagyományon alapuló elemeket Jézus kiegészítette a determinizmussal és a kategórikus imperativusszal; a régiek eltiltották a rossz cselekedeteket, Jézus meg az érzést is ki akarta irtani, mely a rossz tettek okozója. Kantra utal, kinek legfőbb tanítását azonosnak mondja Jézuséval. A történet külső szükségszerűségét összeegyeztetni a belső szabadsággal akaratumk önmeghatározásában: ez volt Paulus feladata. Nála a determinizmus theizmussal egyesül; a moner-

gizmust vallja; Isten a világ principiuma (átman, amint az indusok mondják), nem velünk szembenálló lény, hanem saját metafizikai énünk, amelyből a jót előidéző erők a tőle eltévelyedett irányú jelenségbe hatolnak, hogy azt átváltoztassák s visszavezessék az igaz és örök lényeghez.

A negyedik evangéliumban ó-héber és iráni hatásokhoz a Jézusnál és Paulusnál nem mutatkozó alexandriai befolyás járul, a logosnak Herakliton és a sztoikusokon át Alexandriába jutott formájában. Jézus individuális lényéből kozmikus principium lesz. A biblia és a görög két különböző világnézet olvad össze a zsidó-alexandriai filozófia előjátéka után a patrisztika idejében. A skolasztika volt a folytatás; főtörekvése az volt, hogy a keresztényen dogmatikát úgy kapcsolja össze a görög filozófiával, hogy a kereszténység alaptanait a görög filozófia jól előkészített talajára vetítse. De a kedélyélet és az értelem összeegyeztetése csak mesterséges volt s hamar mutatkoztak a hanyatlás jelei. Ki nem egyenlíthető ellentét keletkezett a történeti, természet-tudományi és filozófiai kutatások következtében. Nem sikerült megoldani az akarat szabadságának problémáját; sem Istent, mint világmegváltó principiumot a világteremtés principiumával összeegyeztetni.

Deussen azt vallja, hogy a kritikának nem kell mindig rombolnia s a külső miatt nem szabad a lényegét is elvetnünk. «Annál szilárdabban áll a vallás, minél inkább nyugszik kizárólag minden kinyilatkoztatásnak bensőnkben buzogó forrásán, az emberi szív örök tényein.» Mint említettük, a Kant—Schopenhauer idealizmusától várja a segítséget.

Deussen nagy tudással s mély érzéssel írta meg könyvét. Bár sokan támadták, mindnyájan elismerték, hogy alapfelfogásában úttörő. A görög filozófia történetéhez hozzákapcsolja művét, de nem vonta bele a görög vallásfilozófia hatását. Néha aprólékos részletekbe megy, különösen midőn egyes népek történetét ismerteti, úgy, hogy könnyen elfelejtjük a magas szempontot, melynek alapján számos problémát teljesen új világlátásban mutat (pl. a predestinációt). Viszont többször nagyon is rövid, főleg vitás pontoknál, ahol nem is sejteti, hogy problematikusok, vagy pedig nem is kísérel meg megoldást.

Rózsa Dezső.

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1916 január—március.

- Ehrenfels*, Christ. v. Kosmogonie. Jena: Diederichs (VIII, 208 l.) M. 5.—.
- Jamblichus*, of Chalcis. Theurgia; or the Egyptian mysteries; reply of Abammon, the teacher, to the letter of Porphyry to Anebo; together with solutions of the questions therein contained; tr. from the greek by Alex. Wilder. Greenwich, Ct.: Am. Sch. of Metaphysics (283 l.) \$ 2.50.
- Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht über alle auf d. Gebiete d. Philosophie erschienenen Zeitschriften, Bücher, Aufsätze, Dissertationen usw. in sachl. u. alphabet. Anordnung, nebst Inhaltsangaben u. krit. Hinweisen. Hrsg. von Arnold Ruge. Bd. V. Literatur 1913. Heidelberg: Weiss (XII, 290 l.) M. 17.50.
- Schmidt*, Heinr. Philosophisches Wörterbuch. 2. umgearb. u. verm. Aufl. Leipzig: Kröner (264 l.) 16° (Kröners Taschenausgabe.) M. 1.20.
- Schwyder* Otto. Philosophische Reden. 1. Reihe. Zürich: Orell Füssli (192 l.) M. 5.—.

Bevezető munkák.

- Przygodda*, Paul. Deutsche Philosophie. Ein Lesebuch. Bd 2. (Von J. G. Fichte bis E. v. Hartmann.) Berlin: J. Springer (IV, 441 l.) M. 8.—.
- Willems*, C. Grundfragen der Philosophie und Pädagogik. Für gebildete Kreise dargestellt. 2 Bde. Trier: Paulinus-Druckerei. — Bd 1 : Das Sinnesleben. (XVI, 550 l.) ; Bd 2 : Das Geistesleben. (XII, 560 l.) M. 12.—

A filozófia története.

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

- Deussen* Paul. Outline of the Vedanta system according to Shankara; tr. by Ja. Houghthon Woods. 2d ed. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. (75 l.) 12° 50 c.
- Hoogveld*, J. E. H. J. De nieuwe wijsbegeerte. Een studie oven Henri Bergson. Utrecht: Dekker & Van de Vegt (194 l.) Fl 1.90.
- Pfordten*, Thdr v. der. Staat u. Recht bei Schopenhauer. München: J. Schweitzer (16 l.) M. —.60.
- Rappeport*, Ernst. Über die Substanzdefinition in Spinoza's Ethik. Diss. Basel. (46 l.)
- Reinhardt*, Karl. Parmenides u. d. Geschichte d. griechischen Philosophie. Bonn: Cohen (III, 264 l.) M. 8.—.

- Seal*, Brajendranath. The positive sciences of the ancient Hindus. New-York: Longmans (8, 295 l.) \$ 4.—.
- Townsend*, H. G. The principle of individuality in the philosophy of Thomas Hill Green. New-York: Longmans (7, 91 l.).
- Wilm*, E. C. Henri Bergson; a study in radical evolution. New-York: Sturgis & Walton (185 l.) \$ 1.25.
- Woods*, Ja. Haughton. The Yoga system of Patanjali. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. (422 l.) 4° (Harvard Oriental ser.) \$ 1.50.

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Chamberlain*, Houston Stewart. Arische Weltanschauung. 3. durchges. u. erg. Aufl. München: Bruckmann (94 l.) M. 1.—.
- Ettlinger-Reichmann*, R. Die Immanenzphilosophie. Darstellung und Kritik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (VII, 220 l.) M. 5.—.
- Gross*, Felix. Kant-Laienbrevier. Eine Darstellg. d. Kantischen Welt- u. Lebensanschauung f. d. ungelahrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen u. mündl. Äusserungen zsgest. 3. Aufl. München: Bruckmann (220 l.) M. 2.80.
- Willems*, C. Institutiones philosophicæ. Vol. 1. Continens logicam, criticam, ontologiam. 3. ed. Trier: Paulinus-Druckerei (XXVI, 580 l.) M. 8.—.

Logika és ismeretelmélet.

- Driesch*, Hans. Zur Lehre von der Induction. Heidelberg: Winter (32 l.) (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-Histor. Klasse.) M. 1.—.
- Macintosh*, Douglas Clyde. The problem of knowledge. New-York: Macmillan (18, 502 l.) \$ 2.50.
- Teodorescu*, C. A. Die Erkenntnislehre Bergsons. Diss. Jena: (56 l.)
- Walter*, Johnston Estep. Subject and object. West Newton, Pa.: Johnston & Penney (184 l.) \$ 1.40.

Ethika.

- Confucius*. The ethics of Confucius; the sayings of the master and his disciples upon the conduct of «The superior man»; arranged according to the plan of Confucius, with running commentary by Miles M. Dawson. Prepared under the auspices of the American Institute for Scientific Research. New-York: Putnam (21, 322 l.) \$ 1.50.
- Johnston*, G. A. An introduction to ethics. New-York: Macmillan (10, 254 l.) \$ 1.—.
- Kant*, I. Kritik der praktischen Vernunft. 6. Aufl. Hrsg. u. m. Einltg sowie e. Personen- u. Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig: Meiner (XLVII, 220 l.) (Philos. Bibliothek, 38.) M. 2.80.

- Morawski*, Ch. Der Einfluss Rées auf Nietzsches neue Moralideen. Diss. Breslau (74 l.).
- Sait*, Una Mirrieles Bernard. The ethical implication of Bergson's philosophy. New-York: Science Press (183 l.) \$ 1.25.
- Schopenhauer* Arthur. The basis of morality; tr. from the german with an introd. and notes by Arth. Brodesiek Bullock. New-York: Macmillan (28, 288 l.) 12° \$ 1.25.

Pszichológia és pszichofizika.

- Aristoteles*. A lélekrol. Ford. és bev. és jegyzetekkel ell. Förster Aurél. Budapest: Franklin (110 l.) (Filozófiai írók tára, 28.) K 3.—.
- Benedik*, Franc. Die psychologischen Grundlagen der musikalischen Gehörsbildung mit Beziehung auf die pädagogische Bedeutung der Tonwortmethode von Eitz. Diss. Jena (48 l.).
- Binet* Alfréd. Az iskolásgyermek lélektana. Ford. Dienes Valéria. Budapest: Eggenberger biz. (XV, 336 l.) (Gyermektanulmányi könyvtár, 6.) K 5.—
- Campbell*, Gilb. Whitney. Fiktives in der Lehre von den Empfindungen. Diss. Halle-Wittenberg (81 l.).
- Holt*, Edn. Bissell. The Freudian wish; and ist place in ethies. New-York: Holt (7, 212 l.) \$ 1.25.
- Loewenfeld*, L. Om dumheten. En psykologisk studie. Stockholm: Norstedt & Söner (207 l.) K 2.50.
- Peters*, W. Über Vererbung psychischer Fähigkeiten. Statist. u. experimentelle Untersuchungen. Leipzig: Teubner (p. 185—382.) (S.-A. aus: Fortschritte der Psychologie.) M. 6.50.
- Titchener*, E. Bradford. A beginner's psychology. New-York: Macmillan (16, 362 l.) \$ 1.—.
- Vaskó* Balázs. Le Bon társadalomlélektani rendszere. Budapest: Poltizer (21 l.) (Huszadik század könyvtára, 57.) K —.60.

Életbölcselet.

- Dühring*, E. Der Wert des Lebens. Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. 7. wiederum durehgearb. Aufl. Leipzig: Reisland (XII, 511 l.) M. 7.—.
- Gros*, Otto. Lebenswerte aus d. Gebiete des Wissens und des Glaubens. Giessen: E. Roth (VIII, 128 l.) M. 1.50.
- Patay* Sándor. Az élet tudománya, (Philosophia vitae.) Schmitt Jenő Henrik bevezetésével. Budapest: Singer & Wolfner biz. (VII, 118 l.) K. 3.—.

A háború filozófiája.

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

Crile, G. W. A mechanistic view of war and peace. Ed. by Amy F. Rowland. New-York: Macmillan (12, 104 l.) \$ 1.25.

Haeckel, Ernst. Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben u. Tod, Religion u. Entwicklungslehre. Berlin: G. Reimer (128 l.) M. 1.50.

Nagy László. A háború és a gyermek lelke. Adatok a gyermek értelmi, érzelmi és erkölcsi fejlődéséhez. Budapest: Eggenberger biz. (143 l.) (Gyermektanulmányi könyvtár, 5.) K 3.—.

Stewart, Herb. Leslie. Nietzsche and the ideals of modern Germany. New-York: Longmans (14, 235 l.) \$ 2.10.

Vom deutschen Geist. 5 Abhandlgn aus der Sammlung «Der Weltkrieg». M.-Gladbach: Volksvereins-Verl. M. 1.—.



EGYESÜLETI ÉLET.

Közgyűlés.

A Magyar Filozófiai Társaság 1916. február hó 16-án tartotta Pauler Ákos egyetemi tanár, egyesületi alelnök vezetése alatt tizennegyedik évi közgyűlését.

A tisztikar tagjai közül az elnöklő alelnökön kívül jelen voltak: Kornis Gyula főtitkár, Vida Sándor titkár és Jász Géza pénztáros.

Jelen voltak továbbá a vál. és rendes tagok sorából: dr. Antal Géza országgyűlési képviselő, Bartos József, Bárány Gerő min. titkár, vál. tag, Beöthy Zsolt egyetemi rektor, vál. tag, dr. Bognár Cecil bencses tanár, Császár Elemér egyet. m. tanár, Fejér Lipót egyet. tanár, Fináczy Ernő egyet. tanár, vál. tag, Fogarasi Béla felső keresk. isk. tanár, Fraunhoffer Lajos, a meteorol. int. aligazgatója, számvizsg. biz. tag, Gaál Jenő műegyet. tanár, dr. Giesswein Sándor országgy. képviselő, vál. tag, dr. Hazay Olivér főgimm. tanár, Hegedüs István egyet. tanár, vál. tag, Kalmár Ilona tanárjelölt, Karsai Ervin, a premontrei tanárképző igazgatója, Keien Ferenc tanár, Kissházy A. Gyula mérnök, dr. Kisparti János kegyesrendi tanár, dr. Lázár Szilárd főrealisk. tanár, Lechnitzky Gyula tanítóképző-intézeti tanár, dr. Makai Ödön ügyvéd, csáki Marx János dr., Nagy József főgimm. tanár, vál. tag, Plank Bella tanárjelölt, dr. Polgár Gyula tanár, Posch Jenő főgimm. tanár, vál. tag, Quint József tanítóképző-intézeti tanár, dr. Révész Géza egyet. m. tanár, vál. tag, dr. Rónay Károly tanár, dr. Rózsa Dezső felső keresk. isk. tanár, Suták József egyet. tanár, vál. tag, dr. Szemere Samu főrealisk. tanár, Weszely Ödön főigazgató, vál. tag, Zlinszky Aladár főgimm. tanár és mások.

Az elnöki széket Pauler Ákos alelnök foglalja el, aki megnyitván az ülést, sajnálattal jelenti, hogy Alexander Bernát elnököt betegsége akadályozza a megjelenésben, s indítványozza, hogy a közgyűlés táviratilag fejezze ki őszinte sajnálkozását az elnök betegsége miatt s egyszersmind tolmácsolja hálás köszönetét az elnöknek az egyesület érdekében kifejtett fáradhatatlan munkásságáért.

Az indítványt a közgyűlés egyhangúlag elfogadja. Az elnök felkérésére azután Kornis Gyula terjeszti elő «A háborús filozófia» címen főtitkári jelentését. Az elnök a jelentés befejezte után

köszönetet mond a főtitkárnak mélyenjáró fejtegetésekben bővelkedő alapos munkájáért s jelzi, hogy a jelentés egész terjedelmében meg fog jelenni társaságunk folyóiratában.

Majd felkéri Vida Sándor titkárt az egyesület 1915. évi tevékenységéről szóló jelentésének megtételére.

A közgyűlés a jelentést megjegyzés nélkül elfogadja, az elnök pedig megköszöni a titkárnak a társaság életének minden mozzanatára kiterjeszkedő beszámolóját s az egyesületi élet felvirágoztatása érdekében kifejtett fáradozását.

Az elnök azután bejelenti, hogy a nm. vall. és közoktatásügyi miniszter úr az idei költségvetési évre is 2000 koronányi segílyt utalványozott társaságunknak s indítványozza, hogy neki e nagylelkű támogatásáért az egyesület jegyzőkönyvi köszönetet szavazzon.

A közgyűlés az indítványt egyhangú lelkesedéssel elfogadja.

Végül az elnök felszólítására Vida Sándor titkár felolvasta a számvizsgáló bizottság jelentését, melyet a közgyűlés elfogad, megadván egyszersmind a felmentést a pénztárosnak s a számvizsgáló bizottság tagjainak.

Egyéb tárgy nem lévén, az elnök felkéri Gaál Jenő és Posch Jenő tagokat a jegyzőkönyv hitelesítésére s megköszönvén a megjelentek szíves türelmét, az ülést bezárja.

Titkári jelentés az 1915-iki egyesületi évről.

Tisztelt Közgyűlés!

Az 1915. év, egyesületünk életének is tizenötödik esztendeje, kedvezőtlen előjelek közt virradt ránk. Volt elnökünk, *Medveczky Frigyes*, kinek társaságunk, munkásságának tartalmi elmélyítése tekintetében, oly sokat köszönhetett, hosszas betegeskedés után 1914. augusztus 21-én elhúnyt s az egyesület több mint félévig vezető és irányító nélkül maradt. Ez a körülmény, valamint az ép akkor megindult világháború bénító hatása okozta, hogy egyesületi tevékenységünk majdnem teljesen megakadt s hosszabb időn keresztül szünetelni volt kénytelen.

1915. március 7-én ült össze a tisztújító közgyűlés, mely első kötelességének tartotta, hogy lerójjá a társaság kegyeletének és hálájának adóját elhalt elnöke iránt. *Kornis Gyula*, akkori titkár, *Medveczky Frigyesről* nagyhatású emlékbeszédet tartott, melyben a kiváló érdemű férfiú egész irodalmi, tudományos és egyesületi

működésének méltatására s egyéniségének jellemzésére is kiterjedkedett. Társaságunk egyszersmind külső jelben is megóhajtván örökíteni páratlan buzgóságú elnökének emlékét, *Berzeviczy Albert* kezdeményezésére gyűjtést indított egy *Medveczky Frigyes* hamvai fölé állítandó síremlék céljára. A gyűjtés már ezideig 1320 koronát eredményezett.

A közgyűlés, miután meghozta áldozatát elhunyt elnökének, megejtette a tisztújítást s megalakította a választmányt.

Az új vezetőségre hárult most már a feladat, hogy az ellankadt egyesületi tevékenységet új életre keltse s a lehetőséghez képest fokozza és kiterjessze. Az elnökség látván, hogy e feladat betöltésének legfontosabb eszköze egy tartalmas, változatos és érdekes folyóirat, különösen két célt tűzött ki maga elé: a társaság folyóiratának a jelzett törekvések szolgálatába való állítását, tartalomban és terjedelemben való átalakítását s az erre szükséges anyagi eszközök megteremtése végett a tagok számának gyarapítását. *Medveczky Frigyes* céltudatos irányítása mellett ugyan a Magyar. Fil. Társ. Közleményei színvonal tekintetében állandó emelkedést mutattak, de az egyesület szűkös vagyoni viszonyai a folyóirat nagyobb arányú fejlesztésének gátat vetettek. Miközben a vezetőség kebelében az ez irányú megbeszélések folytak, egy közbejött szerencsés körülmény lehetővé tette, hogy a folyóirat újjáalakítása a szándékolt hosszadalmasnak ígérkező út mellőzésével egy csapásra megtörténjék. A Magyar Tudományos Akadémia ugyanis az általa kiadott Athenaeum című filozófiai és államtudományi folyóiratot, mint akadémiai kiadványt, megszüntette, miáltal az arra költött évi 5000 koronányi összeg felszabadult s az Akadémia elnökségének szabad rendelkezésére állott. Erről tudomást szerezve, elnökünk és *Concha Győző* választmányi tagunk, mint az Akadémiának is tagjai, közbenjártak, hogy a Magyar Tudományos Akadémia a felszabadult 5000 koronát egy tisztán filozófiai folyóirat kiadására társaságunknak engedje át. Többszörös tanácskozás után az összeg átengedésére nézve létre is jött a megegyezés, mely szerint az Akadémia a segítség fejében csupán azt kötötte ki, hogy társaságunk az Athenaeum címet átvegye, a szerkesztő személyét az Akadémiának bejelentse s az Akadémia támogatását a folyóirat címlapján kifejezésre juttassa. A Magyar Tudományos Akadémiának e nagyjelentőségű áldozatkészsége egyszerre megteremtette a biztos alapot egy, korunk tudományos színvonalán álló, tartalomban, terjedelemben

és külső formában egyaránt számottevő magyar filozófiai folyóirat megteremtésére és fenntartására. Kötelességünknek érezzük, hogy a Magyar Tudományos Akadémia elnökségének, elsősorban pedig második osztályának és az osztály elnökének, *Concha Győző*-nek, s titkárnak, *Fejérváry László*-nak, e nagylelkű elhatározásért és fényes segítségért ezúttal is hálás köszönetet mondjunk. Köszönettel tartozunk azonban hasonló okból a vallás- és közoktatásügyi miniszter úrnak is, ki ez évben is 2000 koronányi összeggel járult hozzá társaságunk anyagi szükségleteinek fedezéséhez. Egyesületünk vagyoni helyzete s folyóiratunk kiadása ily módon biztosítottván, a szerkesztőség, melynek vezetését elnökünk vette kezébe, már most arra törekedett, hogy a rendelkezésére álló eszközök által rárótt követelményeknek s a beléje helyezett bizalomnak minél teljesebb mértékben megfeleljen. Nem elégedett tehát meg azzal, hogy a véletlenre bízta a felhasználandó közlemények beküldését, hanem a kellő tartalmasság és változatosság érdekében maga kérte fel társaságunknak egyes irodalmilag működő tagjait, hogy saját tudományszakuk körébe tartozó meghatározott kérdésekről vagy művekről folyóiratunkba cikket írjanak. Így vált lehetségessé, hogy az Athenaeum új folyamának első füzetében megállapított rovatok mindegyike később is kellő tartalommal megtöltve jelent meg.

Hogy folyóiratunk a modern filozófiai vizsgálódásoknak sokoldalú és a lehetőséghez mérten teljes képét nyújtsa, a szerkesztőség nagy gondot fordított az egyes tudományos problémák önálló tárgyalása mellett a filozófiai irodalom bőséges ismertetésére. Azért minden számunk az értekezések sorozatán kívül gazdag könyvszemlét hozott, mely a legkülönbözőbb filozófiai diszciplínák jelesebb termékeiről nyújtott bírálatos ismertetéseket; ehhez csatlakozott a folyóiratszemle, mely szakok szerint csoportosítva számolt be a filozófiai folyóiratok fontosabb cikkéről. Kiegészítettek végül mindezt a nagy gonddal összeállított bibliográfiák, melyek úgyszólván hónapról-hónapra adtak számot a filozófiai irodalom újonnan megjelent alkotásairól. Az egyesületi rovat társaságunk belső életének és felolvasó üléseinek nyilvántartására szolgált.

Új alakú folyóiratunk első évfolyamának négy füzetében huszonnyolc munkatársunk összesen hetvenöt cikket írt. Ezek között van önálló értekezés: 23, könyvismertetés: 34, önismertetés: 1, folyóirat-szemle: 3 és bibliografia: 4.

A jelen, 1916. évtől kezdve az Athenaeum új folyama már éven-

ként hatszor, két havonként fog megjelenni, hogy az iránta tanúsított érdeklődést olvasóközönségünkkel és munkatársainkkal való sűrűbb érintkezés által továbbra is fenntartsuk, sőt fokozzuk.

Folyóiratunk tehát már az új elnökség hivataloskodásának első évében újjászületett. Az Akadémia adománya folytán nem kellett bevárni a taglétszám megfelelő emelkedését a kiadási költségek biztosítása végett, hanem ellenkezőleg, egyes tagtársaink buzgólkodása mellett, főleg megújult folyóiratunk vonzóereje szökkentette fel, hasonlóképen már az 1915. év folyamán jelentékeny mértékben az egyesületi tagok számát. Míg ugyanis az új tisztikar hivatalbalépésekor társaságunk mindössze 320 tagot és előfizetőt számlált, addig a mai napig a tagok és előfizetők együttes száma 604-re emelkedett. A gyarapodás tehát nem egészen egy év alatt 284-et tesz ki, nem sokkal kevesebbet a régi taglétszám-nál. Ebbe a számba ugyan bele van foglalva a régi Athenaeum azon 84 előfizetője is, akik a mi folyóiratunknak korábban nem voltak előfizetői s a régi Athenaeum megszűntével léptek át hozzánk (a többiek már korábban is beletartoztak egyesületünk kötelékébe), de az emelkedés még ezek leszámításával is kerek 200-ra rúg. Új alapító tagot is nyertünk *Ormódy Vilmos* főrendiházi tag személyében, *Bokor József* volt alelnökünket pedig a közgyűlés tiszteleti tagnak választotta. Ehhez képest alapító tagjaink száma jelenleg hét, a tiszteleti tagoké öt.

Sajnos, a gyarapodás mellett veszteségről is kell beszámolnunk. *Zalai Béla* tagtársunk, a magyar filozófiai írók ifjabb nemzedékének egyik legtehetségesebb tagja, orosz fogságban hősi halált halt. Életével és halálával egyaránt kiérdemelte, hogy elismeréssel és kegyelettel adózzunk emlékének. Munkásságát *Fogarasi Béla* tagtársunk méltatta folyóiratunk utolsó füzeteinek egyikében.

Hogy társaságunk vezetősége, irodalmilag működő és többi érdeklődő tagjai között minél szorosabb kapcsolatot létesítsünk, hogy egyesületünk céljait ne csak írásban, hanem az élőszó hathatósabb erejével is előmozdítsuk s a személyes érintkezést is lehetővé tegyük, ezért hosszú szünetelés után a múlt év október havában újra megkezdtük a háborús viszonyok következtében abbanmaradt felolvasó ülések tartását is. Az esztendő hátralevő részének mind a három hónapjában tartottunk egy-egy felolvasó ülést, melyek mindegyikén nagy és díszes közönség jelent meg. Az üléseken hét tagtársunknak összesen nyolc előadása került sorra. Az előadók és munkáik a következők voltak:

1. *Alexander Bernát*: A cselekvő gondolat. Elnöki megnyitó.
2. *Hazay Olivér*: Bevezetés egy orthonómi értékelméletbe.
3. *Dénes Lajos*: Esztétika és általános művészettudomány.
4. *Alexander Bernát*: Megemlékezés *Kármán Mórról* és *Windelband Vilmosról*.
5. *Ranschburg Pál*: Homlokagy és intelligencia a háborús sebesülések világításában.
6. *Szemere Samu*: A heroikus hevületek erkölcstana.
7. *Liebermann Pál*: Az atomisztika egy ismeretelméleti vonatkozásáról.
8. *Fogarasi Béla*: A történelmi materializmus bírálata.

A felolvasó ülések számára a Magyar Tudományos Akadémia főtitkári hivatala volt szíves az Akadémia heti üléstermékét átengedni, amiért szintén hálás köszönetünket fejezzük ki.

A választmány hét ülést tartott, melyeken a társaság folyó ügyeivel foglalkozott s különösen behatóan és több ízben tárgyalta a folyóirat kiadásával összefüggő kérdéseket. Elhatározta választmányunk azt is, hogy amennyiben anyag viszonyai engedik, nagyobb terjedelmű és népszerűen írott filozófiai értekezések közzétételére időhöz nem kötött füzetes vállalatot indít, melynek kiadványait olcsó áron juttatja tagjainknak.

Egy ízben a tisztikar és számvizsgáló bizottság is tartott együttes ülést, melyen a társaság anyagi ügyei kerültek megbeszélésre.

Ezekben voltam bátor, Tisztelt Közgyűlés, 1915. évi egyesületi életünkről beszámolni. Mindent összefoglalva tán szerénytelen-ség nélkül elmondhatjuk, hogy a világháború következtében minden téren tapasztalható súlyos viszonyok ellenére is társaságunk működése, a megelőző év hagyatékaként ránk maradt nehézségek legyőzése után, nemcsak nem hanyatlott, hanem hatalmas, örvendetes, korábban soha el nem ért lendületet vett. Köszönettel tartozunk ezért mindazoknak, kik méltányolva az elnökség komoly törekvéseit, a társaság érdekében buzgólkodtak, tevékenységében részt vettek s közreműködésükkel lehetővé tették, hogy a vezetőség kitűzött céljai a körülmények által megszabott határok között megvalósuljanak.

Nagyon kérjük továbbra is összes igen tisztelt tagtársaink szíves érdeklődését és közreműködését, hogy társaságunkat vállalt munkával az elkövetkezendő, remélhetőleg békés esztendőkből, a virágzás mind magasabb és magasabb fokára emeljük.

Budapest, 1916. február 16.

Vida Sándor.

A Magyar Filozófiai Társaság számvizsgáló bizottságának jelentése,

melyet a Magyar Filozófiai Társaság 14-ik rendes közgyűlése elé az 1916. február hó 11-én tartott számvizsgálat eredményéről előterjesztett.

Tisztelt Közgyűlés! Van szerencsénk tisztelettel jelenteni, hogy a Magyar Filozófiai Társaságnak az 1915. évre vonatkozó pénztári kimutatását és vagyommérlegét a Társulat könyveivel tételenként összehasonlítván, azt minden pontjában helyesnek találtuk.

A zárszámadásban kitüntetett 6655 K 99 f, azaz hatezerhatszázötvenöt korona 99 fillért mint pénztári maradványt részint a M. Ált. Hitelbank betétjeként (6558 K, részint készpénzben (97 K 99 f) hiánytalanul megtaláltuk, valamint a 6200 K hadikötvényről szóló s a M. Ált. Hitelbank által kiállított letétlevelet.

Végül pedig az elmondottak alapján indítványozzuk, hogy a t. Közgyűlés az előterjesztett 1915. évi zárószámadást helyben hagyni szíveskedjék s kérjük, hogy a pénztáros, a választmány részére, valamint részünkre is a felmentvényt megadni méltóztassék.

A számvizsgáló bizottság nevében

Dr. Gorka Sándor,
a számvizsgáló bizottság elnöke.

Dr. Friedrich Jenő, *Fraunhoffer Lajos,*
a számvizsgáló bizottság tagjai.

Uj tagok és előfizetők.

Karsai Ervin premontrei tanítóképző-intézeti igazgató, Simon Károly bölcsészethallgató, dr. Ember István főgimn. tanár, dr. Popsioru Marius tüzérhadnagy, dr. Kenzler Hugó múzeumi segédőr, Kempelen Attila, Szöllösi István tanítóképző-intézeti igazgató, dr. Ozorai Frigyes főreáliskolai igazgató, Plank Bella tanárjelölt, Kalmár Ilona tanárjelölt, dr. Pap Illés felső keresk. isk. igazgató, Babits Mihály főgimn. tanár, dr. Dienes Valéria, dr. Fleischl Pál, br. Podmaniczky Pál ev. lelkész, Begyáts László tanár, dr. Vadász M. Elemér egyetemi adjunktus, dr. Werner Adolf főgimn. igazgató, kiskúnhalasi ref. főgimnázium, kézdivásárhelyi r. k. főgimnázium, kiskúnfélegyházi tanítóképző, zalaegerszegi áll. főgimnázium, debreceni ref. főgimnázium, marosvásárhelyi ref. kollégium könyvtára, pápai áll. tanítóképző, aradi áll. felső leányiskola, aradi kir. főgimnázium, aradi áll. tanítóképző, aradi községi felső keresk. iskola, nagyszebeni áll. főgimnázium, mármaroszigeti felsőbb leányiskola, aszódi Petőfi-főgimnázium.

TARTOZÁS A Magyar Filozófiai Társaság vagyommérlege az 1915. év végén KÖVETELÉS

	K	f	K	f	K	f	K	f
A Magy. Ált. Hittelbansknál elhelyezett:								
Emmer Kornél alapítvány	900	—					5150	85
Hampel Antal	200	—					7395	14
Ornódy Vilmos	400	—						
Készpénzbevittek	5758	—	6558	—				
6200 K névért. hadikötvény (95 % árf.)			5890	—				
Pénztári készlet			97	99				
Egyenleg mint tiszta vagyón 1916. jan. 1.			12345	99			12545	99
			7395	14				

1915 december hó 31-én.

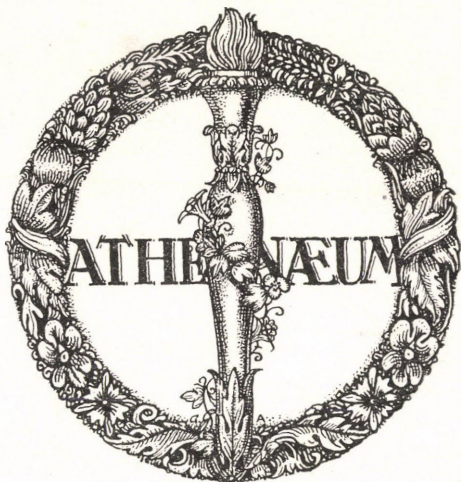
Dr. Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t. Dr. Gorka Sándor s. k., a sz. v. b. elnöke. Frankhoffer Lajos s. k., sz. v. b. t.

BEVÉTEL A Magyar Filozófiai Társaság pénztári kimutatása az 1915. évre KIADÁS

	K	f	K	f	K	f	K	f
Egyenleg az 1914. évről			5248	16			2363	91
Alamsegegy			1990	50			800	—
A Magy. Tud. Akadémia támogatása			5000	—			206	—
Ornódy Vilmos alapítványa			400	—			515	20
Tagedíjak			3592	49			179	32
Kamatok			423	27			20	—
							6014	—
							6655	99
Egyenleg 1916 január 1-én			16654	42			16654	42

1915 december hó 31-én.

Dr. Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t. Dr. Gorka Sándor s. k., a sz. v. b. elnöke. Frankhoffer Lajos s. k., sz. v. b. t.



INDIVIDUALIZMUS ÉS HÁBORÚ.

(Eszmetöredék.)

Irta: FÖLDES BÉLA.

Nagy jelentőségű volt az újjászületés kora az egyén értékelése és érvényesülése, az egyén felszabadítása szempontjából. A középkor ezerféle korlátjai alul kiszabadulva, az egyén kivívta magának a szabadságot, önrendelkezési jogát, ami egy nagy történeti fejlődési processzusnak kezdőbetűje volt. Először az emberi szellem vágyódott arra, hogy a reá rakott bilincseket, a tekintély szemkötőit lerázza. Gondolatait nem akarta gyámság alá helyezettetni, az igazság forrásait maga akarta felkeresni, azoknak kutatását, megítélését biztosítani akarta magának, függetlenül hagyománytól, tekintélytől, tilalomtól. Aztán kereste szabadságát és szabad intézkedési jogát az állam és az államhatalom terén. Az államot ki kellett ragadni a felelőtlen főhatalom, aztán a kiváltságosok kezéből és a nemzet államává tenni, hogy a «volonté générale» irányíthassa. Aztán ki kellett vívni a munka szabadságát a gazdasági élet terén. A munka az Isten adománya, melyet

fikációjában, mint a komikus, fenséges, vagy az újabb esztétikusoknál főleg a karakterisztikus.¹

A rút problémáját az sem segít megoldani, ha mint Lipps és Croce, a szép fogalmán semmi mást nem értünk, mint épen az esztétikailag értékeset. Mert a probléma épen abban áll, hogy a szépet és rútat ellentétesnek érezzük, ha pedig a szépet tartjuk a művészet céljának, a rút esztétikai értéke a megoldatlanság zavarosságával szétveti az elméletet. Ez a teoretikus nehézség mindenütt zavart okoz, hacsak az elmélet előre ki nem zárja a rút érvényességét, mint Schellingnél a leghatározottabban.

Elsősorban el kell határolnunk a rút esztétikai fogalmát mindama társításoktól és analógiáktól, melyek annyira zavarossá tették a problémát. A rútat nemcsak a gonosszal azonosították, nemcsak összekeverték a természeti és művészi rútat, hanem még a szép hiányát, a művészileg tökéletlent is esztétikai rút gyanánt tárgyalták, sőt a szubjektív ítéletben a nemtetszés állítmányát is objektív kategóriának tekintették s végre a rút művészi kifejezését általában a mű hiányául rótták fel. Nem ismeretlen ugyan az az elhatárolás, hogy a rút és nem-esztétikus nem azonosak, vagyis, hogy a művésztlent nem lehet művészi fogalmak alá vonni; azonban itt újra hangsúlyozni kell, hogy ezáltal az esztétikai rút részére a művészi kifejezés gyanánt használt rút területét tartsuk fenn, mely a művészetben sokkal tágabb és mélyebbre terjedő, mint ahogy azok az elméletek tüntetik fel, melyek a rútnak csak relatív szerepet adnak.² A rút kérdésének ilyen általános jellegű felfogása mutatkozik a szépnek és rútnak mint a logikai-dialektikus kontraszt-fogalmaknak felállításában a hegelianusoknál; azonban náluk a probléma inkább a filozófiai gondolatmenet szelleméből eredt, mint a

¹ A rút elméletének bővebb fejtegetése: Hartmann, Aesthetik. I. 363—379. l.

² Mivel ez a most megjelenő rész csak bevezetése egy nagyobb munkának, az egyes fogalmak közelebbi meghatározását akkorra tartom fenn, mikor felfogásomat a művészet egyes jelenségeinek analizise már igazolni fogja.

művészi megismerésre vonatkozó követelményből és tulajdonképen nem is a Hegel szellemében vitték keresztül, mert ahelyett, hogy a szép és rút ellentétes fogalmai egy magasabb szintézisben egyesültek volna, a megoldásban a szép mindig legyőzi vagy megváltja a rútat, vagyis a rút e megmentés által széppé válik és nem kapja meg a saját művészi jogosultságát.

De az is kiderül, hogy a kontraszt-fogalmak ellentétbe állítása arra nézve sem ad felvilágosítást, hogy a rútnak ama feloldása milyen lesz mint művészi jelenség? A művészet, mint érzéki valóság alig szerepel az elméletekben, melyek általában megelégednek egynéhány tipikus példával; stíluskérdések, melyek olyan fontosak lehetnének az ellentétek feloldásának elméletében, legjobb esetben dialektikus kényszerzubbonyban jönnek elő és csaknem véletlenség gyanánt hat, mikor az elmélet megegyezik a művészettel. A megoldások, melyek a logika és dialektika minden finomságát felhasználják, de a művészetet a széppel s a szépet az eszme megvalósulásával azonosították, nem felelnek meg a művészet gazdag jelentőségének, mikor az eszmének ez a megjelenése ugyanazt a szépet kell hogy képviselje a Velazquez arcképeiben mint a Dürer metszeteiben, Caravaggióban mint Cézanneban vagy a Lysippos és Bernini szobraiban, ugyanazt Homerosnál, Dantenál és Dostojevskinél mint Shakespeare-nél és Ibsennél. Az esztétika csak egyes mozzanataiban állott a művészettel összeköttetésben, még ha a problematikus rútnak helyet adott is; az újabb esztétikai irányok pedig túlzottan engedtek a lélektani befolyásnak s a spekulatív esztétika eredményeit általában elejtik.

Egészen természetes tehát, hogy művészek és olyan teoretikusok, akik a művészettől jutnak az esztétikához, nem pedig a megfordított utat választják, ezt az esztétikát ridegen elutasítják. Worringer az esztétikát azért akarja elválasztani a művészet-tudománytól, mivel nagy művészeti időszakoknak, mint a gótikának és a keletinek semmi köze sincs a széphez, Fiedler pedig még határozottabban azt állítja, hogy a művészetnek egyáltalában nincs köze az ízlés-

hez és az esztétikához, mert egy műtől szépséget követelni épen olyan jogtalan, mint tőle erkölcsi tendenciát megkívánni.

A művészet-tudománynak az elválasztása az esztétikától az utóbbit tartalmatlanná tenné vagy csak mint valamely filozófiai rendszer egy részének hagyná meg jogosultságát, mikor is a világfogalmak általánossága — mint Simmel egy más összefüggésben megjegyzi (*Hauptprobleme der Philosophie*) — a különleges kérdésekben nem volna kielégítő. Mivel azt a téves nézetet, hogy az esztétika a művészeteknek szabályokat adhat, már senki sem vallja s mivel a művészi alkotásra és a művészet hatására vonatkozó részletkutatások a lélektan körébe tartoznak, az esztétikának nem volna elvi jelentősége, ha egyszersmind a művészetek tudománya is nem lehet, melyben az elmélet végleges igazolását a művésztől kapja meg, amint az a létező művekben kifejezésre jut. A rút problémája tisztán dialektikus úton nem oldható meg, hanem a művészetnek kell az ő helyét is az esztétikában kijelölni, itt kell értékét vagy értéktelenségét meghatározni. A probléma tehát így állapítható meg: Feljogosít-e maga a művészet arra a feltevésre, hogy benne a rút esztétikai értéket képvisel és ha igen, milyen formában jelenik meg a rút, mint esztétikai érték? Egyszersmind meg kell vizsgálnunk, hogy a rút negatív értékelését az elméletek bebizonyították-e s ha nem, honnan ered ennek a téves értékelésnek általánossága?

II. Az esztétikai elméletek a rútat mint tiszta negativitást vagy kizárják területükről, vagy mint még mindig negatív elemnek viszonylagos értéket tulajdonítanak vagy pedig mint negatív dialektikus fogalmat a szépben oldják fel. Mindegyik felfogásnak közös vonása a negativitás; a kettős esztétikai fogalmat mindig vonatkozásba is hozták analogia útján a többi értékterületnek ellentétes fogalom-páraiival: az igaz-téves, jó-rossz fogalmaival. Hogy azonban a rokonságnak ez a felállítása teljesjogú-e, vagyis hogy a három ellentétpárnak ugyan az a jelentése van-e, mint értékellentéteknek és mint logikailag kontradiktórikus fogalmaknak,

melyek egymást megsemmisítik s correlative sem állhatnak meg egymás mellett, — az kérdéses.

Lotze nem ismeri ugyan el a kontradiktorikus fogalmak érvényességét, mert «non Q nem valódi képzet, mely egy alany állítmánya gyanánt használható volna, hanem csak formula, mely a gondolkodás ama nem teljesíthető feladatát jelöli, hogy minden elgondolhatót, ami egy fogalmon kívül van, egy egyetlen másodikban foglaljunk össze»¹; de ez csak tisztán logikailag érvényes; kontradiktorikus fogalmak elvesztik határozatlanságukat mihelyt értékfogalommá válva értékjelentésüknek megfelelően lépnek fel az ítéletben. Hogy «nem-ember» nem fogalom, mert háromszöget, bánatot vagy kénsavat is magában foglalhat, csak addig igaz, míg valamely meghatározott értékelési területre nem visszük át, mert pl.: etikailag már elég határozott jelentőséget tulajdonítunk neki. Nem-jó, nem-igaz, nem-szép tehát meghatározott fogalmak, mert nemcsak kontradiktorikus, hanem értékfogalmak is és nem jelentenek sem zöldet, sem szomorút, sem jószagút mihelyt saját érték-szférájukban elhatárolva állanak. Ennélfogva az a kérdés, hogy a logikailag kontradiktorikus ellentét *tartalmilag* is negativitást jelent-e, vagyis hogy az értékellentétben az egyik fogalom ugyanilyen kényszerítően zárja-e ki ellentétes párját mint a logika területén, csak a megfelelő értékelési szférában dönthető el, mert az érvényesség meghatározása csak itt dől el.² Már az is kérdés, hogy a mindegyiknek megfelelő érték-szférában egy alanyhoz csak két ellentétes állítmány tartozik-e, mint a logikai kontradiktorikus ítéletben, tehát hogy $s = p^1$ vagy p^2 — vagy pedig az értékítélet több állítmányt is megenged és ezáltal a fogalmakat mint kontráriusakat határozhatja meg? A harmadik eset az volna, mikor az ellentét tulajdonképpen nem negációt rejt magában, hanem «csak a másféleség körülrása».³

¹ Logik, 1874., 97. l.

² Ehhez Lask, Die Lehre vom Urteil. 1912., 195. l.

³ Lask, op. cit., 131. l.

Az értékellentétek régen megállapított hármassága körül az «igaz—nem-igaz» tisztán kontradiktorikus, mely logikai érvényességében ugyanazt jelenti, amit értékelési körében, ahol igaznak és tévesnek nevezünk; mert az «igaz» minden más állítmány érvényességét kizárja s azok összeségét mint nem-igazat tagadja. (Épen úgy mint az értékmentes ellentétpároknál: lét-nemlét, alany-tárgy, véges-végtelen stb., az egyik fogalom a másikat.) A «téves»: non $Q=O$, érvényességét tekintve is, az igaz hiánya és tagadása tehát negativitást jelent; a logikai és értékellentét, a tagadás és ismeret-érték-telenség azonosak, mind a két meghatározás ugyanabba a szférába tartozik, a logikaiba.

A második ellentétpárnál a «jó-nem-jó» fogalma nem kontradiktorikus, melyet már az is kifejez, hogy az értékítéletben a jó és rossz állítmányán kívül egy harmadik is szerepelhet, az adiaphoron. A rossz mint értéktelen ha ellentétes is, nem pusztán negativitás, hanem pozitív; mert a logikai és az értékelési szféra nem azonos és az utóbbiban a tisztán fogalmi ellentét nem lehet mérvadó, mihelyt «nem csak a puszta fogalmáról van szó egy dolognak általában».¹ Az ethikai értékelés a logikai tagadást nem negativitás gyanánt határozza meg, hanem mint pozitíve (nemcsak privatív) értéktelent.

Ami a harmadik ellentétpárt, a «szép—nem-szép» logikai fogalmát illeti, melyeket mint értékállítmányokat általában szépnek és rútnak mondunk, ezek a megfelelő ethikai fogalmakkal annyiban rokonok, hogy nem kontradiktorikusak, mert a szép és nem-szép állítmányokon kívül tág tere van az esztétikailag közönyösnek is. A saját értékelési területén belül a logikai tagadás pozitivitássá válik (egyelőre eldöntetlenül hagyva, hogy mint értékes vagy értéktelen); mert a rút nemcsak hiánya a szépnek (ez az esztétikailag tökéletlen volna), hanem akár értékesnek, akár értéktelennek tekintjük, ugyanazon okból pozitív, mint a rossz.

¹ L. ehhez Kant Leibnizról. Kritik der reinen Vernunft. II. ered. kiadás, 329. l.

De a rút érték meghatározása, a rosszal ellentétben, nem tiszta; ezt már az a tény is bizonyítja, hogy mint probléma lép fel az esztétikában és értéktagadása kérdésessé, zavarossá, bizonytalanná teszi az elméletet; kénytelenek vagyunk legalább is relatív értéket tulajdonítani neki, mert még a szépben való dialektikus feloldás sem volt elég, hogy szerepét a művészetben megmagyarázza. Ennek az ellentétességnek a teljes elhatárolása állana elő a többi értékellentétektől, ha be lehet bizonyítani, hogy a negatívítás tagadása az értékítéletben egyszersmind pozitív értéket jelent (ami ennek a munkának a tulajdonképeni feladata).

Ha ezt egyelőre elfogadjuk — amire a fentiekén kívül az is feljogosít, hogy a főproblémák ezzel egyszerűbbé válnak — az ellentét kérdése mindegyik értékszférának megfelelően úgy határozódna meg, hogy a logikai tagadás, a téves: negatív és értéktelen; az ethikai tagadás, a rossz: pozitív és értéktelen; az esztétikai tagadás, a rút: pozitív és értékes volna. De ha ez utóbbi áll, akkor a másik két értékpár mellé rendelt analogia nem helyes, mert a szép pozitivitása és értéke s a rút pozitivitása és értéke nem jelenthetnek értékellentétet, melyek egymást kizárják, csak *ellentétes értékeket*, melyek együtt, egymás mellett, vagy egymásba olvadva megállhatnak az esztétika értékelésében. Akkor azonban az értékellentét fogalmára helytelenül használjuk a szép-rút terminust, vagyis kérdésessé válik, hogy a negatív nem-szép egyszersmind rútat jelent-e? Hogy ez a fogalom az esztétikában ilyen ál-negativitást kapott, annak nem kis mértékben az az oka, hogy a logikai formális-ítélet negációját átvitték az esztétikai értékítéletre. De az értékellentétek helytelen elnevezése s ezzel együtt a fogalmi eltolódás olyan általános, hogy ennek más okait is kell keresnünk, melyekről később lesz szó.

E felfogás szerint azok az elméletek, melyek a rútat logikai okokból tartják értéktelennek, vagy pedig azért, mert analogiát látnak benne más értéktagadó fogalmakkal, nem bizonyítók. Fennmarad még a logikai-dialektikus ellentét

és feloldás, vagyis e logikai fogalmak metafizikai funkciója.¹ De ezek az elméletek, melyek a szépet tekintvén pozitívnak, azt veszik fel értékmérőül, végeredményükben mégis kizárják a rútat a művészetből s még annak a dialektikus követelménynek sem felelnek meg, hogy a fogalmak mozgása által új szintézist alkossanak, annál kevésbbé az esztétikai követelménynek, hogy a művészi jelenséggel bizonyítsák a logikai konstrukció helyes voltát. Ha a merev fogalmak nemesak konstitutív kategoriális értelemben nyerik meg a mozgást, hanem ha az ellentét-feloldás a művészetben úgy valósul meg, hogy «az egésznek kettős processzusa és levésében (Werden) mindegyik a másikat tételezi»,² csak akkor van a rútnak egyenlő jogosultsága a széppel.

Tehát e fogalmaknak sem logikai, sem metafizikai jelentése nem éri el a megoldást, mely csak esztétikai lehet; ebben az értelemben itt az esztétikai rút fogalmát sohasem fogom a nem-sikerült, az elégtelen, a művészetlenre, — még kevésbbé a nem-tetszőre alkalmazni; de nem is használom soha negatív értelemben, hanem mint a művészi jelenségek pozitív, affirmatív kategóriáját, mely épen olyan jogos helyet foglal el az esztétika világában, mint a szép; ez a kifejezés ezután tehát sem értékellentétet nem fog jelenteni a széppel szemben, sem csekélyebbet vagy hitványabbat, hanem mindig az esztétikailag értékeset a maga meghatározottságában.

III. Ha az esztétika ama primitív felfogásról lemondott, hogy a művészet természet-utánzás, akkor olyan valóságnak kell tekintenie, melyet pozitív jegyek különböztetnek meg a nem művészi valóságtól. A művészet a világnak *egységes szemlélete* az érzékileg felfoghatóban kifejezve, — ellentétben a fogalmilag kifejezett világszemlélettel — vagyis a művészet

¹ Zalai Béla: A filozófiai rendszerezés problémája. Szellem 1911., 183. l.

² Hegel, Phänomenologie, Sämmtl. Werke. 33. l. Hegelnél a dialektikus ellentétek általában nem értékellentétek is. A negáció a pozícióval nem mint értéktelen áll az értékkel szemben. Esztétikájában nem a szép és a rút, hanem a tartalom és forma, az eszme és alak ezek az ellentétek, mely kettősséget a művészetben «szabad, megbékélt teljességé kell közvetíteni». Vorlesungen über die Aesthetik 1842, I. 78, 146, 378. l.

is az ember és a külső valóság között levő *viszony kifejezésének* egy formája. Nem arra törekszik, hogy a szép eszméjét megtestesítse; célja amaz egység kifejezése, melyet a némileg labilis és nem eléggé elhatárolt harmónia-fogalom mégis a leginkább megközelítően jelöl meg. Ebben az értelemben a harmónia nem a szép egy modifikációja, mint azt a legtöbb elmélet tartja, hanem a végleges a művészetben, az esetleges zavarosságának, a pillanat véletlenségének megszüntetése egy bezárt formai szintézisben. Ez a harmónia a tér és idő jelenvalóságának formai állandósítása egy tökéletesen lezárt létezésben, a természeti valóság sokszerűségével és változásával szemben. (E fogalom itt független attól az érzelmi színezettől, mely gyakran kísérni szokta, ridegen csak a formai egységet foglalja magába és jellegző vonása a lezártág, az önmagában-nyugvás, mely a formában az alkotás által jön létre.) Így a művészet saját területén megvalósítja azt, ami minden szisztematizáció eszménye marad, hogy idő feletti egységet teremtsen.

Nem minden kifejezés művészet, csak az, mely a létnek ezt a harmóniáját a szemlélet részére meg tudja érzékíteni és ez az oka annak, hogy egy novella, egy tájkép: művészet, de egy ujság-krónika, egy topografiai felvétel nem, aminek Croce az ellenkezőjét állítja. A forma adja az egységet; a kifejezés (a forma), nemcsak burka a kifejezettnek (a tartalomnak), hanem egy magasabb szintézis hordozója, melynek a tartalom alá van rendelve. A tartalom a forma által jelentőssé válhat és ami fogalmilag értéktelennek látszik, méltóságot kaphat a művészet által; de semmiféle magas tartalom nem mentheti meg a formailag értéktelen művet. Az egységet nem tekinthetjük tehát a forma és tartalom harmóniájának; mivel csak hasonló elemek alkothatnak egységet, ezért a tartalomnak már elébb formává kell lenni, mielőtt mint alkotó a harmóniába beléphetne. Így a forma hat vissza a tartalomra, vagyis pontosabban a tartalmat csak mint formát fogadja magába az egység. Ugyanaz a tartalom nem marad identikus, ha egyazon tárgyat a művészet különböző formáiban dolgozunk fel. Egy gyakran felhozott

példa szerint a tartalom annyira hat a formára, hogy egy «út» arckép «szépnek» fog feltűnni, mihelyt megtudjuk, hogy az eredetije kiváló ember volt; holott emberi jelentőség csak akkor nyerhet művészi értéket, ha ez a jelentőség a mű egészében már formai elemmé vált; így a Sokrates-szobrok késői, csekélyebb értékű kopiai, az ábrázolt minden emberi nagysága mellett sem lesznek jelentős művészi munkák, még ha mint egy híres egyéniség arcképe nem esztétikai szempontból érdekelnek is. A művészi harmóniát tehát formai elemek egységének kell tartanunk.

De mivel a művészet érzéki megjelenítés, nem éri el az abszolút harmóniát; az abszolúttal szemben, mint egész, örök törekvés marad, hogy a formai egységben, — mint a filozófia a racionális egységben, — kibékülést találjon; folytonos vágy és akarás marad az abszolút harmónia, az isteni nyugalom után. Így tehát a művészet olyan cél felé transzcendál, melynek elérése magának a művészetnek feloldódását jelentené, az érzéki szemlélet intellektuálissá válnék és a művészet misztikává, melynek utolsó szava a hívő részére az istenben való megnyugvás.¹ Látszólag a művészet paradoxája vagy tragikumája, hogyha azt, amire törekszik, elérné, saját lényegének feloszlását segítené elő. Ez az elérhetetlenség marad talán a legmagasabb művészetben mint a vágy valamely misztikus kifejezése, mint egy plátói honvágy feloldatlan jele az absztrakt szellemű vagy vallásos érzelmű szemléelőre nézve vissza.

De a művészet megvalósulása ebbe a világba való s nem más mint a harmónia érzékileg elérhető tökéletessége. Mert hogy a művészet az abszolút harmóniát nem éri el, nem azt jelenti, mintha a *saját* céljának elérésére alkalmatlan volna, vagy hogy anyaga nem megfelelő az eszme tökéletes kifejezésére. A művészetben — *mint* művészetben, — a harmónia

¹ A transzcendenciának ez a gondolata nem azonos tehát azzal, mint a következőkből még inkább ki fog tűnni, amit Hegel az abszolút szellem dialektikus mozgásának nevez, ahol a művészet és vallás az egységes szellemi szemléletben egyesülve a magára eszmélt gondolkodásra emelkedik. Encyklopädie II. Ausg. 1827. 517. I. Vorl. ü. Aesthetik I. 131—134. l.

immanens és transzcendenciája csak akkor jelent el nem érhető, ha az esztétikai állásponton túl, filozófiai szemlélettel, az abszolút eszméjéből tekintjük a harmóniát. Ahol minden emberi, az általános élet, sőt maga az univerzum is mint szimbolum jelen meg, ott a művészet egészében szintén szimbolumává válik amaz elérhetetlennek. De a szimbolikus a művészetben *magában*, az egyes műben mindig a saját szférájára vonatkozik — a világ és az ember közötti viszonyra. Mivel a szimbolum olyan eszmét helyettesít, melyet szemléletileg nem jeleníthetünk meg, a művészet pedig a szó legtágabb értelmében vett szemlélet, ennél fogva az a szimbolikus mű, mely önmagán és a művészetten túl keresné jelentését, csak az elérhetetlenség gyöngeségét mutatná. Mert a művészet *esztétikai* értéke éppen az, hogy az itt lehető megvalósulás és beteljesedés, nem pedig szimbolum. A művészetet tehát *gondolhatjuk* transzcendensnek, sőt azt hangulatilag meg is *élhetjük*, mint transzcendenst, de esztétikailag sohasem *ítélhetjük* transzcendensnek. Ama transzcendencia tehát nem érinti a művészet befejezettségét, mert mint érzéki forma-kifejezés, tehát mint művészet, tökéletes harmóniát ér el s így az a felfogás éppen olyan kevésbé befolyásolja az esztétikai alapelveket, mint a természettudományi törvényeket nem befolyásolja a magán-való ismerettani felfogása. *Esztétikailag* a harmónia nem platói eszme, hanem a hegeli: a konkrét, a való.

Hogy ez a művészi harmónia nem megadott, hanem törekvés és levés által jön létre, nem történeti fejlődést jelent. Minden nagy művészeti kor, sőt minden nagy mű önmagában eléri ezt a jelenségben kifejezhető, bezárt harmóniát. Benne magában válik egészszé a küzdés és az ellentétes elemek feloldása és minden művészi jelenség minden időben a legtökéletesebbet adja, mint a forma önmagába zárt organikus egysége, mintegy a saját belső ereje, egy entelechia által megvalósulva. A végességhez tartozik a diszharmónia; az egyetlen önmagában nyugvást a művészet valósítja meg a *mozgás* és *nyugalom* teljes kiegyenlítődéseben, a szabadság és megkötöttség amaz egységében, mely az érzéki anyagban

mint művészi forma jelenik meg, vagyis mint a mű létezése. Megkülönböztetem pedig a nyugalomnak, mint a harmónia komponensének fogalmát, az önmagában-nyugvás lezárt-ságának fogalmától, mely az elért harmóniát jellemzi; ama nyugalmat, mely önkénytelen, megadott, tehát természet — az alakított, összeütközés által létrejött, az elért megnyugvástól, mely tehát művészet.

A két konträr elemnek megfelelő ellentétes főmomentumok, melyek a harmónia megvalósulásánál szerepelnek, a szép és a rút; ezeknek végleges egyensúlyt kell elérniök a nyugalom és mozgás kifejezése között. A mozgás megvalósult akarás; úgy hogy a rút, mint a mozgás principiuma ama feszültségben a mozgás és nyugalom között, mely a művészetben harmóniává lesz, — legmélyebb eredetében egyszersmind mint a tudattalan *energia* vagy tudatos *akarás* principiuma lesz nyilvánvalóvá, mint dinamikus komponense annak a harmóniának, melyben a statikus, a nyugalom, mint szépség jelenik meg; (mindkét fogalmat egyenlő értékűnek tekintve és minden művészetben kívüli értéklevonás nélkül használva.) Ebben az egyensúlyban a szép nem győzi le a rútot s ez nem is marad mint feloldhatatlan maradék benne; ez az egyensúly nem kvantitatív középarányos az ellentétes elemek között, hanem szintetikus kvalitatív egység, melyben a rút egyenlően jogosult sőt uralkodó is lehet, épen úgy mint a szép s az ellentétek benső feloldása által a harmónia mégis elérhető; «egyik sem jelenti többé azt, ami az egységen kívül volt»,¹ hanem mindkettő épen ezzé az egységgé, művészetté válik. Minél erősebben lép előtérbe az akarás tudatossága a művészig kifejezettben, annál erősebben érvényesül a rút a harmóniában, mint az később az egyéni akarat kifejezésével a karakterisztikusban s az önmagán túlfeszített, minden közösségből kiszakított akarásnál, a sátániban mutatkozni fog.

A rút, mint az akarat kifejezője a művészetben, nem egy metafizikai akarat közvetett vagy közvetlen objektiva-

¹ L. Hegelnél a tévesről, mint az igazság egy momentumáról. Phänomenologie. S. W. II. 31. I.

ciója gyanánt értendő itt, tehát nem a Schopenhauer elmélete szerint. Egyszerűen arról az energiáról van szó, mely minden mozgást létrehoz, s melynek tudatos formáját akaratnak nevezzük. Ennek kifejezése (nem pedig önmaga, mint valamely transzcendens mozgató eszme), lesz a formált műben a rút momentuma. Mint akarat principium egyszersmind a világprocesszus irracionális oldalát képviseli; de a művészetben nem mint ilyen lesz a megoldás feladatává, mert szemléleti formában jelenvén meg az irracionális kifejezése gyanánt, — fogalmi értelmezéssel nem közelíthető meg; tehát nem is oldható fel a racionális által, hanem csak a forma által, melynek azt a földi elevenséget adja meg, ami az örök lét méltóságos nyugalmaiból hiányzik. Mint az emberi elkülönülés, a tudatos akarat kifejezője pedig az individuáció principiumát képviseli, amint az a karakterisztikusban nyilvánul meg, mely legmagasabb fokát, mint az egyéni életakarat teljességének kifejezője, az arcképben éri el. Ilyen értelemben dinamikus komponens a rút a művészetben, a széppel, a statikussal szemben. Az utóbbi önmagában ellenmondás nélkül való lenne, de mozdulatlan a merevségig; a rút nyugtalansága visz a harmóniába élet-momentumot.¹

A rút tehát nem véletlen és nem is relativ szükségesség az «érdekes» megalkotásában, hanem azáltal lesz érdekessé, hogy a művészi kifejezésben az akarat elevenségét zárja magába, míg a szép mint az örökkévalóság momentuma és a nyugalom principiuma az életenergia gátlását jelenti, habár közelebb áll az abszolúthoz. A rút által marad a művészet minden időben úgyszólván közelebb az emberihez és nem veszít, mint maga az élet, a megszokás által érdekességéből, míg a szép, az istenileg közömbös (Th. Mann «istenileg semmitmondónak» nevezi) az emberre nézve kevésbé érdekessé válhat, mert nélkülözi azt a nagy hatást, amit

¹ Ez nem akar dialektikus fogalmi feloldása lenni az ellentéteknek; itt a konkrét, való rútról van szó, nem pedig az absztrakt, általános negativitásról, teljes ellentétben Schaslerrel, aki emiatt végeredményében mégis kizárta a rútat a művészetből.

reánk minden, ami az étellel rokon, gyakorol, habár kárpótlásul felülemel az élet korlátain. A szép könnyebben válik modorossággá, nyugalma üres külsőséggé; a rút hátránya, hogy könnyen felbonthatja a harmóniát.

Mindakét veszély nagyon közel fekszik a művészi harmónia határához, mert ebben ritkán van meg az ellentétek teljes egyenlősége és kölcsönössége, mely a feloldásban teljes érvényű megtartást és egybeolvadást jelentene mindakét részre nézve, ami az abszolút harmónia fogalmától el nem választható. A művészetben az egyik komponens olyan erős túlsúlyban lehet, hogy a másik egészen elhalványodik és az elméletekkel ellentétben a művészet a szép feloldása által a rútban épen úgy elérheti a művészi harmóniát, mint megfordítva. De a szépben való feloldás ismertebb és elismertebb, mert könnyebben hozzáférhető, különösen abban az esetben, ha a túlságos könnyen elért harmónia, amit a nagyközönség általában szépek nevez, felületes ingerrel vont magához. Ez a szép terméketlen, nagyon is gyorsan kimondja az utolsó szót és a diszharmónia feloldási folyamatának benső, rejtett gazdagságát és küzdelmének beteljesülését nélkülözi; ezáltal hatásából is hiányzik az erős feszültségi érzés és egy épen olyan könnyen elért kellemes nyugalmat ad, mint úgynevezett esztétikai élvezetet.

Nem tagadható azonban, hogy a rút látszólag a művészet legtisztább jelenségeiben sem található fel, mert bennük a harmónia olyan fokon mutatkozik, melyen a feszültség a két ellentétes komponens között egyáltalában nem vehető észre, sőt mivel — általános értelemben véve e kifejezést, — nincs meg bennük a jellemző sem,¹ minden az akarati momentum hiányára mutat bennük; (a «jellemző» ilyen elhalványulása azt is bizonyítja, hogy a rút feltünőbb szerepe a kifejezés-értéket neveli a harmóniában).

Erre a látszólag «konfliktus nélküli» szépségre és harmóniára állandóan a görög művészet úgynevezett virágkorá-

¹ Ehhez Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Werke I. VII. 306. l.

nak szobrai és a Rafael mûveit szokták felhozni, melyek a tiszta harmónia példái gyanánt is szerepelnek, — a szép egyik modifikációjának értelmében — mint ahogy valóban a feloldás egyik szélső pólusául tekinthetők a mûvészeti lényeg gyanánt vett harmóniában. Mindenképen téves azonban a harmóniát a széppel azonosítani. Mint ahogy a diszharmónia sem lehet maga a rût valamely ellentétes elem nélkül, mely azt létrehozta, úgy a harmónia fogalma is már önmagában foglalja, hogy ellentétes komponensek között levő feszültségnek a feloldása által jön létre, mert enélkül nem is nevezhetnénk harmóniának. A lezárt, befejezett önmagában nyugvás kifejezésében tehát latensül benne kell lenni a feloldott ellentétes mozgásnak, még ha a mû az összeütközést nem szemlélteti is.

Ha nem fogadunk el egységes elvet — melyet itt az energia vagy akarat momentuma képvisel, mint a mozgásnak s a jellemző kifejezésnek principiuma — hogy a mûvészet egész terén konstitutíve végig vonuljon, akkor minden elmélet kénytelen váratlanul vagy véletlenül adni helyet a rútnak, anélkül, hogy igazolni tudná miért törte meg a szépnéki saját maga által megadott elveit. Egyetlen elmélet sem hidalhatja át ezt a szakadást, ha a rútat kényszerből, a mûvészet le nem tagadható tényeihez való alkalmazkodásból fogadja el, anélkül, hogy e kényszer saját elveiből magyarázhatná meg, melyek így, következtelenül, mégis útát fognak nyitni az ellenségnek majd a komikusban, majd a jellemzőben — némelyiknél többé, a másiknál kevésbé. A dialektikusok finom szisztéma-érzéke a rútat kezdettől elfogadta, de épen a mûvészet legfelsőbb jelenségeiben ejtette el, mivel a szép kizárólagos kategóriája ezt követelte.

A többé vagy kevésbé megnyilvánuló rût, mint a harmónia dinamikus komponense megszakítás nélkül megy át a mûvészetben, a mozgás kifejezésétől a jellemző kifejezéséig és a mûvészileg akart rútig s mindenütt az akaratí principiumra utal. A lelki egyszerűség küzdelem hiányától az egyéni nagyság szétszaggatottságáig a jellemzésben; a rejtett mozgalmasságtól a klasszikus mûvészet harmóniájában, a nyuga-

lomnak mozgásba feloldott kifejezéseig a gótikában és a barokkban; az egyszerű ornamentálistól a legrejtélyesebb lelkű arcképig a mozgás és a jellemző kifejezés lényegéül kell bizonyulnia az akarati principiumnak; hogy megnyilvánul-e a diszharmónia a művészeti feloldásban, vagy úgy áll-e előttünk a harmónia, mintha önmagában meg lett volna adva, ez csak a megoldás különböző fajtát mutatja, mert az eredmény létrejöttében egyik komponens sem hiányozhatik. Akár annyira feloldódik a mozgás a harmóniába, hogy kezdettől való önmagában-nyugvásnak tartjuk, mint a Rafael falszönyegein a Halászatnak vagy a Péter hivatásának jeleneteiben, akár mint vihart zárja magába a kompozíció sziklafala, melyet minduntalan áttörni látszik, s így a feloldás mikéntjét is tartalmazza, mint az Utolsó ítélet; akár az eposz nyugalmas lefolyása vagy a legmagasabb tragikum kozmikus összeütközése vagy a komikum grimace-a legyen, akár a díszítmény vonala, mely a mozgást az önmagába visszatérő statikus ritmus által szabályozza vagy a groteszk fíntorába viszi át, akár a folyékony ritmus vagy a csengő rím kerete adja meg a harmóniát, mindenütt ugyanaz az elve az akarásnak vezet át a művészet jelenségein, észre sem vehető latenciájától kezdve egészen szenvedő, szétszaggatott rettenetes, vagy nevetséges kitöréseig a diszharmóniában, hogy a feszültség feloldása után ez is harmóniává váljék. A feloldás szélsőségeinek ereje gyakran éppen a legnagyobb művészetet jellemzi, hol vagy az uralkodó szép, vagy az uralkodó rút válik a formált lezártaság s az így elért önmagában-nyugvás főmozzanatává. A tiszta formális megoldás mellett a mozgás-principium latenciája sokkal inkább felléphet, mint a benső ellentét-feloldásnál, mert az utóbbit éppen a diszharmónia átlátszósága jellemzi. Ezért ez a mód s ezzel a rút szerepe sokkal kevésbé kifejezett az építészetnél, részben a szobrászatnál és a táncnál, mint a költészetnél és a festészetnél. A zene legtisztább, de egyszersmind legelvontabb formájában mutatja a harmónia létrejöttét.

A művészet a dinamikus momentumon át van az életvalósággal is összekötve; de azért amaz nemcsak magasabbra

hatványozott valóság, mert akkor ennek jellemző tulajdonságai csak mennyiségileg fokozottabb mértékben mutatkoznak benne; ugyanazok az elemek más szintézisben minőségi különbséget teremtenek, mintegy az élet más formáját, ami nem ugyanazon a síkon valósul meg; ez metszi ugyan a nem-művészi valóság síkját — hol mint komikum jelenik meg — de mindinkább elhajlik tőle és legmagasabb eltérésében találjuk a tragikumot, hol a művészetben az akarat kifejezése tetté válik s a diszharmónia feloldása egyszersmind megváltás a művészet által. Így tehát a művészet rokonsága az etikával nem a szép oldalán keresendő, hanem az akarat momentumában, melynek kifejezése a rút. Sem a tartalom erkölcsösségével, sem a jó és a szép metafizikai ko incidenciájával nem magyarázható meg a két külön világ összeköttetése s ha a művészet erkölcsös tárgyat dolgoz fel épen úgy nem lesz általa erkölcsös, mint ahogy nem teszi erkölcseteienné a tartalmi gonosz. A művészetnek szabad belépése van minden értékszférában, anélkül, hogy ezáltal idegen törvényeknek vetné alá magát; és saját külön, az ethikai kategóriáknak alá nem vetett kötelelőssége a harmónia elérése; de mélyebb összefüggése van az etikával az akarat principiumában, mely ott érzékileg kifejezett lesz etikától független értékelés alatt, itt felelősséget követelő tett; s ez a rokonság tisztán esztétikailag a tragikumban valósul meg. Mintegy három dimenzionális rendszerben metszik e két értékvilágnak a síkjai az értékeléstől ment fenomenalitás síkját; a metszéspontokon van egyrészt a komikum, másrészt a még ethikai megítélés alá nem eső tett; ahol az ethika területe az esztétikáéval találkozik, van a tragikus világa.

Pesszimiztikus felfogásnak látszhatik, hogy a művészetben a rút képviseli az élet-momentumot. De ez az ellenvetés csak akkor érvényes, ha a rútat esztétikailag értéktelennek tartjuk; igaz, hogy nem könnyű e fogalomtól az értéktagadást elválasztani, olyan erősen össze van kötve a természetben a nemtetszéssel; s az is bizonyos, hogy itt e fogalmat a legtágabb értelemben használom a művészetre nézve, holott általában csak a nagyon kimondott, végérvényes

akarati kifejezést nevezik főleg a karakterisztikusban rútnak. De ha annyit elismerünk, hogy az élesen feltűnő akarati kifejezés a művészetben mint karakterisztikus rút lép fel, akkor annak kezdő kifejezését, a mozgást, mely a diszharmonikus átmenetben nyilvánul meg, nem tekinthetjük hozzá nem tartozónak.

A szép és a rút főmomentumain kívül igen sok eleme van még a művészi egységnek, melyeknek külső és belső egyensúlya, vagyis egymáshoz való viszonya a művet mint időbeli jelenséget határozza meg; ez a harmónia — az úgynevezett szépség — nem a műtárgy bizonyos jelekkel előre meghatározható milyensége, sem nem a mi szubjektív felfogásunk a tárgyról, hanem éppen ez az elért egyensúly, az elemek egybehangzása, amit Meinong komplexiónak nevez s «ami több, mint az alkotó részek objektív kollektuma.»¹ A reláció tagjai közt, melyek az időbelit jelentik a műben, a legfontosabbak az egyéni és történeti elemek; az időtlent a szép és a rút momentumai képviselik benne. Az elemek gazdagságánál fogva kapcsolási lehetőségük rendkívül különböző, ennél fogva az esztétika a harmónia keletkezését és mikéntjét nem határozhatja meg az egyes esetben előre, tehát nem adhatja meg törvényeit, de meghatározhatja, hogy a reláció ilyen fajának törvényszerűen kell mindabban lenni, ami esztétikailag érvényes, s ezért normatív tudomány.

IV. Éppen úgy, amint a szép és rút fogalmának tisztá felfogását az ethika területéről vett értékátvitel zavarossá, a művészet ismerettanába, a művészet és természet

¹ Eldöntetlenül hagyva, hogy ez a «több» csakugyan a komplexióval összeeső reláció-é? Über Gegenstände höherer Ordnung. (Abhandl. zur Erkenntnisth. und Gegenstandsth. 1913.) 389., 391., 432. l. — Nem használom a Gestaltqualität kifejezést, mert éppen nem-milyenségi mivoltát akarom kiemelni. Ezt az egységet mint lélektani principiumot Wundt alkotó rezultánsnak (schöpferische Resultante) nevezi (Grundzüge der phys. Psychologie 1903. III. 778.), míg Meinong szerint ideál-komplexek és ideál-relaták «sem nem fizikaiak, sem nem pszichikusak». Über Gegenstandstheorie Op. cit. 524. l. Ez az én felfogásom is a művészi harmoniáról.

viszonyának valamint a művészi hatásnak a kérdésébe nem esztétikai fogalmak játszanak bele, melyek a rút problémáját is érintik.

Minden illúzió és látszat-teória abból ered, hogy a művészi valóságot a fenomenális világ realitás-megismerésére vonatkoztatják vissza. Holott a művészi-valóság megismerését nem is illeti meg a fenomenalitás kérdése. Egy kép nem-esztétikai szempontból csak színes felület, mint az elkevert paletta vagy az asztal lapja; egy szobor anyaga, ugyanaz, ami a nyers kő, vonatzakatolás és szimfónia egyformán hanghullámok és ennyiben mindegyik a fenomenalitás törvénye alá tartozik; de ez a probléma az esztétikában elő sem fordulhat, mert kép és szobor mint művészi jelenség esztétikailag reális megismerést adnak. Még a színpad sem illúzió, habár a szcenikai előadás időbeli és térbeli lefolyását tekintve az élet tükrözésének tűnhetik fel, ami a látszat-teóriát leginkább igazolhatná, hanem egy önmagában álló világ, melyet a korlát épen úgy elválaszt minden összehasonlítástól a körüllevő étellel, mint ahogy a keret a képet a fallal való összehasonlítástól elválasztja; a színpadon és a kép síkján egyaránt a művészet benső törvényei uralkodnak, s ezek határozzák meg a mű objektivitását és immanens igaz voltát, melynek nincs szüksége s nem is túri a természeti igazsággal való összehasonlítást.

Ahol esztétikai látszat fenomenalitást akar jelenteni, ott a művészet felfogása nem művészi; azonban rendesen a tudatos vagy tudattalan önámítást is beleértik ebbe a fogalomba a természeti megismeréssel összehasonlítva; habár épen olyan joggal nevezhetnénk a természetet a művészettel összehasonlítva látszatnak vagy illúziónak. Mert valójában csak a természetben, ha esztétikailag tekintjük és ezt a szemléletet a megismeréssel szembe állítjuk, lehet szó esztétikai látszatról, de csak addig, míg ez az összehasonlítás fennáll. Mihelyt a természetet tisztán esztétikailag vagyis a művészet látásával szemléljük, akkor esztétikai valóság áll elő s az esztétikai értékelés a természetet mint valóságot határozza meg függetlenül a fenomenalitás kérdésétől, épen úgy mint

a művészetben; a természet csak akkor nem látszat, ha esztétikailag szemléljük.

A művészetet nem is abban az értelemben tekinthetjük realitásnak, hogy a látszatot mint látszatot adja,¹ tehát nem akar ámitani, — mert ez csak paradoxon volna, — hanem mert azt a valóságot, amit meg akar jeleníteni, meg is adja. És ha az esztétika ezt a realitást nem metafizikai értelemben állítja is fel, mint az idealizmus teszi (leghatározottabban Schelling²), annyit mindenesetre bizonyíthat, hogy saját határai között, esztétikai értelemben a művészet: való lét. Az érzéki világ látszat-realitása a művészetben érzéki, de való-realitássá lesz; minden látszat-elmélet rejtett gyökere a régi utánzási elméletbe nyúlik vissza, melynek hatását az esztétika maig sem tudta teljesen kizárni.

Az adott valóság megismerése tehát a művészetben kérdésen kívül áll, a magán-való nem esztétikai probléma és a naiv realizmus teljesen jogosult a művészet terén az érzéki élmény teljes, meggyőző közvetlenségével összekötve. Ha a dolgok a megismerés által lesznek lehetőségből létté, ez még inkább áll saját érték meghatározottsága által a művészi megismerésre nézve. Az érzéki formában a lényeg közvetlen megismerése ez az élmény, mely már itt kategóriálisan át van hatva: az elismerés, az érvényesség kategóriájával, mint ahogy a nem reflektáló érzéki megismerésben a lét kategóriája már adva van. Mint ahogy a dolgok világát naivul azzal együtt éljük meg, hogy létezik — úgy az esztétika világát egyszersmind azzal, hogy érvényes. Az esztétikai való egyszersmind értékvalóság.

V. Ebbe a probléma-körbe tartozik a természet és a művészet esztétikai megítélése, ahol a rút mint a különbözőségnek egyik eleme lép előtérbe. A művészet egységet alkotó

¹ Mint a Schiller meghatározása mondja: «Nur soweit er aufrichtig ist (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt), und nur soweit er *selbständig* ist (allen Beistand der Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch». Über die ästh. Erziehung des Menschen. 26. levél.

² «Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge wie sie an sich oder wie sie im Absoluten sind». Phil. der Kunst I. § 24.

ereje és értékelési elveinek a természet megítélésétől független mivolta vagyis saját világának önállósága épen a rút értékelésénél tűnik ki. Azok az elméletek, melyek a rútat, mint értéktelent kizárják az esztétikából, a természet értékeléséből vannak átvéve, ahol a rútat tényleg mint értéktelent ítéljük meg; a természetnek nem törekvése a harmónia elérése, mely benne sohasem valósul meg; itt a szép és rút egymással szemben állanak s különálló megítélésnek vannak alávetve. És ha a művészetben a rútat csak mint konstitutív kontraszt-kategóriát vagy mint egy viszony reláció-tagját analízis által ismerhetjük meg, a természetben mint nem tetsző önállóan lép fel velünk szemben. Az esztétikai egységre vonatkozó ez a különbség az oka, hogy a természetet és művészetet nem lehet összehasonlítani, sem szembeállítani, sem egymás ellen kijátszani; annál kevésbbé lehet a természet a művészetnek az értékmérője, mert a kettő esztétikája olyan távol áll egymástól, mint a véletlen és törvényesség. Úgy hogy ha a természetre, mint a szép vagy rút szempontjából megítélendő tárgyra nézve tudományt keresünk, az semmiesetre sem lehet a művészet esztétikája. A természetnek ezek az akcideneciái megítélhetők ugyan esztétikai szempontból, de nincs esztétikailag objektív törvényességük. Újabb időben gyakran hangsúlyozták, hogy a természetet a művészetben át látjuk esztétikai jelenségnek, vagyis harmóniának; de akkor már mint alkotók állunk vele szemben és a művészet törvényeit visszük át reá; csak ebben az esetben van helye a «természeti szépnek» az esztétikában, mikor is annak értékét saját szemléletünk határozza meg.

Az esztétikai értékelés szubjektivitásáról szóló felfogásnak tehát csak a természetben van jogosultsága, mert a természet önmagában esztétikailag (mint etikailag) közömbös, nem követeli meg az esztétikai érvényesség kategóriáját, hanem csak mi visszük bele. A természeti való tehát lehet esztétikailag értékelt vagy értéketlen, míg a művészetben nincs értékeléstől független terület. Ezért a természetben lehet a szép felett vitatkozni, de a művészeti érték

felett még a tetszés szubjektív különbségei ellenére sem; mert a természetben a szépség nem tartozik a tárgy lényegéhez, de a művészetben a harmónia immanens, lényeg és cél, létének feltétele és általános érvényű ítéletet követel. Egy élő asszony szépségéről eltérhetnek a vélemények, de arcképe, ha művészi, objektíve állandó értékkel bír s a leg-rútabb ember arcképe *objektíve* «szébb», mint minden természeti szépség.

A szemlélet szubjektivitása által a természetben talán előállhat az úgynevezett esztétikai (szubjektív) látszat, (a látszat leválasztása), de a művészetben nem. Habár ha a természetet függetlenül minden más meghatározottságától mint formát vagyis művészetet tekintjük, eo ipso más valóság viszony áll elő közöttünk s akkor a látszat «leválasztásának» feltevése már felesleges. Ha ez a művészi átalakítás a harmóniába nem lép fel, akkor a művészet két főmomentuma közül a természetben és a művészetben a szépnek közös érvényességi szférája van, míg a rút a természetben mindig értéktelen, a művészet az egységesítés által úgy a rút, mint a szép esztétikai érvényességét megteremti, míg a rút a természetben nem esztétizálható és ha itt a rút tetszik, akkor az ítéletben mindig idegen asszociatív mozzanatok lépnek fel. Ez az úgy mondhatnám «természetes» értékmeghatározás ment át a művészet esztétikájába s azokba a tanokba, melyek előírják, hogy a művészetnek mit szabad a természetből kiválasztania, ahelyett, hogy arról beszélnének, mi az, amit a művészet hajlandó kiválasztani, hogy harmóniáját megteremtse.

A természeti rútban az akarati principium jelentőségét az fejezi ki, hogy a rút a szerves világ esztétikai megítélésében fordul elő, még pedig csak az állati élet szemléleténél ítéljük meg a rútat negative. A szervetlen természetben csak a főségesben mutatkozik az akarati principium pozitív esztétikai megítéléssel; a főséges azonban már a két komponens egységesítését tartalmazza, tehát az egységnek és lezártágnak azt az alakítását, mely a művészi felfogáshoz tartozik a természetben. Nem a szervetlen szikla vagy víztömeg

hat az esztétikai szemléletben fenséges gyanánt, hanem a viszony, mely az anyagi tömeg nagyságának nyugalma és az erő kifejezés közt van, melyet beleérzünk. A komponensek viszonyának szélső megoldását épen úgy megtaláljuk a természeti fenségesben, mint a művészetben: a nyugalom uralkodhatik benne, mint a statikusan fenségesnél — vagy az erő, mint a dinamikusan fenségesnél. A díszharmóniában **megérzett egység**, a tehetetlen anyag nagyságának és az eme nagysághoz mért óriási erő viszonyának megfelelése, mely kölcsönösen mindig megbomlik, hogy újra helyre álljon — analog a művészetben az ellentét benső megoldásának folyamatával. A természeti fenséges tehát egyik feltűnő példája a természet művészi szemléletének.

Közös a művészetben és a természetben az anyagi: a matéria és a történés általában, ami mindkettőben a fenomenális léthez tartozik. Úgy az anyagi (a kő nehézsége, milyensége, a szín, a hang), mint a történés általában lehet a természetben is szép, (szubjektív felfogásunk szerint); mihelyt azonban a művészi szellem által felbontva a művészi forma, vagyis egy új egység elemeivé lesznek s a tagok az új relációban más komplexumot adnak, új jelentőséget nyernek s a forma által más valóságba lépnek át, ez mint művészet felette áll minden összehasonlításnak, bármennyire hasonlít is a természethez. Mert épen az új forma határozza meg a művészi értéket és a «szépben» található primär és egyoldalú közösség nem adhat többé alapot az összehasonlításra. Így a művész munkája abszolút alkotónak bizonyul.¹ Ama primär közösség és a szép fogalmának, mint tetszőnek átvittele a természetből a művészeti értékelésbe tette problémává azt, hogy a művé-

¹ Analog vonatkozás van a természet és a mesterséges komplexum között a tudományok terén a filozófiában és a matematikában. Amaz a rendszerben a világ olyan racionális egységét teremti meg, mely az empirikus szemléletben nincs megadva és egésze, ismeret-értékében felülemelkedik a természetten; emebben nemcsak a felülfokozódás van meg az empirikus elemek fölé, melyek a konstrukcióhoz indítékul szolgáltak, hanem a számfogalmak el is szakadnak tőlük, önállósulnak a rendszerben s a szintézisnek nincs többé közössége a természettel.

szet vagy a természet értékesebb-e esztétikailag. Az elméletek éles ellentétben állanak a művészet mellett vagy az ellen. Az elsőnek szellemi őse Plotinos, a másodiknak Platon. Érdekes azonban, hogy a harmadik véleményt, mely a természetet egészen kizárja az esztétikából, még azok sem vitték keresztül, akik felállították.

A megoldást csak a két kérdés teljes elválasztása adhatja meg. A természetet elméleti erőszak nélkül nem lehet a szépségtől megfosztani legalább a szubjektív szemléletben, a művészetben pedig világosan más érték mutatkozik, mint a természeti szépé. Mivel azonban az esztétika, mint szellemi tudomány nem vizsgálhatja egy szubjektív, időben és térben változó véletlenségnek a törvényeit, nem lehet a természeti szép tudománya, hanem csak a művészi értékeké, melyek közül a rútat természeti értéktelensége miatt kizárni nem jogosult.

A természetben még a faji típus is, melyet némelyek a szép eszméjének megtestesüléséül tekintenek, hasonlíthatatlanul más hatású, mint a művészetben, mihelyt a saját «természetes» típusunktól eltávolodunk. A reánk nézve fajilag rút, formában, színben nem tetsző az embernél, teljesen más hatású lehet a művészetben. Ha ilyeneknek művészi ábrázolását, vagy még a mi fajunkhoz közelebb álló formákat is, melyektől inkább időben mint fizikailag állunk távol, mint pl. a hollandi iskola asszonyait, nem tetszenők ítéljük, nem a művészi esztétika vezet látásunkban; ellenben ha a természeti rút (szenvedés, betegség, a természet deformációja) esztétikailag értékesnek látszik, vagy ethikai momentumok játszanak közbe vagy tisztán művészi szemmel nézzük a természetet s ezáltal művészi harmóniává alakítjuk. De ez sohasem sikerül annyira, hogy az érzéki ellenérzést le tudnánk küzdeni, ezért a közönséges, a kellemetlen, az utálatos a természetben nemcsak rút és nemtetsző, hanem visszataszító is, holott a művészetnek még arra is van eszköze, hogy ezt feloldja (a groteszkben, a karikatúrában).

A természeti rútban rejlő akarati principium mint pozitív érték érvényesül az ember esztétikai megítélésével olyan



kultúrafokon, melyet már áthatottak a művészi és ethikai elvek; itt a férfi, mint az akaró, mozgató erő képviselője inkább lehet rúd, míg a passzív asszonytól mindig megkivánja a szépséget. Az asszonyi rútság esztétikailag hazugság gyanánt hat, míg a férfi-rútság nem bűn már a priori az elfinomodott, (de meghamisított) természeti esztétikára nézve, csak a hozzátartozó akarati principium határozottabb formai kifejezésének tetszik. Az asszonyi szépségnek ez a (szexuálisan-asszociatív is erősebb) értékelése nem érvényes többé a művészetben. És ha Pygmalion férfi-szerelmet érzett saját alkotása iránt, nem volt igazi művész s a megelenedett asszonynak a harmóniát el kellett veszítenie az individuáció minden hibája miatt, ha ugyan igazi művészi alkotás volt, mert egy szobor, melynél csak a fizikai funkciók hiányzanak, hogy élő legyen, aligha lehet tökéletes mint művészet.

VI. Így tehát minden vita a természet és művészet összehasonlítása felett tárgytalan. Van természeti szép, de ez, mint ilyen nem tartozik az esztétikába, mint a művészeti értékekről szóló tudományba; örömet is okozhat, de az öröm nem kritériuma az esztétikai érzésnek.

Még hogyha egyesekre nézve sikerül is a művészi és nem művészi valóság panesztétikus szemlélete, a természet esztétikai értéke mégis mindig az ítélő szubjektivitásához tapad s a hangulatok folytonos változásával egyes megélés marad, sőt legerősebb hatásaiban tudatos egyszerségnek érzik. A művészetben az érték változatlan, objektív, mindig felújítható, nem függ az egyes elfogadókéességétől és ezt az objektív érvényességet legfeljebb érzelmileg színezi a szubjektív hangulat; ez lehet változó, sőt egyszeri is, ami azonban semmit sem változtat az objektív értéken, mint ahogy pl.: egy pesszimiztikus óra, sőt ilyen életfelfogás sem változtat az élet értékén. A művészet esztétikai érvényessége feloldhatatlanul össze van kötve létével — különben nem lenne művészet, — még ha az egyes szubjektíve nem is képes rá, hogy felismerje. Műremekek első hatásában gyakran van is bizonyos várakoztatás, lassú közeledés, mintegy vontatott

leleplezése harmóniájuknak, míg a természetnek esztétikailag mindig azonnal, meglepően magával ragadó hatása van, mert az érvényesség kategóriáját mi magunk visszük bele pillanatnyi érzelmünkkel. A művészet hatásában távol áll attól a lágy hangulatkereséstől vagy kellemes gyönyörigérettől, amit általában esztétikai élvezetnek neveznek; legnagyobb műveiben nehezen hozzáférhető, csaknem visszautasító és az alanynak e fokozatos megértéséhez minden lelki receptívitasát igénybe veszi, ami sokkal több, mint egyszerű érzelmi reakció. Fiedler igen sok komoly ellenvetést tett az ilyen érzelmi hatás felállítása ellen, habár egyoldalúan hangsúlyozta a megismerési elemet benne. Az esztétikai élmény, még ha megismerésnek tekintjük is, más valóságismeret, mint a természeté. Az esztétikai ismeret egyszersmind értékelő, függetlenül az esztétikai ítélettől e megismerés *felől*; amaz magában a szemléletben van adva, melyben az élmény már teljessé válik, ez velejárhat vagy követheti, esetleg hiányozhat is, a hatás primár mivolta önmagában is fennáll.¹

Általában azt állíthatjuk, hogy a széppel járó öröm és a rúttal felett érzett elégedetlenség nem a művészetben, hanem a természetben nyilvánul evidensül, mint ahogy tetszés és nemtetszés csak a természetben van velük egybehangzóan összekötve. Mindamellett erre az érzelmi reakcióra igyekeznek művészeti esztétikát alapítani s a lélektani esztétikában minden megkülönböztetés nélkül ezzel akarják az érték meghatározásokat megmagyarázni. Még ha el is fogadnánk, hogy az öröm és fájdalom, vagy kedv és kedvetlenség az esztétikai hatás egyedüli érzelmi kísérői, akkor sem találjuk törvényességgel összekötve az elsőt a széppel, a másodikat a rúttal, még ott sem, ahol egyiknek vagy a másiknak nagyobb szerepe van a harmóniában. Nagyon világosan bizonyítja ezt a komikus, a groteszk és a karrikatúra hatása.

¹ E fontos kérdéshez, melyet itt nem lehet bővebben tárgyalni l. Lask, *Logik der Philosophie* 105. l. — Rickert, *Vom System der Werte*, *Logos* IV.³ 309. l. — Kísérleteim is ezt bizonyítják: *Zur Analyse der ästh. Wirkung*, *Zeitschr. für Ästh.* V.⁴ 520. l.

Tulajdonképeni kedvetlenség és elégedetlenség a művészet esztétikai szemléletében nem a rútnál áll elő, hanem az érték-tagadásnál, a nem tetszőnél, az esztétikai beállításnak és várákozásnak meg nem felelőnél, tehát az esztétikailag nem-igaznál; ez tehát nem a rútnak megfelelő reakció és nem is tartozik annak az esztétikájához, hanem a receptív magatartás lélektanához. (Bizonyára nem könnyű helyes kifejezést találni az esztétikai érzelem megjelölésére, mely megfelelne az esztétikai ítélet igenlésének és tagadásának; természetesen is, hogy a mindennapi élet nyelve egy ilyen gazdag érzelmi szintézis eredményét a legegyszerűbb és analógia által legközelebb álló terminussal jelöli meg, de tudományos elméletet nem lehet erre alapítani; csak a természet esztétikájában igazolja az összefüggés egyértelműsége a szép — rúd, a tetszés — nem tetszés, a kedv és kedvetlenség között, ha az utóbbiakat pozitív és negatív esztétikai érzelmeknek nevezzük).

Főleg a komikus hatásában, mely mint említettük, a természet és művészet határán áll, lép fel gyakran azonos érzelmi odafordulás mindkettőnek a területén. Ellenben a legnagyobb eltérés van a hatásban ott, ahol az élet összeütközése mint szenvedés, pathos nem lelt feloldást a művészet harmóniájában. Itt a történet nem is vonható be a természeti esztétika területére és hatása vagy érzékileg visszatetsző vagy tisztán ethikai részvétté lesz. Míg a természetben kerüljük az élettágadó érzelmeket, mint a bánat, fájdalom, megrázkódtatás, a művészeti hatás ismét felette áll az ezen érzelmek befolyásolta értékelésnek és az életintenzitás érzésének olyan pillanataira ad alkalmat, amelyet a természet esztétikai hatásában nem tapasztalunk, mint pl.: a tragikumnál. Úgy hogy a természetben elkerüljük azoknak az összeütközéseknek az átélését, a művészetben pedig éppen ezek adják a legtisztább, habár legfájdalmasabb érzelmét a feloldásnak és felszabadításnak. Aki valaha a művészi-tragikusát mélyen átélte, könnyen szakíthat az érzelmi esztétika elméleteivel.¹ És ha az elmélet által meg

¹ Jellemző, hogy a legnagyobb: Kant, túlnyomóan természeti esztétikát ad.

nem hamisított lélektani megfigyelésnek adjuk át magunkat, be kell látnunk, hogy a még nem tragikus esztétikai hatások is, — még pedig minél mélyebbek annál inkább — olyan érzelmi reakcióval vannak összekötve, melyeknek még fiziológiai lefolyása is a kedvetlenség kísérője szokott lenni: belső szorongás, borzongás, megrendülés, sírás. És a művészet csodájához tartozik, hogy még az élettagadó érzelmeket is igenléssé változtatja át a harmónia világában.

Érdekes, hogy az érzelmi elméletek milyen nehezen küzdenek a tragikusban talált élvezet magyarázatával, hogy milyen erőszakot alkalmaznak a tényekre, csak hogy a primitív természeti hedonisztikát el ne kellessen ejteniök, midőn abból a téves feltevésből indúlnak ki, hogy az érzelmelek pozitivitása mind a két területen azonos jelentőségű. Vagy ethikai motivumokat kellett már Aristoteles óta a magyarázatba belevonni vagy pedig a látszat-érzelmeleknek, egészen Witasek képzet-érzelmi (Vorstellungsgefühl) feltevéséig helyt állani.¹

De mindenki, aki mélyebb esztétikai érzelmekre képes, önmegfigyelés által reájöhet, hogy negatív életérzelmek esztétikailag pozitív érzelmekké lehetnek, vagyis hogy az érzelmi értékelés sem azonos a két területen. Az esztétikai élmény, melynek érzelmi oldalát helytelenül nevezik esztétikai gyönyörnek, rendkívül összetett; elemei fel nem oldható egységgé válnak, melyet a művészet objektív harmóniájá-

¹ Már Kant negatív örömnak nevezi a fenséges érzelmi hatását. Kr. der Urth. III. kiad. 75. l. Hamann kétkedéssel veti fel a kérdést: «ha a tragikus tárgyak felett érzett gyönyörűség csakugyan létezik, akkor a tulajdonképeni kérdés az, «hogyan változik meg magunktartása a tragikussal szemben, ha esztétikai szempontból nézzük». Das Problem des Tragischen, Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik. 117. köt. 250. l. — Ziegler a tragikus érzelmet az öröm és fájdalom keverékének tartja; az utóbbi, mint feloldott momentum olvad bele az öröm érzésbe. Zur Metaphysik des Tragischen 1902., 59—61. l. — Csak Simmelnél találtam meg az esztétikai érzelem specifikus mivoltának állítását. Schopenhauer und Nietzsche. 1907. 143. l.

nak megfelelően talán szubjektív harmóniának nevezhetünk.¹ Az élmény összpontosító, egységet teremtő tendenciája azonban oly erős, hogy a legkisebb, az egységbe be nem fogható hatás zavart okoz és a tudatnak ezt a komplexumát megbonthatja. Ezért az érzelem, mely vele feloldhatlanul össze van kötve, labilisabbnak látszik, nem olyan reálisnak, mint az életérzelmek s időbelileg sem olyan tartósnak, mert csak érzelem marad önmagában, nincs akarati céllal összekötve, mely időbeli lefolyását a cél eléréséig fenntartaná. Mindamellet nem látszat-érzelem, hanem épen olyan reális, mint az életérzelmek, mint maga a művészet, mely létrehozta. Aki pedig a művészethez az öröm vagy élvezet követelésével közeledik, annak az sohasem fogja legmélyebb hatását kinyilvánítani.

Így tehát azt a felfogást is el kell vetnünk, hogy a rút művészileg azért volna értéktelen, mert a természetben nem tetsző és kedvetlen érzelmet okoz. Sem a logikai ellentétbe állítás, vagy a rút etikai coincenciája a gonosszal, sem a művészet és természet összehasonlítása vagy esztétikai érzelmek analízise nem jogosít fel a rút művészi értékének tagadására. A szemléleti formának, mint lényegnek felismerése tartozik az esztétika érvényességi kategóriája alá; a forma pedig a harmónia lezártágának kifejezője s ebben a harmóniában a rútnak épen olyan fontos pozitív szerepe van, mint a szépnek, amit a művészeti tárgyak analíziséből kell bebizonyítani.

¹ Kísérleteimnél, még túlságosan elfogultan pszichológiai felfogásom által, az objektív harmóniát a lelki élmény egységének a tárgyba való belcérzéséül, átviteléül tekintetem. Id. helyen 541. l.

MADÁCH ÉS HEGEL.

Irta: Dr. SAS ANDOR.

Voinovich Géza nemrég megjelent nagy Madách-mono-grafiájában egy bölcséleti és irodalmi szempontból egyaránt becses eszmetörténeti kapcsolatot hoz szóba. Az Ember Tragédiája történeti színeinek forrásaival foglalkozva azt állítja, hogy Madách legtöbbször kétségkívül Hegeltől tanult, kinek bölcsészete akkor nálunk uralkodó volt, kivált a Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1837.) című művéből. (270. l.) Nemcsak az egyes jelenetek tárgyi részében mutatkozik szerinte Hegel hatása, hanem a tragédia általános történetbölcséleti eszméin is. Az örökegy és örök-más Ádám történeti szereplésének szélsőségek között vezető útja kézenfekvő módon kapcsolható a hegeli logikának ahhoz a tanításához, hogy a lét, mint szüntelen hullámlás, mint *levés*, a kontradikció fogalmát magába zárja. Ennek az aristotelesi logikával ellenkező felfogásnak a történelemre való alkalmazása adja az ismert *triadikus* menetű fejlődést, mellyel rokonnak tetszik Az Ember Tragédiája történeti színeinek ritmusa. Madách — olvassuk Voinovich könyvének utolsóelőtti fejezetében — történeti eszméit egy korabeli népszerű filozófustól kölcsönözte s ez Hegel. (442. l.) A tartalmi kapcsolat az öt első történeti színből tűnik ki, míg a jelentékeny egyéniség történeti kezdeményezésére, a tömeg szerepére, a történet céljára, a nagy célokra munkáló eszközök dialektikájára vonatkozó hegeli gondolatok nyomát szanaszét meglelni. Voinovich szép könyvét a véletlen folytán ép Hegel történetfilozófiai előadásainak lapozgatása közben kaptam kézhez s a következőkben az ő hivatkozása alapján részint pontosabban utalunk a szóba hozott egyezésekre, részint kiegészítjük őket. Finom koncepciójú művének keretében e részletmunka nem kaphatott helyet, mindamellett van bizonyos érdeke az összevetésnek azok számára, akik a magyar filozófiai költészet ritka aloé-virágát

korának talaján s az egykorú bölcsélet légkörében ismerni akarják.

Hegel történetfilozófiája áttekinti az emberiség multját az ókor keleti kulturáitól a francia forradalomig. Az áttekintés elveit a munka bevezetése nyújtja. A nagy elmélkedő általános fejtegetéseivel és részleges vizsgálódásaiban azt igazolja, hogy nemcsak a külső természet, hanem az emberi szellem világa: a történelem is rendezett egész. A mult nagy válságai, népek és egyének sorsának változatossága nem merő esetlegesség. Mindannak, ami egy-egy élő korszakot megelőz, meg kellett történnie a mindenkori jelen létrehozásához. A mindenkori jelennek pedig viszonylagos s a maga nemében mégis egyetlen értéke van: lépcsőfok a további fejlődéshez. A történelemben jelentkeznek alkotó és romboló tényezők, de valamennyi egy célra munkál. Még azok is, amelyek a történet piramisát rombolják, új építkezésre adnak helyet és ösztönzést. Az államalkotó népek és a teremtő egyéniségek fővonása valami szenvedélyes egyoldalúság, énjük teljes átadottsága egy célnak. Innen van, hogy bár a história eszközeiben tragikus jellegű, mégis folytonos tisztulást jelent. A nagy egyén korszerűtlen, meghasonlik környezetével, de a jövő igazolja. Maga elbukhat, szándéka azonban eszmévé finomul s átjárja a tömeget. Ez a folyamat ismétlődik egyre. Hegel a maga történelmi szemléletének megvilágítására azt hangsúlyozza ismételten, hogy ő nem a kicsinyeskedő hit eszközeivel keresi aprólékosságokban a gondviselés ujját, sem nem helyezi Anaxagoras módján egy világfölötti trónra a sorsdöntő *νοῦς*-t. Ami a történelemben részleges, azt közvetetlen kapcsolatba hozza az egyetemessel s kutatja, hogy az embervilág tényeinek látszólagos chaosán át miként tör napfényre diadalmas következetességgel egy végső elv szervező hatalma.

Madách és Hegel egyaránt az emberlét, a világtörténeti fejlődés átfogására törekvő szellemek társaságába tartoznak. Madách koncepciója egyetemesebb, Hegelé tudományosabb. Amaz visszamegy a kezdőpontra s a végcélt keresi a történeti fejlődésben, emez ott kezdi az áttekintést, amidőn már

megszerveződtek az emberi közösségek s a saját korával végzi. Hegel a történelem lényegét az államrend, a vallási és a metafizikai felfogás elemzése útján keresi, Madách, mint költő, szemléletes módon törekszik ugyanarra: a vezető eszméket a társadalom drámai válságain át szemlélteti. Mélységes élményeket objektivál mindakettő, Hegel fogalmi rendszerezésben, Madách szíven és képzeletén át. Nézzünk már most néhány pontot, hol gondolkodásuk párhuzamossága szembe tűnik.

Kezdjük azon, amit Az Ember Tragédiájának XI. színében a művelődés legelejéről mond Madách. Ádám az ürben tett útról a kihült földre térve felszólítja Lucifert:

Oda vezess, hol pálmafák virulnak,
A napnak, illatoknak szép honába,
Holott az ember lelke, erejének
Öntudatára fejlődött egészen.¹

A nap hona: ez a távoli kelet, az emberi ősműveltségnek hagyományos, majd a XIX. század elején fellendülő orientalisztika útján tudományos eszközökkel is igazolni próbált anyaföldje. Hegel a keletet Madách-csal egyező módon a fizikai nap és a belső nap: az öntudat szülőhelyének mondja. A napkelet és az értelem felderengése jelképes kapcsolatban fordul elő a *Vorlesungen*² világtörténeti áttekintésének bevezetésében. Ádám a kultúra bölcsőjét ugyanott keresi, ahol a német romantika útjain Hegel. «Die Geschichte — olvassuk nála — hat einen bestimmten Osten und das ist Asien». «Da geht der Mensch dann aus tatlosem Beschauen zur Tätigkeit heraus

¹ E soroknál egy Heine-versre gondolhatunk, mely a tropikus keletet hasonló szavakkal és hangulattal festi (Friederike):

Komm mit nach Indien, dem *Sonnenlande*,
Wo *Ambrablüten* ihren *Duft* verbreiten.

— — — — —

— — wo die *Palmen* wehn. . . .

² Idézeteink a munka 1907-ben Reclamnál megjelent s F. Brunstädt gondozta kiadásának lapszámaira utalnak.

und hat am Abend ein Gebäude erbaut, das er aus seiner inneren Sonne bildete». «Hier geht die äusserliche physische Sonne auf . . . : dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewusstseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet» (153—4. l.).

A derengő tudatnak — mely az embert a történetnélküliségből, a természeti lét homályából kiemeli — mi a hivatása a történelem folyamán? Miután felfakadt, mint szunnyadó rügyből a virág, mire használja a saját fényét, mit tudatosítson, mint legméltóbb tartalmat, mit tartson a saját feladatáról? E kérdések kapcsán kitűnik, hogy Az Ember Tragédiájában az első három történeti jelenet dialektikájának egy eléggé jelentékeny motívuma a hegeli történetbölcselet vezéreszméjére emlékeztet. Arra a gondolatra, hogy a külső kényszernek alávetett anyaggal szemben a szellem ura önmagának, alapvonása a szabadság, szubstanciája nem kívülről helyezkedik el, hanem bensejében hordozza azt. A világtörténelem folyamán a szellem kilép a természeti kötöttségből, hivatására eszmél, az általános és az egyéni szabadság belátásának, majd megvalósításának útjára lép. Ez a végső spekulatív belátás, amelyre a világtörténelmen tündő Hegel eljutott, ezt fejtegeti, példázza, erősíti sokféle úton és változatban. A tökéletesedő szabadság milyen fokozatait mutatja a história? «Die Orientalen wissen nur . . . dass Einer frei ist, aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft . . . » «Dieser Eine ist darum nur ein Despot . . . » (52. l.) A következő fokozatot a görögség képviseli a szabadságra hivatott emberi szellem öntudatosodásának útján. «In den Griechen ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen . . . aber sie wussten nur . . . dass einige frei sind, nicht der Mensch als solcher.» «Darum haben die Griechen Sklaven gehabt». (52. l.) A kereszténységet felvevő északi barbárok viszik tovább a szabadság realizálását. «Erst die germanischen Nationen sind im Christentume zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion auf-

gegangan . . . » (52—3 l.). Kell-e Madách történeti felfogásának rokonságát nyomatékosan igazolni? Egyiptomban csak Ádám szabad, a boldogtalan deszpota s a milliók mind érte vannak: ezt hörgi a trónja előtt halódó rabszolga. Hegel szerint Egyiptom képviseli az átmenetet a görög világba. «Wenn Persien den äusserlichen Übergang in das griechische Leben macht, so ist der innerliche durch Egypten vermittelt». Egyiptom társadalmi szervezete és erkölcsi élete nyugvóponttra kényszerített bizonyos kiirthatatlan ellentéteket, de a látszólagos egyensúly mögött sok probléma várja megoldását. «Diese (ägyptische) nur an sich seiende Versöhnung stellt vielmehr den Kampf der widersprechendsten Bestimmungen dar, die . . . sich für sich selbst und andere zum Rätsel machen, dessen Lösung erst die griechische Welt ist.» (167. l.) Ádám, mint pharao, érzi e rejtélyt s olyan államba kíváncsi, ahol jogot szerezhet a millióknak. Egyiptom után Hegel is a görög szabadság földjére vezet, akár a magyar filozófus-költő. A keleti műveltség és a görög világ belső elemzése más Hegelnél és más Az Ember Tragédiájában. De Miltiades neje szembeállítja a polgár lelkében megszólaló egyéni méltósággal a rabszolga lelkét, mely nem ismeri a nagyravágyat, vagy csak bűnös formában váltja tette. A fényes görög kultúra sötét alapja a rabszolgatartás. Az athéni szín sodra más irányba visz, de a tudatosodó szabadság ügye érintve van itt is. A római jelenetben Péter apostol hozza ezt szóba s felemelt keze az Itália felé törő germánokra s a hitvalló keresztényekre mutat. Ők az egyént minden emberben tisztelik s a személyiség érvényesülésének jogi és társadalmi gátjait az idők folyamán eltörlik:

E medvebőrös barbár harcfiak . . .
 S kik a cirkuszban himnuszt énekelnek . . .
 Új eszmét hoznak: a testvérieséget
 És az egyénnel felszabadulását . . .

.A gyönyörökbe fúlt Sergiolusnak ezt mondja a jövő feladatairól:

Legyen hát célod: Istennek dicsőség,
 Magadnak munka. *Az egyén szabad:*
Érvényre hozni mind, mi benne van.
 Csak egy parancs kötvén le: szeretet.

Az egyéni szabadság elvét még magasabb fokon képviseli Kepler, amidőn nemességével hivalkodó, hiú neijének magyarázza:

Kétséges rang-e hát szellem, tudás?...
 Hol van nemesség más ezen kívül.

Itt már a kereszténységgel megvalósuló szabadságnak abba a korszakába jutottunk, amelyet Hegel szerint a reformáció kezdeményez. «Das Panier des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht». «Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren, als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend». (439. l.) A szabadságeszme tisztulásának folyamata a kereszténnyé lett germánságon át — német és romantikus gondolat.

A világtörténelem végső célja — a szabadság realizálása — az emberi cselekedetek útján valósul meg, s mivel az embert közvetlenül érdekei és szükségletei irányítják, csak közvetve és küzdelmesen megy ezen alapvető folyamat végbe. Az ember nem törekedhet elvont és abszolút célokra, hanem csak ama bizonyosakra, melyeket a személyes vagy a kortól függő szükségletek szabnak meg. A cselekvés soha sem indul általános reflexióból, hanem mindig korlátozott, de a maga viszonylagosságában is szolgálja a történelem személyiségfeletti tervét. A partikuláris állásfoglalások történeti mulandóságát veti Lucifer Ádám szemére:

De holnap gúnyolod, miért ma vívsz... (XIII. szín.)

Ádám azzal védi magát, hogy sok külön törekvésért igaznak érezte a maguk idején s hogy semilyen szenvedélye nem merült ki önzésben, minden átszűrődött egy magasabb cél: az emberiség ügyét vitte velük előre:

...Mindegy, bármi hitvány
 Volt eszmém, akkor mégis lelkesített.
 Emelt s így nagy és szent eszme vált.
 Mindegy, kereszt, vagy tudomány, szabadság
 Vagy nagyravágy formájában hatott-e,
 Előre vitte az emberemet.

Az eszközök változnak és pusztulnak, de a cél szolgálata
 nem szűnik meg:

... elmúlik
 minden, ami hivatását
 Betöltte s akkor újra felmerül
 Az eszme, mely életet lehel reá.

Kik képviselik az eszmét új törekvések formájában?
 Kik hozzák az új organizációt, melyben tökéletesebb testet
 ölthet, ha a régi mez elavult? A történelmi személyiségek —
 feleli Hegel. A történelmi herosz hegeli vonásai illenek Ádámra.
 Nemcsak a kor árjának felszínén úszik, hanem megközelíti
 a mély és kiapadhatatlan forrásokat, melyekből a társasélet
 egyre megújul. A nagy ember látszólag egyéni törekvésből
 fordul a meggyökeresedett rend ellen, pedig benne az emberiség
 hivatásának eszméje jut szóhoz. Ő az ék, mellyel a világ-
 szellem a régi kereteket repeszti. Ádám lelki struktúrája
 egészen olyan, mint a történelmi jelentőségű individuumé
 Hegel felfogásában. Tudja, miben szenved hiányt korszaka,
 mi van soron a fejlődés rendjében, előre lát. Benne az új lét
 sejtelve él, melyet Lucifer szavára felidéz. «Solche Individuen
 ... fejtegeti Hegel — waren praktische und politische
 Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht
 hatten von dem, was not und was an der Zeit ist. Das ist eben die
 Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozuzagen die nächste Gattung,
 die im Innern bereits vorhanden war».
 Ki nem gondol e soroknál Ádám előrelátására s arra a vissza-
 térő felszólításra, melyet az egyes színek végén ismétel
 Luciferhez. «Ihre Sache war es, diese Allgemeine, die nächste
 Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen
 und ihre Energie in dieselbe zu legen» (67. l.).

Milyen sors vár a világtörténeti személyiségekre? Életük hiján van a nyugodalmas összhangnak, természetüket egy szenvedély tölti ki. Nem a lélektani értelemben vett szenvedélyre gondol Hegel, hanem az egész személyes energia alárendelésére egy célnak. E szenvedély dicső elragadottságát emlegeti Ádám:

Hisz mi a világon
Nagy és nemes volt, mind ily örülés,
Melynek higgadt gond korlátot nem ír. (XII. szín.)

«Wir müssen überhaupt sagen, dass *nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist*» — írja Hegel (59. l.). Szendvélyes egyoldalúságuk áldoztatja fel a történelem nagyjaival magánéletük boldogságát, amiatt vár rájuk erőszakos halál vagy számkivetés (Kepler—Miltiades). A történetírás kicsinyes erkölcsi mértéket alkalmaz rájuk, tetteiket, sikereiket külső körülményekből magyarázza. A jelen átlagembere túlközel van a szemtől-szembe látott kiválósághoz, semhogy felismerné hivatását s ha felismeri ezt, több benne a kajánság, semhogy irigységből ne torzítaná. Ez a *therzitzismus* állásponja, Hegel szava szerint.

Madáchnál Lucifer képviseli és hirdeti:

Soha sem tiszteletes a jelen,
Mint embernagyság a hálózobában

magyarázza a londoni szín folyamán Ádámnak. Ez a nyilatkozat megtalálható a Vorlesungenben: «Für einen Kammerdiener gibt es keinen Helden — ist ein bekanntes Sprichwort» (69. l.). A hálózobába járó inas csak a mindennapos szükségletek körében látja a hőst. Az alacsony gondolkodás belekapaszkodik kicsinyes körülményekbe, valami vigasztalásra van szüksége. «Bedürftig ist desselben der Neid, den das Grosse, Emporragende verdriest, der sich bestrebt ist es klein zu machen». Lucifer a kiváltságos lélek röptében is csak a konyha gőzét látja. Mikor sárba készül rántani, esetlegességnek igyekszik feltüntetni egy Leonidás, egy Brutus tetteit, Ádám megelőzi:

Miltó beszéd ez hozzád Lucifer,
 Ki minden szentet kárörvendve vonsz
 A föld porába. (XIV. szin.)

Lucifer fagyos boncolgatásával a pszichologizmus túlságait személyesíti. «Diese Psychologen hängen sich an die Betrachtung von den Partikularitäten der grossen, historischen Figuren». Az ilyen Thersites büntetése örökös áskálódásának sikertelensége. «Schläge, dass heisst Prügel mit einem soliden Stabe bekommt er nicht zu allen Zeiten, wie in den homerischen, aber sein Neid, seine Eigensinnigkeit ist der Pfahl, den er im Fleische trägt und *der unsterbliche Wurm, der ihn nagt, ist die Qual, dass seine vortrefflichen Absichten und Tadeleien doch ganz erfolglos bleiben*» (69. l.). Luciferre ugyanez a «végtelen bűnhődés» van kiszabva.¹

De bűnhődésed végtelen leend
 Szünetlen látva, hogy mit rontni vágyol,
 Szép és nemesnek új csírája lesz.

Az igazi nagy műtermék az elemző szempontok sokaságát sugallja s ebben hasonlatos a természethez, melyet egyetlen interpretáló eljárás sem tud maradék nélkül átfogni, mintegy kimeríteni. Madách sötét színeket rak fel a történeti képekre s Az Ember Tragédiájának legjelesebb fejtegetői között is van egy típus, melynek az a sajátsága, hogy tekintete a pesszimizmussal teljes részekhez rögződik. De a sötét történeti tónust enyhíti a végjelenet enyhe és engesztelékeny visszatekintése. A befejezést pedig nem szabad elszakítani a történeti színektől, még ha azon a nézetten vagyunk is, hogy Madách eredetisége és a mű súlypontja a történeti jelenetek sorozatában keresendő. Kármán Mór, akit mint bensőséges lelket, a mennyei keret vallásos eszméi ragadtak meg, theodicæának nevezi Az Ember Tragédiáját. E megállapítás kimondottan az iskolai olvastatás számára történt elsősorban s a theodicæa fogalmának egyébként is némű scholastikus színezete van. Mégis elfogadható Kármán

¹ V. ö. az Ūr szavait Luciferhez (XV. szin):

véleménye abban a fogalmazásban, amint Hegel a maga történeti szintézisét theodicæának nevezte. Az élet keserű tanulságait valahogy egyeztetni kell a szenvedések lenyűgöző hatalma ellenére sem csorbuló s az emberi gyarlóság és rosszaság minden farkasvermén át is töretlennek maradó értékekkel. Leibnizról azt mondja Hegel, hogy az ő gondviselés-igazoló kísérlete elvont és bizonytalan kategóriákkal történt. A gondolkodó szellemnek a világban előtűnő bűnnel-bajjal való összebékeltetésére talán nincs hivatottabb terület a világhistóriánál. Ennek szemlélete megengesztel. «Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem *jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet*, durch das Bewusstsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils dass derselbe in ihr verwirklicht worden sei und *nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe*» (49—50. l.).¹ A tagadás, a gonosz-

Te Lucifer meg, egy gyűrű te is
 Mindenségemben, működjél tovább :
 Hideg tudásod, dőre tagadásod
 Lesz az élesztő, mely forrásba hoz ... (XV. szín.)

ság tehát csak dialektikus tényezője a világnak: élesztője ugyan a történelemnek, de végeredményben nem ő érvényesül benne. Mintegy Lucifer sorsának körülírása ez Hegel nyelvén.

A történelem Hegelnél tökéletesedést jelent s ép a korszakról-korszakra tartó haladékony változások folyamata különbözteti meg az embert alacsonyabb és történetiátlan élőlényektől. Kepler hisz az emberi nem tökéletesedésében:

... fejlődni látom szent eszméimet
 Tisztulva egyre, méltóságosan,
 Míg, lassan bár, betöltik a világot.

Az álomképek után azonban kétségek fogják el Ádámot az Úr előtt:

¹ V. ö. Madáchnál :

Megy-e előbbre majdan fajzatom,
Nemeskedvén, hogy szónodhoz közelegjen,
Vagy mint malomnak barma holtra fárad.
S a körből, melyben jár, nem bír kitörni?

Az állati, a természeti existencia körbenforgása szembe van állítva a történelemben mutatkozó szellemi fejlődés emelkedő vonalával. «*Die Veränderungen in der Natur... zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt... Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor. Diese Erscheinung liess in dem Menschen eine andere Bestimmung überhaupt sehen als in den bloss natürlichen Dingen... nämlich eine wirkliche Veränderungsfähigkeit, und zwar zum Besseren, ein Trieb zur Perfektibilität*». (95. l.). A természeti életben a fejlődés csöndes kibontakozás, a történelmi fejlődés ellenben az ember folytonos küzdelme árán valósul meg. «*Die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst*». (97. l.) Madách az élet formális célját ebben a küzdelemben találja.

1. Az Ember Tragédiájának négy álomjelenete mutat tárgyi tekintetben a *Vorlesungen* speciális történelmi fejtegetéseivel összefüggést. A görög műveltség három műalkotást hozott létre: a görög egyéniséget, a hellén istenvilágot és a városállamot. Az utóbbit demokratikus formájában világtörténelmi jelentőségűnek ítéli Hegel. «*Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung gesehen... nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welt-historische Bestimmung*». (328. l.) Madách csak a görög demokraciát jellemzi s fogyatkozásait emeli ki elsősorban. Hegel Miltiadest ama nagyok között emlegeti, akik iránt a városállamok népe nyomban hálátlannak mutatkozott, mihelyt a rájuk váró munkát bevégezték. «*Jeder — magyarázza Hegel a görög polgárról — hat seine Prinzipien und wie er dafür hält, so ist er auch überzeugt, dass dieser das Beste sei*». (331. l.) «*Diesem Umstande, dass jeder sich ein Urteil zumutet, ist das Vertrauen in grosse Individuen*

zuwider». (U. o.) «Sobald einer der grossen Männer vollbracht hatte, was woltut, trat der Neid, das heisst das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talents ein und er wurde entweder ins Gefängnis geworfen, oder verbannt». (331—2. l.) Irigység és rosszindulat mutatkozik az átlagpolgárban a vezetők iránt és sok az olyan alattomos Thersites, akik közül egy Az Ember Tragédiájában is szerepel ezen a néven Athén közterén. A *thersitizmus*ról általánosságban már megemlékeztünk.

Madách Romája politikátlan és élvező egyéneivel nem mutat különösebb párhuzamosságot a hanyatló császárságnak a *Vorlesungen*ben rajzolt képével. De annál kapcsolatosabb a Konstantinápolyi szin a Bizáncról és a keresztés hadjáratokról szóló fejezetekkel. Hegel idézi *nazianzi Gergelynek azt a nyilatkozatát, hogy Konstantinápoly népe csupa mélységes theologus s ha a járó-kelő idegen megállít valakit az utcán, ha pénzt vált, vagy kenyeret vásárol, az illető bizánci ember nyomban a legszubtilisabb hittitokra viszi a szót: az Apa és a Fiú viszonyára. Midőn Tankréd a polgároktól szállást kér seregének, nyomban dogmatikus felfogása iránt érdeklődnek nála:*

Mondd, mit hiszsz, a Homousiont,
Vagy Homoiousiont?

Az értetlenül álló Tankrédnak Lucifer veti oda, hogy itt eme probléma körül forog minden. Konstantinápolyban a hit külsőséggé válik, a betű megöli a szellemet. «Die Idee des Geistes — írja Hegel — welche im Dogma enthalten ist, wurde so völlig geistlos behandelt». (432. l.) «In dem Streit, ob Christus *ὁμοουσιος* oder *ὁμοιουσιος* sei... hat der eine Buchstabe *ι* vielen Tausenden das Leben gekostet». (U. o.) A dogmavitátáson kívül van a keleti hitéletnek még egy középpontja Hegel jellemzésében: az egyházfők civódása egymással. Tankréd méltán döbben meg a dolyfős patriarcha első láttára. «Die Besetzung des Amtes der Patriarchen zu Konstantinopel, Anticchien und Alexandrien sowie die Eifersucht und Ehrsucht dieser Patriarchen untereinander

verursachte ebenfalls viele Bürgerkriege». (U. o.). A keresztetes hadjáratokban látja Madách is a középkori élet betetőzését, de érzi a bennük rejlő nagy ellentétet. Tankrédnak fáj, hogy sok martalóc lobogtatja a szent zászlót s Hegel is nyomósan utal arra a hitet és egyházi tekintélyt romboló tényre, hogy a keresztetek a «degnagyobb kicsapongások és erőszakosságok» (493. l.) útján keresik a szent sírt. «Mit den Kreuzzügen vollendete die Kirche ihre Autorität: sie hatte . . . das Prinzip der christlichen Freiheit zur unrechtlichen und unsittlichen Knechtschaft der Gemüter verkehrt».

A középkor kimulása s a felszabadulás Az Ember Tragédiájában a megújhódó természettudomány egyik vezéralakja, Kepler körül válik szemléletessé. (Hegel az újkor tárgyalását a *Kunst und Wissenschaft als Auflösung des Mittelalters* című fejezettel kezdi.) Látjuk Madáchnál a feudális világ megmerevedett formáit s a felvilágosodás hajnalát, melybe még belevöröslenek az eretnekégető máglyák. Az átmenet századában, a XVI.-ban, midőn a protestánsizmus már kitűzte a szabadszellemtől zászlaját, végtelenül megsokasodnak a boszorkányperek (Hegel 529. l.). Látjuk a nemesség és a polgárság ellentétét, a tudomány harcát a babonával, meg a nyomasztó theológiai gyámkodással. Mély és tartalmas eszméje Madáchnak, hogy a Kepler-színben a matematikai természettudomány kapcsán utal a gondolatszabadság kialakulására. Amint a gondolkodás felleli a külső természet racionális rendjét, keresni kezdi ugyanazt a társas életben is. «Nun aber ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, dass der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte». (552. l.) Amint a világszemlélet szakít a babonákkal s az új tudományos igazság elterjed, a társadalmi szemlélet is szakítani fog az előítéletekkel s az avult hagyománnyal. «Az az igazság — mondja Kepler jós-szava — rettentő, halálos, ha nép közé megy a mai világban.»

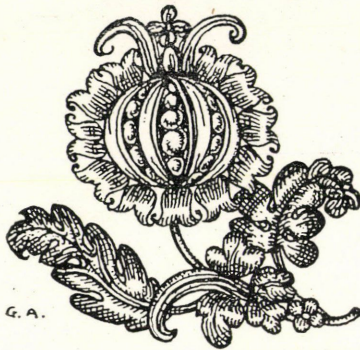
*

Tudjuk, hogy az eddig nyujtott egybevetések merőben analitikus természetűek s a drámái költemény finom szöve-

dékéből egyes szálakat fejtenek ki. De általános méltatás nem is volt a célunk. Oly műalkotás, melynek bece és értékelése annyira megállapodott, mint Az Ember Tragédiájáé, ép egészének varázsával visz arra, hogy minden kis részében is megbecsüljük. Az amatőr anélkül, hogy a sokszor csodált műtárgyat, mint egészet, szem elől tévesztené, elidőz egy színél, egy mozdulat ábrázolásánál, egy motívumnál. A feltételezett hatás csak fokozhatja Madách költői és történeti jelentőségét. Nem nyers kölcsönzésről van szó, hanem nagy művének szervezetébe mélyen belefoglalt elemekről. Ha csak analógiának tekintjük a kapcsolatot, akkor is érdemes az átgondolásra. Madách tehetségének egyik fővonása bámulatos érzék világnézeti élmények megragadására és sűrített kifejezésére. Költői nyelvünkön olyan eszméket szólaltat meg, amelyeket az egykorú bölcséleti próza, fájdalom, csak töredezett nyelven tolmácsol. Nincs módunkban tisztázni azt a filológiai kérdést, hogy Madách olvasta-e Hegelt. A *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837-ben jelent meg s mi sem valószínűbb, mint hogy megfordult a korabeli műveltség magaslatán álló költő kezében. Megismerkedhetett Hegel tanításaival egykorú történetíróknál, akiket átjárt a panlogizmusnak termékenyítő hatása. Az Ember Tragédiájának két kimagasló méltatója: Erdélyi János és Greguss Ágost Hegel iskolájából kerültek ki. Erdélyi költészetében egyenesen kimutatható az abszolút idealizmus eszméinek nyoma. (A XIX. századhoz e. költ.¹). Madách nem Hegelt dramatiszálta: Az Ember Tragédiájában sok minden van, ami Hegelnél hiányzik és viszont. De mindkettő a történet átfogására, céljainak, rendjének és tisztulásainak megérzékítésére törekszik. Hegel elsősorban az elméletet szolgálja, még pedig

¹ Ki a jelenkort, mely csak egy darab
Időcske s elfoly, mint a könnyű hab,
Vélné igaz, jó, szép bölcsőjeül
Csalódni fogna . . .
*Az eszme áll, mióta e világ,
Felé a kor csak jokról-jokra húg.*

tudományos kizárólagossággal, Madách az életbölelet szemléletes tájait keresi. Mindkettőnél ugyanaz a fény árad más-más közegen át. Hegelnél egyenes vonalban végigvilágít a multon, Madáchnál szineire törik. Ha a kiváló lelkék ősi, platonikus rokonsága kapcsolja csupán egymáshoz őket, akkor még fokozottabb büszkeséggel látjuk a bölcselkedő magyar szellem költő-képviselőjét Hegel méltó közelségében.



AZ ESZTÉTIKAI TETSZÉS TÁRGYA.¹

Írta: MITROVICS GYULA.

Rendszeres esztétika nem nélkülözheti az esztétikai tetszés tárgykörének a megállapítását. Hiszen minden tudománynak meg kell szabnia vizsgálódásának tárgyát és határait. Csakhogy lélektani alapra épített esztétikában ez többszörös nehézségbe ütközik, mert magának az esztétikai tetszés lelkiállapotának a leírása és a többi lelki jelenségektől való megkülönböztetése is nagyon nehéz. Ennek az az oka, hogy az esztétikus lelkimozgalmakban alig találunk olyan elemekre, melyek más körülmények között is elő ne fordulnának. Ezért olyan jellemzéssel kell megelégednünk, melyben a másutt is előforduló jelenségeket súlyuk és jelentőségük szerint csoportosítjuk és méltányoljuk; ellenben le kell mondanunk a jellemzésnek arról a módjáról, amelynél a másutt elő nem forduló jelenségeket megkülönböztető vonások gyanánt egyszerűen kiemeljük.

Ezzel kapcsolatos a tárgykör megvonása. Ez nem történhet másképen, mint szigorúan megszabott elvi alapon. Ha sikerült az esztétikai tetszés jellemzése, az esztétikai tetszés tárgykörébe mindazt be kell vonnunk, ami az így jellemzett esztétikai tetszést képes kiváltani. Emez elvi alapon szűkkörű az esztétikai tetszés tárgyainak érzékszervek alapján való megállapítása; szűkkörű és ingadozó a természetre és művészetre szorítása; az utánzás, a haszonnélküliség, az érdektelenség, a játékosság, valamint «az erők feleslegének a levezetése»-féle principiumok kiindulópontul vétele. Egyiknek segítségével sem tudunk pontos és kizárólagos eredményre jutni.

Ha az esztétikai tetszés legjellegzetesebb elemeit összegezni akarjuk, ilyeneknek találjuk annak érzéki jellegét, a látó és halló szervek vezető szerepét, lelki életünk magasabb

¹ Kivonat a szerzőnek a Magyar Filozófiai Társaságban 1916. márc. 23-án tartott felolvasásából. A bemutatott értekezés egy rendszeres mű 7. §-a.

körében létesített kapcsolatokat, erős érzelmi jellegüket, egyéni színüket, a jelenségeket kifejező erejét, ezeknek is konkrét természetét s tudatunkban zártabb egység gyanánt való jelentkezését. Azért az esztétikai tetszésről adott korábbi megállapodásunkat, amely szerint tetszik az, ami tudatunk meglévő elemei között könnyedén, de mégis kellő erővel és természetesen helyezkedik el, az esztétikai tetszés tárgyának körvonalozására törekedve, kiegészíthetjük a következőkkel: *az esztétikai tetszésnek a tárgya olyan jelenség, mely érzéki behatások alapján látási és hallási érzetek vezetése mellett magasabbrendű képzet- és érzelemtársulásokat tudattalanul képes felidézni és lebonyolítani, a szemléltre mindig a kifejezés erejével, egyéni jellegével és egyénien hat és mindig valamely egész benyomását kelti.*

Megállapodásunk az esztétikai tetszés körének inkább a bővítésére alkalmas. Ezért kell szűkkörűnek tartanunk az esztétikai hatásnak pusztán a természetre és művészetre szorítását is. Ki kell azt terjesztenünk *a természet és az ember életének mindama megnyilatkozásaira, melyek körvonalozott elvi alapunknak megfelelnek.* A természetre és művészetre való korlátozást már csak azért is mellőznünk kell, mert a természetnek tudományos és fogalmi meghatározása fölfogásunk szerint közmegnyugvásra idáig még nem sikerült és így nagy módszeres hiba volna tudományos szempontból tisztázatlan fogalmat meghatározási alapul alkalmazni.

Ezért fölfogásunk szerint joggal lehet beszélni nemcsak a természetnek és a művészetnek, hanem a közéletnek, társadalmi érintkezésnek, szokásoknak az esztéziséről is. Mindamelllett óvást kell emelnünk idegen, pl. ethikai szempontok predomináns érvényesítése ellen. Ahogyan mi óhajtjuk kiterjeszteni a széperzelmek vizsgálási körét — természetesen ebben nem állunk egyedül — ez nem jelenti az ilyen módon érintkezésbe kerülő tudományok határainak a leomlását. Ezzel csak a pszichikai egység törvényének a konzekvenciáit vonjuk le s az esztétikai jelenségeket a világszemlélet és világfelfogás egyetemességébe illesztjük be.

A KÖZVETLEN EMLÉKEZET PROBLÉMÁI ÉS A VAKOK EMLÉKEZETE.¹

Irta: VÉRTES O. JÓZSEF.

A közvetlen és megtartó emlékezet egymással éles ellentétben áll. A közvetlen emlékezet a megtartó emlékezethez vezető egyik közbeiktatott állomás. Mindenesetre nehéz meghatározni, hogy hol végződik a közvetlen s hol kezdődik a megtartó emlékezet, de tagadnunk a közvetlen emlékezetnek mint lelkifunkciónak meglétét, mint azt *Wreschner* teszi, nem lehet. A határt nem tudjuk még megvonni, de érezzük, hogy valahol megvan ez az elválasztó vonal. Hasonlatos ez a jelenség a matematikában előforduló végtelen sorhoz, melynek sok tagját ismerjük, de van ebben a folytonosságban egy szakasz, mely előttünk nem ismeretes. Ilyeténképpen vagyunk a közvetlen és a megtartó emlékezettel is. A kezdettel: a közvetlen emlékezettel tisztában vagyunk, ép így a megtartó emlékezettel is, de az átmenetet nem ismerjük még. Ami nem jelenti azt, hogy ez az átmenet valójában nincs is meg. A sokról sem tudjuk, hogy hol kezdődik, de hogy van, azt mindannyian elismerjük.

De hogy a közvetlen emlékezet valójában önálló, határozott jellemző vonásokkal rendelkező lelki jelenség, azt épen azok a *kritériumok* igazolják, melyek a megtartó emlékezettől megkülönböztetik, elválasztják.

Ezek: az ingerre azonnal rákövetkező reakció és a lehetőleg minden gátlástól ment intenzív koncentráció. (Értek nemcsak külső, hanem belső, lelki gátlást is.)

De a közvetlen emlékezet *céljában* is különbözik a megtartó emlékezettől. A telefonos kisasszonyok pl. közvetlen emlékezettel operálnak; nincs célja a hosszabb időn át való megtartásnak (szónokok, «számító» diákok stb.).

A közvetlen emlékezet alkalmával különösen jelentékeny

¹ Kivonat a szerzőnek a M. F. T. 1916. márc. 23-án tartott ülésén való felolvasásából. Egész terjedelmében megjelenik magyar nyelven *A Gyermek*-ben, németül a *Zeitschrift für angew. Psychologie*-ban.

szerephez jut a perszeveráció. A perszeveráció kutatásakor különösen a felfogási folyamatra s kísérő jelenségeire: a figyelemre és az érzelmi mozzanatokra kell különös tekintettel lennünk.

A közvetlen emlékezet vizsgálatakor a szóemlékezetet vizsgáltam, még pedig a *Ranschburg-féle* módszer segítségével.¹

Kísérleti anyagul szolgált: 120 tanuló. Még pedig 70 budapesti elemi iskolai növendék (I—VI. oszt.), 30 főreáliskolai tanuló (Budapest) és a vakok budapesti intézetének 20 növendéke.

Régebbi munkáimban, különösen *Das Wortgedächtnis im Schulkindesalter* első részében², a normális tanulók emlékezetével foglalkoztam s azt igyekeztem kimutatni, hogy a gyermek emlékezeti kánonját a kor, az intelligencia, a nem és a szociális miljö tekintetbe vételével mind a terjedelemre, mind az időtartamra nézve meg lehet állapítani.

Ez a dolgozat a vak gyermek emlékezetét teszi kísérleti vizsgálat tárgyává.

1. Meg akarunk felelni arra, vajjon van-e a látók és a vakok emlékezete között különbség? Ha igen, melyiké jobb?

2. Van-e az emlékezet terjedelme, a visszaemlékezés gyorsasága, ideje, a kor, az intelligencia, a nem, a szociális miljö között valamilyen arány vagy egyéb kapcsolat mind a látóknál, mind a vakoknál?

3. A vakok és látók helyes, téves- és nullreprodukciója között van-e valamelyes quantitativ különbség? stb. stb.

A vakok közvetlen emlékezetét pontos időméréssel kapcsolatban kísérleti úton e sorok vizsgálják először s céljuk, hogy az alkalmazott pszichológiának a szolgálatába szegődjenek.

A 20 megvizsgált vak között volt 11 ieány, 9 fiú; koruk 7—14 év között váltakozott; iskolai előmenetelük: 7 jó, 7 közepes, 6 gyenge tanuló; a szociális miljö, melyből a gyermekek származnak, a *szegény* vagy *jómódú* jelzőkkel jelöljük meg. Szegény 14, jómódú 6. — A látás foka szerint a megvizsgált gyermekek közül tárgyat lát 2, fényt lát 15, teljesen vak 3. — A megvakulás oka: 6 esetben szemtekesorvadás, 2—2 esetben szaruhártyagyulladás, gennyes és takáros szemgyulladás, 1—1 esetben: szemidegsorvadás,

¹ *Ranschburg*: Módszerem és készülékem az emlékező erő vizsgálatára. Budapest, 1910. U. e. Studien über die Merkfähigkeiten etc. Monatschrift f. Neurol. u. Psychiatrie 9. k. 1901.

² Zeitschrift f. Psychologie 63. köt.

szemtágulás, tifusz, veleszületett szürke hályog, gennyfolyás, kanyaró. Két esetben ismeretlen az ok. A megvizsgáltak legtöbbször vakon született, vagy pedig kora gyermekéségtől fogva (legkésőbb két éves korban) vak.

A közvetlen emlékezet terjedelme. A húsz vak gyermek közvetlen emlékezeti terjedelme — a valószínűségi középezt alapul véve — 89·7%. Vagyis a 7—14 éves vak gyermekek hat másodperc elteltével a hallott és utánamondott szópárok $\frac{1}{10}$ -ét helyesen reprodukálják. A látó gyermekek közvetlen emlékezeti terjedelme rosszabb eredményt mutat: 82·9%-ot. A vakok legnagyobb emlékezeti terjedelme: 100%, míg a legkisebb 71·8%. (A látóké: 94·9% — 25·6%).¹

Ezek a számok azonban csak a középértékekről, illetőleg a szélsőségekről tájékoztatnak bennünket. Sokkal világosabban látunk, ha megnézzük, hogy az egyes terjedelmi csoportokban a megvizsgált gyermekanyagnak hány százaléka foglal helyet, melyik terjedelem fordul elő a leggyakrabban? Hogy a látó gyermekekkel szemben fennálló különbségekre is rámutassak, közlöm a normálisok idevágó értékeit is.

Terjedelmi csoportok %-okban	Emlékezet terjedelme %-okban	
	vakok	látók
0—10	0·0	0·0
10—20	0·0	0·0
20—30	0·0	1·4
30—40	0·0	1·4
40—50	0·0	1·4
50—60	0·0	2·8
60—70	0·0	1·4
70—80	20·0	25·7
80—90	40·0	38·6
90—100	40·0	27·1

Tehát a vak gyermekek a legmagasabb terjedelmi csoportokban (90—100%) a legnagyobb emlékezeti terjedelmi százalékot (40·0%)

¹ *Josef O. Vêrtés*: Vergleichende Gedächtnisuntersuchungen. Bruxelles, 1911.

tüntetik föl, míg a velük ugyanegykorú látó gyermekek az egy fokkal kisebb terjedelmi csoportban kisebb százalékban fordulnak elő. A látó gyermekek emlékezeti terjedelme már a 20—30-as terjedelmi csoportban kezdődik, míg a vakoké csak a 70—80%-osban. Vagyis a vak gyermekek 80%-ának közvetlen szóemlékezeti terjedelme 80—100% között mozog, míg a látók ugyane határok között csak 66%-ban foglalnak helyet. Tehát a vakok 14%-kal jobb eredményt mutatnak a látóknál.

A továbbiakban kimutattam, hogy: 1. a vakok emlékezeti terjedelmi értékei a 6—11 éves koron belül jobbak, mint a látókéi.

2. a vakok valamennyi intelligenciabeli fokon jobb emlékezeti terjedelmet tüntetnek föl, mint a látó elemi iskolai tanulók, sőt még a középiskolai tanulóknál (jó 89, közepes 88, gyenge 82%) is jobbak az értékeik.

	Vakok	Látók
A jók terjedelme --- -- --	92·3 %	87·1 %
A közepesek terjedelme ---	89·7 «	82·7 «
A gyengék terjedelme --- --	89·7 «	76·9 «

3. A jómódú világtalanok előnyben vannak szegény vak társaikkal szemben. A szegény és jómódú látóknak jóval kisebb az emlékezeti terjedelmük, mint a vakoknak. (Középszámok!)

A megvakulás oka, a látás foka és a közvetlen emlékezet terjedelme között nem találtam kimutatható kapcsolatot.

A közvetlen emlékezet időtartama. A szellemi munkát csupán terjedelméből, azaz a helyes és korrigált feleletek összegéből nem lehet megítélni. Tudnunk kell, hogy mennyi idő alatt megy végbe a szellemi folyamat.

Nem ítélném egyenlő jó emlékezetnek pl. *A* és *B* 80%-os emlékezeti terjedelmét, ha pl. *A* a szellemi műveletet 1·2'', *B* pedig 3·6'' alatt végezte el. *A* előnye *B* fölött világos. Ugyanazt a szellemi munkát ép oly jó, de sokkal gyorsabban, háromszor kevesebb idő alatt végezte el, mint *B*.¹

Az időtartamok közül itt csak azokat vesszük tekintetbe, melyek a helyes feleletekre vonatkoznak. A téves reprodukciókat

¹ Vértes O. József: Iskolásyermekek emlékezete. Budapest, Lampel R. és fiai. 1909.

minőségileg és időértékileg is meghatározzuk, de a középídő kiszámításakor ezeket az időtartamokat nem vesszük figyelembe.

	Legrövidebb Leghosszabb		Közép időtartam
	időtartam		
Látók ---	1·2	3·1	2·0
Vakok ---	1·2	2·5	1·6

A vak gyermek közvetlen visszaemlékezése minden tekintetben — a legrövidebb, a leghosszabb és a középídő tartamokat is szem előtt tartva — gyorsabb, mint a hasonlókorú látóé.

! Ezek azonban csak közép, illetve szélső értékek. Megbízhatóbban tájékozódunk, ha azt vizsgáljuk, hogy a tanulók hány százaléka foglal helyet az egyes időértékeken belül?

1·2''	alatt reagált a látók 4·3 %-a, a vakok 10·0 %-a
1·4''	« « « 10·0 « « 20·0 «
1·6''	« « « 11·4 « « 40·0 «
1·8''	« « « 12·8 « « 15·5 «
1·9''	« « « 1·4 « « — «
2·0''	« « « 24·3 « « 5·0 «
2·1''	« « « 4·3 « « — «
2·2''	« « « 10·0 « « 5·0 «
2·3''	« « « 7·1 « « — «
2·4''	« « « 4·3 « « — «
2·5''	« « « 1·4 « « 5·0 «
2·6''	« « « 2·8 « « — «
2·8''	« « « 2·8 « « — «
3·0''	« « « 1·4 « « — «
3·1''	« « « 1·4 « « — «

A legrövidebb időtartamokon (1·2—1·8'') vagyis a jobb idő értékeken belül a vakok mindig nagyobb százalékban fordulnak elő, mint a látók, viszont a hosszabb v. i. a rosszabb időtartamoknál a látók vannak nagyobb számmal (%), mint a vakok. Míg az 1·2—1·6'' időtartamokban a vakok 70%-a foglal helyet, addig ugyanebben

az időértékes csoportban a látók csak 25·7%-ban szerepelnek. Tehát: a legrövidebb időértékeken belül (1·0—1·6'') a vakok ép. 45%-kal kedvezőbb viszonyokat tüntetnek fel, mint a látók. A középértékek (1·6'' és 2·0'') — mind a vakoknál, mind a látóknál — e táblázatban is a legnagyobb százalékszámot foglalják le a maguk számára. (A bekerített számok.)

Az időtartamra vonatkozólag a következő tételeket állítottuk fel:

1. A normális tanulók közvetlen emlékezetének időtartama — ingadozások ellenére is (10—11, 14—15 és 16—17 éves korban) — egész a huszadik életévig javuló tendenciát mutat. A 6—7 éves kor 2·1'' időtartama a 19 évben 1·2''-cé javul meg. A 10—11 éves vak gyermekek épúgy, mint a látók a közvetlen emlékezet időtartama terén visszaesést mutatnak.

2. A vakok közvetlen emlékezetének terjedelme és időtartama a 6—7 éves korban, midőn még a gyermek elméje a szellemi munka számára az iskola által meg nem műveltetett, egyenlő értékeket tüntet föl a látók értékeivel, sőt rosszabb is lehet amazokénál.

3. A növekvő korról a látók és a vakok közvetlen emlékezetének terjedelme és időtartama között bizonyos állandó különbség mutatható ki a vakok javára. Ez a különbség a kortól függ. (V. ö. az első ponttal!)

4. A vak gyermek közvetlen emlékezeti időtartama a 6—13 éves korban belül fokozatosan javul; visszaesés — vizsgálataim alkalmával — nem volt kimutatható.

5. Ha osztály szerint csoportosítjuk a megvizsgált tanulókat, a vakok időértékei rövidebbek, jobbak, mint a látókéi.

6. A vakok a három intelligenciabeli fokozatban jobb időértékeket mutatnak fel, mint a látók.

7. A vak fiúk és leányok közvetlen visszaemlékezése gyorsabb, mint hasonlókorú látó társaiké.¹

8. A jómódú látóknak — a szélső értékeket szem előtt tartva, — jobbak az időértékeik, mint a szegényeknek. Ugyanez a szabály illik a vakokra is.

9. Az időtartam minden emlékezet-vizsgálatnak sokkal biztosabb kritériuma, mint a terjedelem.

A terjedelem és időtartam viszonya. Vajjon van-e az emlékezet terjedelme és időtartama között valamelyes kapcsolat?

¹ *Josef O. Vértes: Unmittelbares und mittelbares Gedächtnis im Schulkindesalter mit besonderer Berücksichtigung der Geschlechtes. Bund für Schulreform. 7. füzet. 42. l. B. G. Taubner, Leipzig, 1913.*

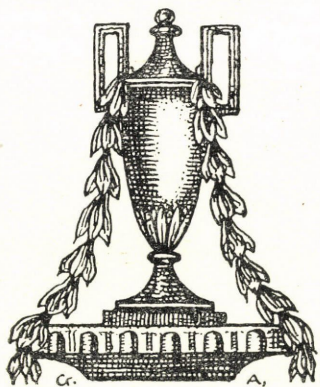
Bebizonyítást nyert, hogy

I. 1. rövid időtartamból (1·2''—1·6'') mindig nagy emlékezeti terjedelemre következtetünk, 2. de túlhosszú időértékekből nem lehet mindig — legfeljebb csak az esetek 80%-ában — kis terjedelmekre következtetnünk.

II. 1. kicsiny terjedelmekből (0—70%) mindig hosszú időtartamokra (2·0''—X''), 2. viszont nagy emlékezeti terjedelmekből csak az esetek 80%-ában következtethetünk rövid időtartamokra. Ezt a látókra vonatkozó tételünket a vakokon végzett vizsgálataink is minden pontban megerősítették.

A vak gyermekeken végzett vizsgálatok azt mutatják, hogy a közvetlen emlékezet akusztikus, illetve kinezteziás, motorikus típust mutat.

Vizsgálunk kell a vakok egyéb lelki működését és a normálistól eltérő vonások, adatok, jelenségek alapján kell felépítenünk a vakok pszichológiáját. A különbségek meg fognak bennünket arra tanítani, hogy itt nem pusztán érzékszervi fogyatékosokkal van dolgunk a szó igazi értelmében — mint ezt ma még a gyógyító pedagógia egyik-másik munkása is tanítja — hanem új, előttünk eddig pszichologice ismeretlen lelkekkel, kiknél a látás hiánya az egész lelki életnek lett megmásítója, átalakítója.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Heinrich Rickert : *Wilhelm Windelband*. Tübingen, Mohr, 1915.
48 l.

Rickert tanulmányában ne keressük a mindenre kiterjedő tájékoztatás értékeit. Korunknak ez az egyik legszigorúbb és legrendszeresebb gondolkodója. Windelband filozófiai jelentőségét is a filozófiai rendszer problémájához kapcsolja, kiemelkedő nagyságát, egyedülálló helyét a rendszerhez való viszonya által határozza meg. Rickert alapgondolata: Windelband alkotása a történeti és a rendszerező gondolat szintézise és ez a pozíció az, amely a filozófia történetírói között épenannyira kivételes helyet biztosít neki, mint amennyire megszabja rendszerező munkásságának határait. Igazi főműve, a «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie», rendszeres szempontjainak segítségével képes a filozófia történetének «végső mélységeibe ható» tárgyalására. Nem is a filozófia története: inkább a filozófia történetfilozófiája. Ez a végig keresztülvitt szintézis teszi munkáját a legjobb bevezetéssé is, amelyet a filozófiában elképzelhetünk. Viszont filozófiai gondolatainak végső kifejtését az tette ingadozóvá és kiegyenlíthetlenné, hogy Windelbandban, a rendszeres gondolkodóban nagyon is élt a történetíró, aki a mult nagy rendszereiből annyit akart áthozni a jelenbe, annyit akart «megmenteni», amennyit csak lehetett. Innen a következetlenség a metafizikával szemben való állásfoglalásában, az értékek problémájának s általában a végső kérdések felfogásában.

Ebből az alapgondolatból kiindulva Rickert gyönyörű áttekintését nyújtja Windelband munkásságának. A kritika főleg immanens, a kiegyenlíthetlenséget és a Windelband nyújtotta program határait állapítja meg, a program szellemét azonban a magáévá teszi. A mi számunkra ez a kritika hiányos. Felmerül a legfontosabb kérdés: vajjon igazán olyan benső és szigorúan keresztülvitt volt-e a szisztematika Windelband történeti munkásságában? Erre a mai generációnak nemmel kell felelnie. Windelband álláspontja, a kultúra filozófiája, alkalmas volt arra, hogy általa a filozófia nagy kulturái vonatkozásait megragadjuk és egymáshoz fűzzük, de ez az álláspont szükségszerűen egyoldalú és elégtelen ahhoz, hogy pl. a német metafizikai idealizmus «végső mélységeibe

beható» tárgyalását lehetővé tegye. A kultúra filozófiája, mely a filozófiából a valóságkutatást és az abszolutum kutatását egyformán kizárja és azt a kultúra-értékek elemzésére szorítja, a XIX. század második felében, a pozitivizmus uralma kellő közepén talán az egyedüli lehetséges mód volt filozófiai rendszeralkotásra. De ma már nem az. Hogy pedig a Windelband által ki nem merített szisztematikus filozófiatörténet új, a jövőre váró lehetőségeit elképzeljük, gondoljunk Lask vagy Bergson történeti áttekintéseire és beállításaira. Még erősebben érezzük Windelband gondolkodásának határait ott, ahol a történetfilozófia, a vallásfilozófia nagy tartalmi problémáinak megoldása következnek. Sokkal inkább érzi több lehetséges álláspont relativ jogosultságát, minthogy egy irányban végérvényesen állást foglalna. Így értekezései gyakran kérdőjelekkel és történeti reminiszcenciákkal végződnek, amelyek minket nem elégtének ki. Úgy érezzük, hogy Windelband szép szava: «Kant verstehen heisst über ihn hinausgehen» — az ő tanítványainak helyzetét vele szemben is meghatározza.

Fogarasi Béla.

Arthur Liebert: *Der Geltungswert der Metaphysik.* Berlin, Reuther u. Reichard. 1915. 65 l.

A neokantizmus fejlődésének utolsó fázisát, a hetvenes évek alapvető munkáiban kifejezésre jutott filozófiai állásponttól leginkább az az új, megváltozott magatartás választja el, amelyet ma a metafizika problémáival szemben szükségszerűnek érzünk. Cohen még azt írhatta, hogy «az abszolutum titkai nem érdekelnek minket» s Windelband egykor képtelenségnek (*Unding*) nevezte a metafizikát. De utolsó íásaiban Windelband is elismeri, hogy új metafizikai szellem van kialakulóban s csak amnyiban igyekszik az új tendenciáknak irányt adni, hogy a metafizikát nem tudja ismerettani alapvetés nélkül elképzelni. A metafizika kategóriáinak az a nagystílusú vázlata, amelyet Lask könyve, *Die Logik der Philosophie*, nyújtott, a legmélyebb, de egyúttal a legabsztraktabb értelemben oldotta meg ezt a feladatot. Nem új metafizikát, nem is a metafizika kritikáját, hanem a metafizika logikáját keresi Liebert is. A gondolatmenet így alakul: a metafizika kísérlet arra, hogy az abszolútát gondolatban megragadjuk. Ám az abszolút fogalma a paradoxonok és az antinómiák feloldhatatlan dialektikájához vezet, amelyek ilyenmódon a metafizikába is belekerülnek. A metafizika már szerkezetében paradox

és problematikus: de éppen ez a problematika s a velejáró ellentmondások adják meg a metafizikai szellem páratlan mélységét és gazdagságát. A metafizika kulturális jelentőségét éppen egyedülvalósága biztosítja; igazi kultúra metafizika nélkül, az abszolút fogalma nélkül nem lehetséges.

A metafizika alapkategóriája a «problematika», az absolutum problematikája. A gondolat érvényességét a rendszerben elfoglalt helye biztosítja, de az abszolútumot nem lehet rendszerben elhelyezni. Ebből az ellentmondást magában rejlő pozícióból származnak a metafizika ismert fejtörő-problémái, a végtelenség és az absolutum korrelációja, az absolutum egysége és sokszerűsége, mint két egymással szemben álló posztulátum és így tovább. De problematikus és antinomiát jelent maga a metafizika fogalma is, ha tekintetbe vesszük, hogy egyrészt a történeti, időben fellépő jelenség, a történeti kultúra integráló alkotóeleme, másrészt időtlen, történetfeletti, abszolút. A metafizika abszolutizálja a történeti-empirikus értékeket. Ilyen megfontolások során mindenütt antinomiát, feszültséget, feloldhatatlan paradoxonokat keresve és természetesen találva is Liebert végigmegy a metafizika és a tudomány, a vallás, az egyes kultúraszférák kapcsolatain. A végső «problematika és paradoxon» abban áll, hogy a tudományos-teoretikus rendszer fogalmát a metafizika az abszolút érték-egység gondolatává alakítja át, amely kikerülhetetlenül feltételezi és magában foglalja a rendszer érvényességét.

Ezekután felmerül a kérdés: hogyan gondoljuk el a metafizika jövőjét? Ha a metafizika problémái megoldhatatlanok is, azért a metafizikának nem szabad sohasem eltűnnie, mert «metafizika nélkül a történeti kultúra és a szellemi élet szegényebbé válnának, mélységben veszítenének» (63 l.). Éppen azért, mert sohasem ér el végső eredményt, hanem csak közeledik feléje és küzd érte, a legigazibb és legmélyebb kifejezése az emberi kultúrának és a benne rejlő értelemnek.

Ez az álláspont nem szintézis, hanem kompromisszum s mint ilyen, nagyon jellemző a jelenkori gondolkodásra vagy legalább is a jelenkori német filozófia hisztorizmusára. A metafizikai rendszerezés érvényessége ma a legsúlyosabb probléma, amelyet ismerünk. De a problematika, a paradoxon, az antinomia fogalmai, amelyekkel Liebert dolgozik, teljesen inadekvátak ott, ahol a metafizikai gondolkodást belülről, önmagában tekintjük és nem idegen rendszerekből kölcsönzött szempontokon át nézzük. Ilyen

idegen, inadekvát szempont a kulturális funkció szempontja is. Semmi kétség aziránt, hogy a metafizika általában a filozófia kulturális értékei. De ha van érvényes metafizika, akkor az is bizonyos, hogy nem helyezhető el a kultúra többi értékei között. Hegel szavaival élve: a kultúra az objektív szellem, a metafizika az abszolút szellem síkján értelmezhető. A kultúrából kiindulva sohasem érthetjük meg a metafizikát; ellenkezőleg, a kultúra fogalma végső értelmezésében felteszi nemcsak az abszolút érték gondolatát, hanem azt a meggyőződést is, hogy ennek az abszolút értéknek meg kell valósulnia. Ez a meggyőződés az, mely a kanti kritikában mint a gyakorlati ész primátusa lép fel és ez az, amely kemény kényszerűséggel metafizikához juttat el mindenkit, aki végiggondolja a kanti kritika legmélyebb motívumait.

Fogarasi Béla.

Heinrich Wölfflin : *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst.* München, 1915.

A kiváló müncheni tanár, akinek a cinquecento művészetéről írt szép könyve (*Die klassische Kunst*, München, 1899) nagy mértékben és széles körben előmozdította az olasz művészet történeti fejlődésének mélyebb, lényegi megértését, új könyvével a megkezdett úton halad tovább. Amint amott a XV. századdal szemben állapította meg a «klasszikus művészet» jellemző vonásait, most e klasszikus művészettel szemben a legtágabb értelemben vett, a XIX. század elejéig terjedő barokk művészet megkülönböztető sajátosságait vizsgálja. Nemcsak történeti sorrend szempontjából folytatja munkáját, hanem a módszer tekintetében is, amely jóval szigorúbbá vált.

A «művészettörténeti alapfogalmak» a szemlélet kategóriáinak megállapításából erednek. Öt fogalompárról van szó, tulajdonképpen ellentétekről, pólusokról, amelyek mindegyike a két kornak különbségét jelzi és amelyek kialakulása adja a művészeti fejlődés lényegét.

1. A vonalas ábrázolás festőivé válik. Amott a testeknek rajzolat és síkok szerinti elhatároltsága, itt az optikai látszat uralma, mely nem szorúl «kézzel fogható» rajzra, hanem a jelenségeket éles határok nélkül, egységesen fogja föl. 2. A síkban való ábrázolás a mélységben való ábrázolássá alakul át. A klasszikus művészet a jelenségeket a kép széléhez párhuzamos rétegekben igyekszik elrendezni, míg a barokk művészet a sík kiküszöbölésére,

eltüntetésére törekszik, a harmadik dimenzió viszonyait hangsúlyozza és a szemet a mélység irányában vonzza. 3. A zárt (tektonikus) és nyílt (atektonikus) forma ellentéte. A klasszikus stílus többé-kevésbé tektonikus eszközökkel magában elhatárolt jelenségeket ad, míg a nyílt forma stílusa mindig kifelé utal, határolatlannak akar föltünni. A tektonikus stílus végső fogalma oly szabályszerűségben keressendő, amely csak részben fogható föl mértanilag, de a vonalvezetés, fény elosztása, távlati fokozás, stb. révén határozottan a törvényszerű megkötöttnek benyomását idézi elő. Az atektonikus stílus nem válik szabálytalanná, de az alapjául szolgáló rend olyannyira szabadabb, hogy nyilván általánosságban törvény és szabadság ellentétéről beszélhetünk. — 4. A sokszerűség (*Vielheit*) egységességbe megy át. Igaz, hogy a klasszikus stílus is kiválóan egységes az előző művészettel szemben, de egységességét egyes részeinek önállósítása mellett éri el, míg a barokk művészetben az egyes tényezők *egy* motívumban olvadnak össze vagy a többi elem egy, föltétlenül vezető elem uralma alá kerül. Ez az egyes formák önálló szerepének fölhasználását és domináló együttes motívum érvényesülését jelenti. 5. Világosság és homályosság (*Klarheit, Unklarheit*), jobban mondva az ábrázolás abszolút és relatív világossága. A klasszikus művészet kora a legteljesebb világosságot fejlesztette ki; erről a XVII. század önkényt lemondott. Nem váltak homályossá — hiszen ez mindig viszás benyomás — de a motívum világossága az ábrázolásnak már nem öncélja. Nem kell többé a formát a maga teljességében a szem előtt föltárni, elég, ha a lényeges támasztó pontokat megadják. A kompozíció, fény és szín már nem áll föltétlenül a formák világosságának szolgálatában, hanem önálló életet él.

Ezek azok a fő kategóriák, ellentétek, amelyeken a fejlődés, változás alapul. Wölfflin az építészet, szobrászat és festészet köréből kitűnően megválasztott példák hosszú sorának finom elemzésével mutatja ki azoknak általános, nemzetközi érvényét, azok lényegi egybeszövődését, összefüggését. «Minden kitérés és külön ösvények ellenére a stílus fejlődése az újabb nyugati művészetben egységes volt, ahogy a modern Európa kultúráját egységessé foghatjuk föl.» A jelzett fejlődés mindenütt kimutatható, Olaszországban épügy mint Németalföldön, Németországban úgy mint Spanyolországban. Mégis úgy látszik — ez Wölfflin könyvének egyik fő célja és eredménye — hogy míg a cinquecentóban Itália klasszikus művészete uralkodik, a barokk művészet a germán

Északon érvényesül igazán és a Délnek nem volt módjában azt oly mértékben magáévá tenni, ahogy az európai népek az olasz plasztikus-lineáris stílust elsajátítani siettek.

Még nem nagyon régen a barokk-művészetet az istenített renaissance elvadulásának tekintették, oly hanyatlásnak, amely a dicső «aranykor» letűntével előállott. Épen Wölfflin volt az, aki fiatalkori könyvével (*Renaissance und Barock*, 1886) az elsők között egyengette útját a későbbi művészettörténeti fejlődés elfogulatlan, tudományos megítélésének. Új könyve e fölfogás teljes érettségéről tesz tanuságot. Szinte szándékosan mellőzve a nagy művészi egyeniségek kezdeményező, úttörő szerepét, mintegy nagy átlagban vonja le az eredményeket. A fejlődés nem véletlen, hanem szükségszerű. Két különböző világnézet, ízlés, látás, fölfogás áll egymással szemben: a klasszikus és a barokk-koruk. A fejlődés oly periodikusságával van dolgunk, amely nemcsak az újkor századaiban játszódott le, hanem az ókor és középkor művészetében is kimutatható. Wölfflin rendkívül finom megfigyeléssel bogozza ki a fejlődés szárait, hatalmas gondolati erővel dolgozza ki az alapvető fogalmakat. Könyve igen eszmekeltő és míg egyrészt bizonyára alkalmat fog adni a tárgyalt korszakok művészetének további elvi tanulmányozására, esetleg az ő eredményeinek módosítására is, másrészt tisztító, termékenyítő hatást fog gyakorolni a művészettörténetre, esztétikára általában is.

Éber László.

W. Günther: *Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch'*. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 24. Leipzig, Quelle & Meyer. 1914. 8-r. 109. l.

Igen jó bevezető ez a munka Troeltsch vallásfilozófiájába, melynek részletekig kidolgozott, rég megígért rendszerét Tr. még nem adta ki; de műveinek második kötetéből (*Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 1913) világos képet nyerünk rendszerének alapjairól. Günther is oly gondolkodót lát Troeltschben, aki a vallásnak, mint önálló erőnek való felfogásával teljes öntudattal áll a modern szellemi élet közepette, aki elszánt, vallásos, idealista lélekkel a vallást pótolhatatlannak s fel nem adhatónak ítéli. Tr. gondolkodását elfogulatlanság, széles látókör s pszichológiai érzék jellemzi. Relatív konzervatív rendszernek nevezték az övét, mely Windelbandból és Rickertből indul, a kritikai transzcendentálizmus talajából nő ki, mely lehetővé teszi a

specifikusan vallási elemeknek belekapcsolását a tudományos gondolkodásba, amellett, hogy meghagyja az önálló mozgás szabadságát.

Günther munkája két részre oszlik: az elsőben ismerteti Günther Troeltsch vallásfilozófiáját, a másodikban a kritikáját kapjuk. Kant óta megtanultuk a vallást, mint az öntudatnak külön, sajátos teremtményét tekinteni, mely nem teoretikus természetű. Troeltsch kifogásolja a gondolkodás főbb típusaiban, hogy a vallás rendszere csak később került bele egy kész és bonyolult szövedékbe. A materializmus és pozitívizmus a vallásos érdek háttérbe szorítását jelenti a természettudományi előtt. A parallelisztikus pantheizmus a vallás helyének kijelölésében következetlenné válik önmagához s a szubjektív és objektív idealizmus is csak összeegyeztetést nyújt. Troeltsch főcélja az, hogy a vallás eredeti s jellemző tünetényeit keresse fel s a kiegyenlítés tudományos és egyéb érdekekkel csak másodsorban jöhet tekintetbe. Ha a régebbi korok vallásfilozófiája a metafizikának ága volt, Troeltschnél belőle önálló tudomány, vallástudomány lesz, melynek lényegét abban látja, hogy a vallásos öntudat mivoltát és fejlődését önállóságában vizsgálja; feladata az, hogy a tisztán és tárgyilagosan felfogott vallás analizisét nyújtsa a vallás pszichológiája, ismerettana, történetfilozófiája és metafizikája alapján, segédtudományainak, a teológiának és a vallással foglalkozó történetpszichológiai összehasonlító vallástörténetnek segítségével.

A valláspszichológia legfontosabb tárgya a jelen élő vallása. Módszere az önmegfigyelés, feladata (James hatása), hogy a vallásos tapasztalatot jellemző sajátosságában mutassa meg, összefüggésében egyéb pszichikai tünetényekkel. A vallás ismerettanában Troeltsch tovább viszi Kant felfogását: abban változtat Kanton, hogy a racionalizmus közeledését követeli az empirizmushoz s erősen kiemeli a vallás irracionális elemeit. Troeltsch nélküli Kantban azt a viszonyt, mely miatt szükséges a pszichológia és ismerettan szigorú különválasztása. A vallástörténet filozófiája azért fontos, mert az ismerettanilag az igazságtartalmára visszavezetett vallást összefüggésbe kell hozni a pszichológiai történeti valósággal. Itt adja Troeltsch a kereszténység apológiáját: az egyetemes vallások nagy része a törvény vallása, mely a felemelkedést az érzéki világból a szellemi és magasabb világba lehetőnek véli a léleknek természetéből fakadó önerejéből, míg az ethikai személyiséget hirdető megváltás vallása az embert

bensőleg teljesen kiszakítja az érzéki világból és saját lelki természetéből, hogy «isteni erővel töltsse el s előmozdítsa a világot legyőző- s az egyedüli értékét képviselő jónak tevékenységét». A vallás metafizikájában eléri célját: az isten-eszmének nemcsak apologetikáját nyerjük, hanem egyszersmind átalakítását és összeegyeztetését a modern tudományos világképpel.

A kritikai részben mindegyik fejezettel külön foglalkozik Günther. A valláspszichológiáról szólva óv a pszichopatikus jelenségeknek túlzásba vitt alkalmazásától a vallás területén. Nem lehetséges teljesen elfogulatlan vizsgálódás a valláspszichológiában. Nem lehetséges idegen lelki tapasztalatok tökéletes utánképzése sem. Günther szerint Troeltschnek nem sikerült a pszichológia és ismerettan viszonyának megoldása sem. Kijelentéseket tesz, melyek bizonyítására Troeltsch nem hoz fel tudományos bizonyságokat s nem tisztázza a pszichológia és ismerettan viszonyát sem, melyben Günther (Herrmann-nal és Hunzingerrel együtt) hangsúlyozza, hogy Troeltsch a valláspszichológiának túl nagy jelentőséget tulajdonít. A vallás történetfilozófiáját bírálva, Günther azt tartja, hogy a vallás igazsága csak a személyes élményben található meg. Nem látja Troeltschnél tisztán, mily viszonyban van egymással a fejlődés értékmérőjének két tényezője: a szubjektív, valláserkölcsei meggyőződés és az, amit az összehasonlító áttekintés nyújt a vallás történetéről. A vallás metafizikáját illetőleg Günthernek az a nézete, hogy a specifikusan vallási feltevéseket, melyek uralkodó középponti helyet foglalnak el a vallás és a világi tudás szintézisében, tisztán vallási úton is meg lehet szerezni.

Röviden bár, de képét kapjuk Troeltsch fejlődésének is. Troeltsch eleinte nem ismeri a vallás ismerettani feladatait s a pszichológia területére utalja őket. Ezenkívül fejlődése elején a pszichológiai analízist majdnem kizárólag a szociál-pszichológiai módszerrel végezte, míg később az egyéni-pszichológiai módszer lépett előtérbe. További különbség az, hogy Troeltsch azelőtt a metafizikának nagyobb jelentőséget tulajdonított; előbbi korszakában hajlandó volt vizsgálatait végső eredményeit mint tisztára tudományos úton szerzetteket, objektíveknek tekinteni. Ha azelőtt a vallást a szellemi élet metafizikájából kiindulva akarta megalapozni, most úgy állapítja meg a vallás sajátosságát és normatív érvényét, hogy egy vallásor apriori-ra vezeti vissza, a logikai, etikai, esztétikai apriori analógiájára. Günther E. W.

Mayerrel együtt kétségbe vonja a «vallásos apriori» kifejezés alkalmasságát, az önmagában nyugvó és az egész szellemi életet alátámasztó vallásos bizonyosság helyes megjelölésére.

Rózsa Dezső.

Joseph Geysler: *Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe.* Wissen und Forschen, Band 6. Leipzig, Felix Meiner. 1914. 8-r. 117 l.

Szerzőnek az a célja, hogy a lélek új fogalmát s a testhez való viszonyát állapítsa meg, a modern pszichológia eredményeinek figyelembe vételével s különösen a szubstancialitás és aktualitás közötti ellentétet óhajtja áthidalni. A léleknek oly fogalmát akarja nyújtani, melyet nemcsak a teoretikus pszichológia, hanem a gyakorlati irányú ethika és pedagógia is felhasználhatnak. Amit ő léleknek nevez, az szerinte gyökere, szemléltője s cselekvő intézője a változatos történéseknek, melyek belsejében lejátszódnak. A lélek fogalmát a lelki tapasztalat — individuális és interindividuális — tényeiből igyekszik levezetni, mert szerinte a lélek nemcsak tudatjelenségek összege, hanem valóság (ein Ding) is. — A tudatról megállapítja először azt, hogy tapasztalás megtörténésén alapul s jelenti az emberben meglévő önmagáról tudattal-bírást; megkülönböztetendő a tudatosságtól (Bewusstheit). A tudat jelenti továbbá a tartalmaknak egészét, melyek az egyéni tapasztalatokban foglaltatnak. Az észrevevésről megállapítja, hogy történik, vagyis a tudatosság létezik, a tudat alapfogalma a létező észrevevés. Ennek második tulajdonsága az egység; a tartalmak sokféleségével szemben jellemzi azután az, hogy individuális egység. Nagyon is röviden végez Geysler Natorp kifogásaival, aki szerint a tudatosság nem a viszonyok különös fajtája a többi mellett, hanem általában minden viszony és vonatkozás alapja. G. azt állítja, hogy a reális lélek teljes megismerhetetlensége nem igaz, mert a tudat eseményeit is mint a lélekben létező határozottságokat ismeri fel.

Az emlékezet élménye nem annyira egy korábbi tudattartalom reprodukálásából vagy egy korábbi élmény puszta megújításából, mint inkább az utóbbinak mint megújításnak felismeréséből áll. Az emlékezeti diszpozícióknak elsősorban lelki életük van, ha fiziológiai tekintetben az agytól elválaszthatatlanok is. A lélek a gondolkodással és akarattal szemben nem akció, hanem «reagáló» módon jár el; a lélekben történő eseményekkel szemben a «lelki

alany» nem passzív, vagy főképp «észrevevő» viszonyban áll, hanem mint azok eredete szerepel, mint tevékeny principium. Az akarat szabadsága összefügg a lelki alany aktivitásának kérdésével: önmaga és nem más indítja cselekvésre.

Nem nagyon meggyőzőek a tudattalanról szóló fejtegetések. A tudattalan együtt létezik a tudatos eseményekkel; abban különbözik tőlük, hogy nem vesszük észre. A tudat mezejének tartalmai közt szemmeláthatólag léteznek fokozatok, s a tudattalan alatt a tudatosnak relativ legkisebb fejlődési fokát értjük. Az emlékezeti diszpozíciók is valami tudatos, kezdetleges tudattartalom, ami a lélekben jelen van, ha fejletlen állapotban is. G. szerint leghelyesebb az emlékezeti diszpozíciókat úgy fogni fel, mint a meglévő tudathatározottságok visszafejlődését csirában levő kezdetleges állapotokká. Szélső pontjai ezek a nagy, de homályos tudatmezőknek. A szerző felteszi, hogy közöttük hasonló viszonyok állnak fenn, mint a fejlettebb tudattartalmak közt. Az észrevevésről szólva hangsúlyozza a különbséget észrevevés és tudatosság közt; ahhoz, hogy egy lelki tartalomnak tudatába jussunk, összehasonlítás szükséges és megkülönböztetés a tudatmező egyéb részeitől. A lélek új fogalmához jut el végül; szerinte a lélek «az emberben élő egyed, mely magában hordja a képzeteket és érzelmeket, valamint a gondolkodás és akarás tevékenységeit ezen folyamatoknak tudatában van». A lélek a «szubstanciális egység-ok, melynek természetében azok a képességek rejlenek, melyek aktuálisítását mint a tudatéletünket ismerjük».

Eredetiségre törekszik a kölcsönhatás problémájának megoldásánál. A kölcsönhatás teóriája nem elég a test és a lélek egységének megmagyarázásához. A testet és a lelket a *lét* belső kapcsolata alapján fűzi össze. Kár, hogy Aristotelesre támaszkodó gondolatát (forma és anyag kapcsolatának mintájára) nem fejtegette ki bővebben s nem egyeztette össze a lélekről adott definíciójával. A forma nem lehet egyed és valóság, aminek szerinte a léleknek lennie kell; nem kapunk határozott feleletet a lélek továbblétezéséről sem: a forma hogyan élhet test nélkül?

Helyesen állítja össze kifogásait a materializmus, a pszichofizikai parallelizmus és az identitási hipotézis ellen. A parallelizmus különböző formáiról kiemeli azt a közös negatív tételt, hogy a testi és lelki események közti viszony semmiesetre sem a kauzalitás esete. Főképp a parallelistáknak azt az állítását cáfolja, hogy

a lélek befolyása a testre az energia fennmaradásának törvényét megdőntené.

Geyszer sok lehetőségnek enged még utat. Túl röviden végez Natorppal, legjelentékenyebb ellenfelével a pszichiai és fizikai dualisztikus lélekfelfogásnak teóriájában.

Rózsa Dezső.

Váczy János : *Kazinczy Ferencz és kora*. A M. T. Akadémiától jutalmazott mű. Első kötet. A M. Tud. Akadémia kiadása. 1915. IV + 639 l. Ára 12 K.

Az irodalom- s a művelődéstörténet szempontjából nem szólhatunk e helyen Váczy nagy monografiájáról, annyit azonban megjegyezhetünk a szerzőről, hogy a magyar tudományos kutatás ama ritka képviselőihez tartozik, akik hosszú évek munkáját annyi odaadással szentelték bizonyos speciális feladatnak, hogy ilyesmire csak a mienknél fejlettebb munkamegosztással dolgozó tudományos kulturákban van példa. Kazinczy életének szentelt kutatásai azt is igazolják, hogy a következetes szakszerű munka fokról-fokra átvezet összefoglaló eredményekhez. Könyve a XVIII. századbeli magyar művelődés részletező és igen becses rajzává szélesedik s ebben a képben számos adalékot találunk a filozófiával lépten-nyomon érintkező felvilágosodás hazai földben való meggyökeresedéséről és sorsáról. Az agitátoron és az irodalmi vezéren kívül Váczy jellemzi Kazinczyban a nemes böleseleti ábrándok emberét, az ész-hívó XVIII. század, a *saeculum rationale* hű és vérszerinti gyermekét. Kazinczy bölcseleti műveltségéhez és világnézetéhez Levelezésében bizonyára még több felvilágosítást kapunk, mint amennyit Váczy az életrajz kereteiben összefoglalhatott, de amit itt nyujt, az is figyelemreméltó a hazai filozófia multját illetőleg.

Már mint serdülő ifjú kezébe kapja Kazinczy Ferenc édes atyjától Lockenek a gyermekek neveléséről szóló essayjét, melyet gróf Székely Ádám fordított magyarra. (1771.) Jó forrásból ivott: Locke a tolerans gondolatok úttörője s az egyházi gyámkodástól független állam részéről ótalmat és egyforma elbánást követel minden felekezet számára. Kazinczy működésének egyik főcélja a vallásos türelem meggyökeresztetése volt. Sárospatakon Szentgyörgyi István vezeti be a filozófiába. Ő említi előtte először Kantot s tőle hall Semlerről. Az utóbbi e történeti érzék híján levő korban a szentírás históriai bírálatának s a kereszténység

történeti méltatásának úttörője s ezzel a pozitív vallások radikális bírálatát abba a belátóbb irányba tereli, amelynek főképviselője Lessing. Szentgyörgyi éleszti Kazinczyban a kritika szellemét s alighanem az ő hatásának tulajdonítható, hogy a theológiát már korán racionális mértékkel méri, tanulását haszon nélkül valónak tartja. Mily jellemző a derék sárospataki professzornak a felvilágosodástól átjárt gondolkodására az a tanítása, hogy növendéke csak azt ismerje el igaznak, amit a saját elméjének és belátásának alapján tarthat annak s hogy ami «szubjektive nem igaz, épen nem igaz neki, ha objektive igaz is». Nyomatásban megjelent második munkája, Bessenyei György *Die Amerikaner* c. elbeszélésének fordítása figyelmet érdemel, mert benne a korszerű deizmus fejeződik ki: érinti a természetes ember tiszta hitét, vitatkoztatja egymással a különböző felekezetben levőket. Wieland buzgón olvasott regényeiből is a felvilágosodás hitbéli, nevelési és államfelfogásáról tájékozódott. Kazinczy deista volt a szó tisztult értelmében. Kiküszöböli magából a felekezetiességet s a pozitív vallások fölé akar emelkedni, hogy eltüntesse dogmatikus és hatalmi torzsalkodásaikat s közös magvuk tiszta kultusza erősödjék. Bár a francia felvilágosodás szókimondó mestereit olvassa, nem lesz belőle száraz észhivő. Hisz a gondviselésben erős optimizmussal. Amennyire eltávolodik a dogmatikus egyoldalúságtól, annyira elmélyül erkölcsi érzülete. Az utóbbit keresi az emberekben s határtalan szeretettel fogná át őket. Soha nem lobban ki hevülete az igaz, a jó és a szép iránt, az a néha tárgyaltalan, de mindig tiszta entusiastás, mely sokak számára pótolta akkor a tételes vallást s amelynek legjellemzőbb tolmácsa Shaftesbury volt. Racionalizmusa olykor a misztikára való hajlammal jár karöltve, de ez sem feltűnő abban a világban, mely Voltaire mellett Swedenborgnak is sok olvasót adott.

A művelődés problémáival foglalkozó felvilágosodás a társadalmi ellentétek között kiemeli a műveltség és a műveletlenség közötti súlyos szakadékot.¹ Kazinczy gyakorlati tevékenységre vágyik, hogy e nálunk különösen mély szakadékot áthidalni segítse. A szervezkedő szabadkőművesség ápolja az illuminátus törekvéseket, a páholyok az érzésben és kulturában való testvérisülés álmának megvalósítására törekszenek. A nép szükségletei iránt fogékony világpolgár eszményének a nemesi társadalom

¹ Windelband : Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1910. 338 1.

legjobbjai között akadnak letéteményesei. Jövendő apósa, gr. Török vezeti be az *Erényes világpolyárok* miskolci társaságába (1784). Azután megkezdi iskolafelügyelői működését (1786). A felekezete-
ket mindenütt békéltetni próbálja s az iskolát mentesíteni igyekszik minden partikuláris érdek szolgálatától. Ami Kazinczy társadalmi világszemléletét illeti, nem volt barátja a történeti jogoknak, amennyiben elavultak és a haladást gátolták. A filozófiai belátástól sugallt célok megvalósítására erős hatalmi eszközöket tart szükségesnek. *Orpheusában*, ebben az úttörő folyóiratban Helvetiust és Nagy Friggyest mutatja be a magyar közönségnek s e gondolkodók minden felvilágosodottságuk mellett is azt tartották, hogy az emberek többsége ösztöneihez igazodik s csak a kényszernek enged. Kazinczy a felvilágosodástól csak a szellem kiválasztottjainak körében vár sikert s «chimærai szándéknak» tartja azt a törekvést, hogy a többségben levő közönséges lelkeket is fel lehet emelni. Az *Orpheus* különben Voltaire és Rousseau eszméit is tolmácsolja s bevezetője szerint «az eleve-állatásoktól ment filozófiára» akar utat nyitni. Kazinczy a forradalmasító gondolatok következményeinek levonásában nem megy annyira, mint Bacsányi vagy Péczeli. Általában bizonyos középutat igyekszik tartani. Helyes belátás vezette a megalkuvásnak nem annyira olesó, mint kényszerű ösvényére. Tudta, hogy mi minden választja el az ő kisdud csoportjának idealizmusát a környezet megrögzöttségétől. De még mérséklete mellett is majdnem életét áldozza. Igen kényes volt a helyzete: vallástalannak, materialistának s a magyar nyelv ellenségének kiáltják ki a maradiak s örülnek, mikor odahagyja II. József alatt viselt iskolafelügyelői állását. A magyar művelődést nem lehetett a filozófiából fakadó felvilágosodás közvetlenül propagálásával átalakítani. Kazinczy kerülő utat választ: a literaturát. E kerülő azután termékeny befelefordulást jelent, akár Németországban, de késést is, mert a XVIII. század magyar *aufklärungjának* művelődési és politikai törekvéseit csak évtizedek múlva, 1830 körül igazolta a fejlődés.²

Sas Andor.

Koszó János: *Fessler Ignác Aurél élete és szépirodalmi működése.* (Német philologiai dolgozatok. XIV. Budapest, Pfeifer. 72 l.)

¹ V. ö. Concha : A kilencvenes évek reformeszméi és előzményeik. 1885. 69. l.

Koszó dolgozatának irodalomtörténeti és művelődéstörténeti értékét a gondos anyaggyűjtés és a vonzó előadás biztosítják. Fesslerben, aki XVIII. századbéli kultúránk egyik legérdekesebb alakja s akinek munkásságában megtaláljuk a korabeli összes szellemi áramlatok hatását, elsősorban a regényíró és az embert látja. De van ennek a nem annyira szigorúan biográfiai, mint inkább széles alapon megrajzolt kultúrtörténeti tanulmánynak egy olyan pontja is, amely egészen közelebről érinti a filozófiát. Fessler gondolatvilágának fejlődésében megállapítja a közvetett és közvetlen filozófiai hatásokat, amelyek között a legérdekesebb bizonyára Fichtével való érintkezése. Fessler, aki mint szerzetes kezdte pályáját, mint II. József híve s a szabadkőműveliség egyik szervezője átmegegy Spinoza, Lessing és Kant hatásán s végül misztikus-vallásos történetfilozófiához jutott el, amely történetírói munkásságára nézve is elhatározó jelentőségű maradt. («A szellem tényei a Végtelen tükröződései a történetíró érzelmvilágában» 43. l.) Míg ez a történetfilozófia Koszó szerint Schelling konstrukciónak szellemében fogant, vallásbölcseleti könyve («Ansichten von Religion und Kirchentum») (Christentum?) Herder és Plotinos gondolatainak misztikus szintézise. Mindezeket a kapcsolatokat a szerző valószínűleg részletesebben is kidolgozta volna, ha dolgozatának tulajdonképeni tárgya a filozófiai szempontokat nem szorította volna háttérbe. Így, az itt közölt sematikus formában hatásmegállapításait gyakran nem érezzük evidenseknek; Schelling történetfilozófiájának hatását inkább csak lehetségesnek mint szükségszerűnek, vagy éppen bebizonyítotttnak látjuk. De a jól megérdemelt elismeréshez, amelyben ezt a dolgozatot az irodalomtörténeti kritika részesítette, mi is örömmel járunk hozzá, mert a filozófia történetének szeretetteljes és alapos tanulmányozását érezzük minden sorában. j. b.

E. R. Curtius: *Ferdinand Brunetière.* Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik. Strassburg, 1914.

Curtius könyve azért érdemel figyelmet, mert szerencsésen egyesül benne a filozófiai és a filológiai készség. Míg ilyen úton járnak a németek közt a szellemi mozgalmak történetírói, addig mindig eleven marad köztük Zeller, Windelband és Dilthey nemes hagyománya. Maga a szóbanforgó mű két nagy tanító közvetlen hatását viseli magán: a filológiában Gröberét s a világosan kidolgozott logikai felfogásban Rickertét.

A szerző Brunetièrre művét világnézetével hozza kapcsolatba s teljes biztossággal fejt föl előttünk azokat a szálakat, melyekből a francia kritika e messzelátású alakjának lelki egyénisége összefonódott. Benne szinte tipikusan egyesültek olyan tulajdonságok, melyek a történet folyamán kialakult francia psziche jellemző sajátosságai s ezek magyarázzák meg otthon elfoglalt előkelő helyét. Gondolkodását szociális szempontok irányították s racionalizmusa helyet tudott adni oly irracionális elemeknek, minő a túlzó hagyománytisztelet, a moralizmus és az egyéniség szabad érvényesülése ellen vívott harc. Amint jelleme és világnézete ellentétes elemekből épült föl, esztétikai és kritikái, valamint tudományelméleti felfogása is ilyen össze nem férő nézeteket tartalmaz. A tudomány (science) az ő szemében is, mint minden franciáéban, egyetemes fogalmak, általános törvények ismerete. De azért nem tudott rajta erőt venni a tények fatalizmusa, mert nagy — részben megvalósítandó, részben megörzendő — értékeket hajlandó elismerni. A művészetben sem pusztán dokumentumot lát, mint előtte Taine, hanem a szép realizációját, azonban emellett szociális hivatását is hangsúlyozza. Az irodalom szemében a nemzeti szolidaritás és a faji állandóság letéteményese. Hogy evolúcióelméletével messze tévedt az analógiák ingoványába, azt ismeretelméleti iskolázatlansága megmagyarázza. Egyoldalúsága, az idegen szellemek meg nem értése, merev racionalizmusának a következménye. A legmeglepőbb történeti érzékének teljes hiánya. Ha a történetről van szó, alig tud egyebet mondani, mint üres absztrakciókat, tényítéletei pedig legtöbbször tévesek. Történeti felfogása cseppet sem elfogadhatóbb konstrukció, mint Comte-é, akihez lelki alkatánál fogva egyébként is nagyon hasonló. Brunetièrre a kritikában tevékeny Comte, aki Renan és iskolájának historizmusból táplálkozó relativizmusa és szkepszise elől az ész és a tradíció dogmáihoz menekült.

Ennek a szilárd pontért küzködő nemes és tiszteletreméltó életnek tartalmát és értékelését szinte befejezettnek tekinthető módon vizsgálta meg Curtius. Könyvének legjobb lapjai közé tartoznak azok, ahol Brunetièrre és a korabeli filozófia, valamint kritika viszonyát vizsgálja. Senki sem mehet el mellette szótlán, aki ezentúl a XIX. század francia szellemi mozgalmait akarja megismerni.

Dr. Nagy József.

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Esztétikai dolgozatok.

F. A. Schmid: Sechs Betrachtungen über Möglichkeit und Gegenstand der Philosophie der Kunst. (Logos, Bd. V. H. I.)

Ila a megismerés kérdését elvileg minden dologra szabad vonatkoztatni, ami a tapasztalásra nézve elérhető, akkor el kell ismerünk, hogy a művészi-jelenség tényeire nézve is lehetséges valamilyen megismerést felmutatni és így a szépről általános érvényű tudást közölni. De csak a kritikailag esztétikai ítéletvizsgálat módszerével lehet célt érni, mely a művészi ítélet a priori feltételeiből indul ki, vagyis a Kant metodikai probléma-beállítása alapján kell a művészetfilozófiai fogalmak felállítását előkészíteni. A tiszta esztétika: ítélettan; egyetlen problémájának megfejtésében van a művészetről és szépről szóló tudomány kérdéseire az elhatározó felelet. Ez a probléma a klasszikus formulázás szerint a következő: miként lehetségesek általános érvényű ítéletek a művészetről? Ki kell tehát mutatni a művészi megértés a priori formáit, vagyis az esztétikai kategóriákat. De az esztétikai kategóriák megtalálása ahhoz van kötve, hogy az ilyen a priori formák használatának egy legmagasabb, általános szabályhoz való alkalmazását feltételezzük. Ez az esztétikai fogalom a szép, mint egy szemléleti kozmosz eszméje.

A tudományos feladat pontos meghatározását nem követi hasonló megoldás. A művészet-elméleti fogalomalkítás alapját a kritikai-esztétikai meghatározó ítéletekben találja meg, melyekhez esetleg némely izlésítélet is tartozhat. Össze kell gyűjtenünk a műalkotásokról szóló ítéleteket a művészi tapasztalat, a művészettan és a művészettörténet köréből, hogy anyagot nyerjünk egy jövő művészet-filozófiához. Egy néhány véletlenül felvett művészettörténeti idézet alapján mint esztétikai általános fogalmakat az invenció, a stílus és a kevés eszközzel való alkotás fogalmait nevezi meg, amelyekből az alany, tárgy és eredmény kategória vezethető le; mivel ezek azonban minden «másodfokú tárgy» megítélésének is feltételei, tehát nem specifikusan esztétikai kategóriák. Ezenkívül van három esztétikai

határ-kategória: a keletkezés, a befejezettség és a hatás. A tiszta esztétikai fogalmak közt az alapkategória a stílus, mely az alany és a tárgy viszonya. A továbbiakban indukció helyett konstruktív úton az esztétikai alany, tárgy és alkotás viszonya szerint három-három, összesen kilenc kategóriát nyerünk s a kategóriáknak egy tábláját, mely a kifejezés, stílus, egységesség — az anyag ellenállása, forma, eszköz — az invenció, szimbólum, egyetlenség kölcsönös megegyezését mutatja ugyan, de az ismert vagy esetlegesnek tetsző kategóriák úgy tűnnek fel, mintha felállításuk csak e pontos viszony módszeres berendezésének követelése volna. A tanulmány mostani vázlatos formájában nem tölti be azt a feladatot, amit az első rész értékesebb kritikája követelt, hogy egy művészetfilozófiai ismerettannak «princiális és architektikus» alaptervezetet adjon.

G. Simmel: Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen. (Logos, Bd. V. Heft 3.)

E művészet-filozófiai tanulmány egy korábbi Rembrandt-tanulmányhoz kapcsolódik (Logos, V. I.), mely főleg a festő arképeiben állapítja meg a jellemzőt. A forma, ahogy azt Rembrandt felfogja, csak amaz egy ábrázolt individuum életének felel meg, tehát ennek a formának nincs általános érvényűsége; míg nála az egyetlen forrásból ömlő egyéni élet csak ezt a formát vehette fel, a klasszikus művészetben az életfolyamat megjelenítése absztrakció által történik s egy önmagában álló formába kristályosodik. Itt alapjában véve a világfelfogás két szélső kategóriájáról van szó, az életről és a formáról; az élet principiuma szerint különbözik a forma-principiumtól, mert a forma azt jelenti, hogy a jelenség, melyet az életfolyamat a felületre vetett, magától a folyamattól elkülönül, egyszer mindenkorra létező fenomenálitássá válik. Így nyert a klasszikus művészetben a forma ideális, különálló létet; a Rembrandt porträt-formáját ellenkezőleg nem az időtlen szemlélet adja meg, hanem az életfejlődés és sors dinamikája; Ahol a forma principiuma vezet, ott az út az egyénelettihez ér el, ahol az élet vezet, ott az individuálisba torkollik.

E második tanulmányában Simmel szintén a renaissance és a Rembrandt stílusának ellentétéből fejt ki elveit; a renaissance-kompozíció, akár az absztrakt geometriai sémát tekintjük, akár az architektikusát, mely a séma és az élet ellentétén túl áll, mint pl. Giottonal, más elvet mutat, mint a Rembrandté; nála

a több alakú kép formája az egyes alakok életéből nő ki, mintha az egyes élet saját centrumából túlómló a másikkal találkozónék; olyan összforma, melyet a képből ki lehetne vonni, nem létezik, a kép egysége nem absztrahálható, nem nyugszik a saját maga teljességén kívülvaló formán, mint a geometriai kompozíciónál, hanem lényege és ereje a vitalítások közvetlen kapcsolata, mely minden egyénből kiárad — maga a tér, nemcsak a jelenség a térben látszik eleven mozgásnak, élővé válnak, vitalitásnak. A formának nem az anyag értelmetlen tömege az ellentéte, hanem a minden formától mentes szemléletnélküliség, mely minden formálás által feloldódik. Ahogy a plasztika, mint szemléleti formálásra irányuló akarat, a differenciálatlan szubstanciálítás legyőzésére törekszik, az életnek is ugyanaz a tendenciája. A lét két nagy kategóriájának, a formának és életnek ugyanaz a szubstanciálítás a hordozója, mely mindkettőben folytonosan felbomlik, eltűnik s mégis mindkettő mögött érezhető, érintetlenül az egyéni létező által.

Rembrandtnál az egyén karaktere olvad fel sorsa egészének folyamatosságába; az életből levont absztrakció, a jellem, nála nincs külön vagy centrálisan hangsúlyozva és késői korszakában az egyén élete minden határt túlhullámozó vibrációja lesz az emberi életnek általában, vagy annyira a mélységbe vonul vissza, hogy a külső merevnek, személytelennek látszik. A pszichológiai minőségek elvesznek, ahol az élet a maga meztelenségében áll elénk épen úgy, mint ott, ahol az élet egyáltalában meg van tagadva, a geometriai formális művészetben. A Rembrandt arcképei és vallásos képei közt ebben a mélységben találjuk meg a kapcsolatot; mint ahogy arckép-művészetének maga az életfolyamat a lényege, itt sem a vallásos élet tartalma a problémája, hanem az életnek funkcionális meghatározottsága a vallásosság által, mely nem a már kész egyéniség egy vonása, hanem az egyén egész életébe beleömlő folyamat. A lélek által hordozott történet, mint tiszta funkcionálítás az, amit egyedül ő tudott megjeleníteni.

Úgy látszik, Simmel művészetfilozófiájának nem a forma és tartalom, hanem a forma és élet ellentétessége és egymáshoz való viszonya lesz az alapja; itt a renaissance és a Rembrandt művészetének összehasonlításában mutatja ki stílus-alkotó különbségüket. Hogy a differenciálatlan szubstanciának, melyet minden formálás le akar győzni, a lét e titokzatos alapjának és mélységének milyen jelentőséget ad a művészetre nézve befejezett művészet-filozófiájában, ebből a tanulmányból még nem tűnik ki.

R. Hamann: Zur Begründung der Aesthetik. (Zeitschrift für Aesth. und allg. Kunstwissenschaft, B. X. H. 2.)

A tudományos megismerés feladata, hogy a különböző jelentésterületek elveit kutassa. Mivel a szokásos ítélet-kategóriák nem alkalmazhatók az esztétikában, ismerettani szempontból az a kérdés merül fel, hogy a jelentés milyen külön területe az, mely által az esztétikai tárgy a tapasztalatban keletkezik, vagyis milyen feltételek mellett lesz egy ismeret-tartalom önmagában és önmagáért célja a szemléletnek? A tárgyi ismeretnél, ha a különböző észrevezések ugyanazon tárgyra vonatkoznak, a tartalom jelentése azonos marad; az esztétikai tárgy minden észrevezési tartalommal változik s ennek megfelelően jelentése is; innen van hogy az esztétikai alakulat (Gebilde) egyetlen, fel nem cserélhető és le nem írható; a jel, amellyel az esztétikailag jelentőset leírom, csak jelöl, de nem jelent esztétikait. Az esztétikai ismeretben a megismerés elve épen az önmagában való jelentőség, az észrevezés összefüggésének immanens logikája, nem pedig annak fogalmi megjelölése, rendlje. Az ilyen leírásoknak tehát csak akkor van értékük, ha a megismerés elveiről van szó, vagyis az esztétika mint tudomány, csak az ismerettan egy része lehet. Az esztétika az önmagában jelentős észrevezési ítéletek megokolása, tehát mint Kant is felfogta, az észrevezés tartalmának jelentéséről vagy azoknak ismeretté alakulásáról szóló tan. — Az önmagában jelentőség két ítélet-kategóriát zár ki elsősorban: a valóságét és az igazságét, mert ezek idegen jelentőséget foglalnak magukban. Az észrevezési tartalmak önmagukban való jelentősége annál inkább érvényesül, minél inkább ki van zárva minden idegen jelentőség-összefüggés, tehát minél inkább izolálva van az észrevezés minden megelőzőtől és következőtől. Az izolálás kettős lehet: negatív, az idegen jelentőség kizárása, és pozitív, az önmagában való jelentőség erősítése, vagyis a koncentráció. Előbbihez tartoznak a tiszta érzéki alakulatok, az izolált képszerűség, a tér- és időbeli távolság és meghatározatlanság, a szokatlan, mely még a tapasztalati összefüggést is kizárja. A koncentráció az egységesítő áttekinthetőség által jön létre. Az egyes elemek mint direkt faktorok az intenzitás által hatnak, mint reprodukív faktorok a megelevenítés által; másodlagos intenzitással hatnak az új, az aktuális, a szenzációs, melyekben már idegen jelentőség van.

W. Conrad: *Die wissenschaftliche und die ästhetische Geisteshaltung und die Rolle der Fiktion und Illusion in derselben.* (Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, B. 158. H. 2. és 159. H. 1.)

Mivel felmerült az az állítás, hogy a tudományos szellemi magatartásban a fikció ugyanazt a szerepet játszsza, mint az esztétikai szellemi állapotnál az illúzió, szerző a két lelkiállapotot összehasonlítja, egyrészt a K. Lange illúzióelméletének, másrészt a Vaihinger Die Philosophie des Als Ob című művének alapján. Habár nem fogadja el a Lange elméletét a valóság és illúzió közötti ingadozásról mint specifikus esztétikai magatartást, a művészetben megjelenő szépet vagyis az esztétikai értéket a műbe beleérezett illúzióknak tartja; de mivel a tudományban épen úgy megvan az «Als-Ob» szellemi magatartás, mint itt, a művészet lényegét nem lehet a fikció és illúzió alapján meghatározni, hanem ezt még más elemekkel is ki kell egészíteni, hogy a játék, a művészet és a tudomány megkülönböztető jeleit megtaláljuk. Az esztétikai élvezet ethikai értéke a jellemző momentuma a művészetnek s habár a szépség nem más mint a műalkotásba beleérezett esztétikai öröm, ezt a meghatározást végeredményében oda kell egészíteni, hogy a műbe beleérezett szeretet, az esztétikai Eros az, mely nemcsak megteremti a művet, hanem szépségét is megadja s a művészetnek esztétikai és kultúra-értékét igazolja.

E. Utitz: *Vom Schaffen des Künstlers.* (Zeitschr. für Aesth., B. X. H. 4.)

A művészet lényegéből kell a művész tulajdonságait megállapítani, csak akkor lehet a megfejtés művészet-tudományi, nem pedig lélektani. A művészet lényege az érzelmi élményen alapuló, (és arra irányuló?) alakítás, úgy hogy az alkotás értelme az érzelemben nyilvánvalóvá lesz. Van egy általános emberi hajlam, melyben hasonlóságot találhatunk az ilyen alakításmódhoz és ez a pletyka; megvan benne, épen úgy mint a művészetben; a kibeszélés szüksége és az események megváltoztatása a hatásra törekvés miatt. De míg a pletykában a beszélőt a megélt elmondása szubjektíve is magával ragadja, a művész állást foglal a történettel szemben; a megélt és az alkotás elválik egymástól, a szubjektív objektívvá távolodik s ezáltal a művész mintegy megszabadítja magát a megélttől. A kettő között a különbség tehát az állásfoglalás módja a tárggyal szemben s így művészé nemcsak a megélés iránya tesz az érzelmileg kifejező alkotás felé,

hanem az élet és élmény szembeállítás, az a sajátságos objektíváló képesség, mely a művésznak már élmény-formájához tartozik; ezért a művésznél az élmény csak az alkotással van befejezve. Az ihlet állapotának analizálása után szerző megállapítja a biografia és a pszichografia között a különbséget és azt, hogy csak a lényekutatás adhat mindkettőnek irányt; foglalkozik a művészi lélektan pathologikus irányával s a lángész és tehetség különbségének megállapításával túlzottan gazdag idézetek kíséretében. Szükségtelen hangsúlyoznunk, hogy nagyrészt helyes megállapításainak semmi szüksége nem volt a pletyka analogiára, mely még ha igaz volna is, csak az irodalmi alkotásra vonatkozhatnak és semmit sem magyaráz a többi művészet terén az alkotásra nézve.

Ch. Schwantke: Vom Tragischen. (Zeitschr. für Aesth., B. X. H. I.)

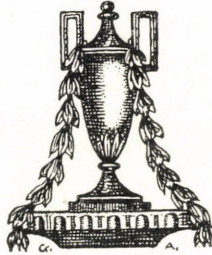
Az esztétikai élmény objektív jellege a minden emberben közös lehetőségek tudatán alapul; az esztétikai élmény tehát saját lehetőségeinknek élménye, a tragikai élmény pedig egy sor megszakítása, melyet a saját lehetőségünknek is érzünk, tehát a megszakításban saját sorsunk fenyegető volta nyilvánul meg. A teremtő tudat minden legmélyebb lehetősége magában viseli tipikus tragikumát, mert a lehetőségnek állandó veszélye, hogy mivel az utolsó és le nem vezethető alapja aktivitásunknak, ha megsemmisül, nincs az akaratsnak többé útja a tetre. A lehetőség útjai az aktivitásra a szeretet, a munka, a vezetés s az ezeknek megfelelő célok megsemmisülése jellemzi a tragikus sorsok különbözőségét.

Sverre Klausen: Das Problem der Schönheit und die Methoden der Aesthetik. Eine Studie auf Kantischer Grundlage. (Zeitschr. für Aesth., B. X. H. 3.)

Utal a szép meghatározásainak elégtelenségére úgy a szubjektív mint az objektív irányban, valamint a metafizika fogalmi megállapításában; a lélektani és a normatív esztétika ellentéte sincs kiegyenlítve, holott az esztétikai magatartás fogalma közös mindkettőben és épen ebből lehet csak a megadottnak s az általános érvényű követelésnek eredetére és viszonyára világot vetni. Egy fogalmi meghatározás általános érvényűségét az adott tény sohasem ingathatja meg, a tény akkor egyszerűen kívül áll a fogalom szféráján. A normatív esztétika az általános érvényűséget mint posztulátumot vagy feltételt állította fel, hogy a norma

érvényességét megálapíthassa, az érték-esztétika az ítélet követelmény jellegét mint a tudat tényét tekinti, de annak logikai megokolását nem tudja megadni; ebből pedig vagy az következik, hogy ilyen logikai megokolást nem is lehet adni, vagy pedig, hogy az esztétikai ítélet nem értékítélet. Szerző az utóbbi állítást igyekszik bebizonyítani az értékfogalom analizise alapján. — Az esztétikai ítéletben rejlő általános érvényűség igényének megokolása csak úgy adható meg, ha az esztétikai ítélet meghatározó okát az általános érvényű, elméleti ismeret-ítélet feltételében keressük; az esztétikai általános érvényűség megállapítása tehát csak a megismerés lehetőségére való vonatkozással történhetik, a Kant felfogása szerint. Az esztétika három főmetódusát úgy lehet jellemezni, hogy a lélektani esztétika a fogalom körére, az érték-esztétika a fogalom tartalmára, a transzcendentális esztétika pedig a fogalom principiumára vagyis logikai eredetére irányul.

Ritók Emma.



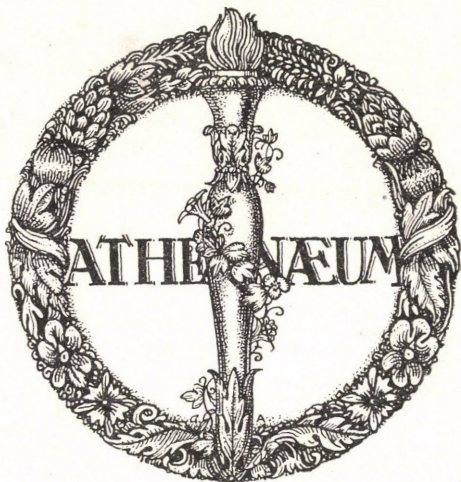
EGYESÜLETI ÉLET.

Ez évben első felolvasó ülésünket márc. hó 23-án tartottuk a következő tárgysorozattal : 1. Mitrovics Gyula : Az esztétikai tetszés tárgya. 2. Vértes O. József : A közvetlen emlékezet problémái és a vakok emlékezete. Mindkét felolvasás tartalmi kivonatát jelen számunkban közöljük.

Új tagok és előfizetők.

Fejes Áron tanítóképző-intézeti igazgató, Gyarmathy Dénes és Gerecsér Zsigmond ev. theológiai hallgatók, dr. Molnár Jenő ref. lelkész, Marton Boldizsár főgimn. tanár, Say József, Juhász Mór rendőrkapitány; szarvasi ev. tanítóképző, Pedagógiai Szeminárium könyvtára, budapesti IV. ker. községi felsőbb leányiskola, temesvári áll. felsőbb leányiskola.





INDIVIDUALIZMUS ÉS HÁBORÚ.

(Eszmetöredék.)

Irta: FÖLDES BÉLA.

Nagy jelentőségű volt az újjászületés kora az egyén értékelése és érvényesülése, az egyén felszabadítása szempontjából. A középkor ezerféle korlátjai alul kiszabadulva, az egyén kivívta magának a szabadságot, önrendelkezési jogát, ami egy nagy történeti fejlődési processzusnak kezdőbetűje volt. Először az emberi szellem vágyódott arra, hogy a reá rakott bilincseket, a tekintély szemkötőit lerázza. Gondolatait nem akarta gyámság alá helyezettetni, az igazság forrásait maga akarta felkeresni, azoknak kutatását, megítélését biztosítani akarta magának, függetlenül hagyománytól, tekintélytől, tilalomtól. Aztán kereste szabadságát és szabad intézkedési jogát az állam és az államhatalom terén. Az államot ki kellett ragadni a felelőtlen főhatalom, aztán a kiváltságosok kezéből és a nemzet államává tenni, hogy a «volonté générale» irányíthassa. Aztán ki kellett vívni a munka szabadságát a gazdasági élet terén. A munka az Isten adománya, melyet

korlátozni nem szabad sem céhszabályzatokkal, sem vásári kiváltságokkal, sem külkereskedelmi akadályokkal. Vallás-szabadság, gondolatszabadság, politikai és polgári szabadság, ipar- és kereskedelmi szabadság, vándorlási, letelepedési, utazási, házassági szabadság — az emberi haladás ezen erős emeltyűi lassanként működni kezdtek és erős individualisztikus jelleget adtak az újkori társadalmak életének.

De bekövetkezett az individualizmus túlhajtása is és csakhamar mutatkoztak ennek káros következményei. Az individualizmus fokozódott, hatványozódott egoizmussá, atomizmussá, anarchizmussá. Az egoizmus vezetésére bízott szabad verseny sok egyén eltiprásához vezetett, sok emberi élet, emberi erő megsemmisítéséhez és így az individualizmus önmagával ellentétbe jött. Az individualizmus már csak az erős egyének individualizmusa volt, az erős egyének alatt pedig különösen a kíméletlen, minden erkölcsi skrupulustól ment egyéneket kellett érteni.

A nem helyesen felfogott individualizmustól a helyesen felfogott individualizmushoz kellett folyamodni. Az individualizmust rá kellett kényszeríteni az emberiség fejlődésének érdekében, hogy ismerje el saját határait, saját korlátait. Ez a munka folyik egy félszázad óta. Nézzük mármint mikép szolgálja a nagy világháború e korszakos társadalmi újjalakulást.

Az individuális és a kollektív, kontraindividuális szervezkedés története és lélektana a háború által rendkívül érdekes és jellemző megvilágítást nyer. Már régen kifejtettem — most már az ismeretes sarki hordár is mondja — hogy Anglia és Németország — és végső elemzésben ez a mostani háború a kettőnek érdekellentétéből fakadt, a többiek csak mellékfigurák — e két elv jellemző alakulását és hatását mutatja. Anglia politikai és gazdasági fejlődésének kezdete összeesik azzal a korrallal, midőn majdnem minden bölcséleti rendszer az individualizmust hirdette. Anglia ezt az elvet erőlyesen megfogta és bevitte magán- és nyilvános életébe. «My home is my castle», ez az egyén dacos akarata a köz akaratával szemben. A családi intézmény a hitbizományi rendszer mellett úgy

van szervezve, mint egy külön szuverenitás, mint maga az állam. Az állam, a köz elgyengül, alig van ereje, alig van hatásköre. Inkább a gyarmatokban talál helyet. Ezért odaszökik. Anglia e felfogáshoz csökönyösen ragaszkodik máig, mert imponáló erejének köszöni nagy fellendülését, világhatalmi állását. Köszönhette pedig azért, mert gazdasági újjászületése oly korba esett, midőn az egyéni erő, az egyéni vállalkozási szellem, az egyéni bátorság döntő szerepet játszott, csodákat művelt.

Ez ma teljesen megváltozott. «A civilizáció haladásával — mondja már John Stuart Mill — a hatalom átmegy az egyénekről a tömegre: a tömeg jelentősége mindig nagyobb, az egyéné mindig kisebb lesz». Ma, a világ gazdaság korszakában, a világra kiterjedő energiák működnek. Ma óriási tömegeket kell mozgásba hozni. De ahhoz szükséges, hogy az erőket, a tömegeket szervezni tudjuk. Itt már nem elég az egyéni erő, annak helyébe kell, hogy a szervezett erő működésbe hozassék. Ez nagy tudást, nagy előkészületeket, távoli hatások számbavételét követeli, követeli pedig elsősorban az egyéni erők alárendelését a szervezet alá. Erre a szerepre kétségtelenül legjobban elő volt készítve a kategorikus imperativus népe, az a nép, melyet Kant nevelt, az a nép, melyben legtöbb az erkölcsi fluidum, legtöbb a kötelességtudás, az a nép, mely a kötelességteljesítés fanatikusa, az a nép, melynek költője az erkölcs legmagasabb kanonját hirdeti:

Immer strebe zum Ganzen, und kannst Du selber kein Ganzes
Werden, als dienendes Glied schliess an ein Ganzes dich an.

Mily mély különbség Shakespeareanak a saját gyászán tépelődő Hamletje és Goethe Faustja között, ki az egész emberiség fájdalmát átérzi. («Der Menschheit ganzer Jammer fasst mich an»!)

Ez a felfogás, mely a német szellem felfogása, követeli az individualizmus megzabolását, követeli az odaadást az egész iránt, az alárendelést az egész alá. Még a zenében is ezt hirdeti a német géniusz: a beethoveni szimfónia és wagneri opera szemben a régi zene szólóival és áriáival. A német szel-

lem legjobban tudta legyőzni az individualizmust, melynek legmakacsabb képviselője most a német veszély ellen síkra száll. De mélyebben tekintő angoloknak már a háború előtt érezniök kellett, hogy a multban oly nagysikerű individualizmus, melynek klasszikus képviselői a világot meghódították, a tengereket hatalmukba kerítették, a mai kor követelményeit nem tudja kielégíteni. Nagy részét annak a munkának, melyet az utolsó évtizedekben a csatornán túl látszólag az angolok végeztek, azt skótok, különösen pedig az Angliában minden téren nagy számban működő németek létesítették tudásukkal, alaposságukkal, szorgalmukkal, szervező tehetségekkel, kötelességtudásukkal, szerény igényeikkel. Ebben bizonyítékát láthatjuk annak, hogy a mai kor nagy feladatait valóban nem egy individualisztikus nép tudja teljesíteni, hanem oly nép, mely a nagy tömegeket szervezni tudja és amely hajlandó külön énjével a nagy tömegekbe beleolvadni. A háború, mely a legóvatosabb projiciálás mellett okvetetlenül Anglia hatalmát csökkenteni fogja, csökkenti azzal az individualizmus túltengését is.

A háború tragikus kommentárt írt az individualizmus felfogásához. Az egyén teljesen a világtörténelem forгатagába került, eltörpült, megsemmisült. Az egésznek sorsa, érdekei teljes lemondásra készítették az egyént. Dúslakodtál gazdagságban, a háború koldussá, földönfutóvá tett. Agyvelőd tele volt nagy koncepciókkal, szíved nemes érzelmekkel, a vak golyó leterített, a nagy remények, a nagy tervek bezárva egy sírgödörbe. Boldogan éltél feleséged oldalán, gyermekeid körében; elhagyatva, idegen földön, ismeretlen bajtársak között jeltelen sírban szállt rád a halál éjszakája. Hazádat akartad a gaz ellenség ellen megvédeni és a háború első napján kiesik a kard a kezedből. Egyetlen gyermekedet vesztetted, életednek többé sem tartalma, sem célja. Kormányokat és rendszereket akartál buktatni, hazádnak mérges légkörét tisztítani, most ott nyugszol, hazátlanul, szótlanul, erőtlenül. Hol van a büszke individuum? Parányira összezsugorodott. Millió és millió embernek sorsa másképp alakul, mint azt a háború előtt képzelte. Egy sem maradt a mi volt a háború

előtt és másképp alakul mindegyiknek jövője, mint azt remélhette. A fiatal boldogságot, sikert remélt, levitézlett. Az öreg nyugodt, megelégedett aggkört remélt, melynek biztosítására egy életen át fáradozott, takarékoskodott, a háború kifosztotta mindenből. A paraszt otthagyta kis földjét, apathikusan bolyong országútakon végig, összetörve, vele aggastyánok, gyámoltalan nők, elhagyott gyermekek. A háború hangosan hirdeti, hogy sorsunkat magasabb erők irányítják és az individualizmus csak egy akkord a világrend magasztos oratóriumában.

Az egyén eltöri a világrend intézkedései előtt. De összetöri az állam mindenhatósága előtt is. Minden erő egy ponton központosul, az állam szervezetében, mert csak így sikerülhet a nagy veszélynek, a nemzeti lét megsemmisítésének elhárítása. Itt nincs többé egyéni akarat, egyéni vágy, egyéni belátás, az egyént a nagy leviathan felfalja, az egyén csak mint esekélyke része az államnak jön tekintetbe. Egyéni élet nincs, egyéni szabadság nincs. Az állam előírja, mennyi kenyeret, mennyi tejet, vajat, húst ehetsz és mely napokon szabad bizonyos ételeket készíttetni. Az állam lefoglal minden magántulajdont, amire szüksége van, lovat, kocsit, gőzkocsit, gabonát, rezet, bőrt, benzint, gummit, szövetet stb. Az állam megállapítja, mit szabad behozni, mit szabad kivinni. Az állam megtiltja a fényűzést, becsukhatja a mulatóhelyeket, megállapítja a záróórát. Az állam megszabja az árakat, gátat vet az üzérkedésnek, megszabja a termelési eljárásokat, a munkabéreket, a munkaidőt. Az állam kötelez a föld művelésére, megparancsolja, hogy hadban álló szomszédoknak földjét műveld. Megszabja, mennyi osztalékot fizethet a részvénytársulat. Az állam lefoglal mindent, amire közvetlenül vagy közvetve szüksége van, a hadviselés technikai és gazdasági eszközeit. Anglia, az individualizmus klasszikus földje, lefoglalja polgárainak külföldi értékpapirtulajtokát, hogy külföldön ezzel fizetéseket teljesíthessen. Ugyanezt teszi Franciaország. Különös, ha némelyek ezt a kapitalizmus győzelmének tekintik. Holott itt az állam épp határt akar vetni a kapitalizmus egoizmusának, mely a sza-

bad verseny mellett érvényesülést keres. Itt pedig teljes a gubernementalizmus és nem a tőke érdekei jutnak érvényre, hanem a köz érdeke. Az állam szabadon rendelkezik az egész nemzeti tőkével. Igaz, sok országban oly módon, hogy a tőke működésének módjait és eszközeit alkalmazza, de a köz érdekében.

A magántulajdonjog, a forgalom, a jövedelemeloszlás, a termelés és fogyasztás köreibe a háború által szükségessé vált intézkedések folytán oly mély beavatkozás történt, a gazdasági és jogi élet annyira a hivatalos államigazgatás jellegét nyerte, hogy valószínűleg még a háború után is hosszú ideig az előbbi állapothoz visszatérni nem lehet. Több irányban alkalmasint a régi állapothoz visszatérni nem is fognak. A termelés fokozása és ellenőrzése, a forgalom szabályozása, a fogyasztás korlátozása, a munkásügy rendezése nem fog egyhamar a *laisser-faire* elvéhez való visszatérést engedni. Hát még, ha a háború nem fejeződnék úgy be, hogy legalább hosszú időre a béke biztosítva legyen! Akkor az egész állami élet katonai jelleget fog nyerni. De ettől eltekintve, az államnak a jövőben sokkal több lesz a feladata, mert csak az államban összefoglalt erők képesek a feladatok megoldására. Pedig mentől több az állam feladata, annál inkább szorul össze az egyén életköre. Még inkább, mint eddig, kell, hogy az állam az embereket magának nevelje, hogy az állam iránti kötelességeiket teljesítsék. Az állam szolgálatába kell állani a tudománynak, az irodalomnak, a sajtónak, az egyháznak. Viszont az államnak is sokkal többet kell ezekért tenni, mint eddig. Ha a háborúban elismertük a hadvezetőség azon elvét, hogy a pénz nem játszik szerepet, mert az állam létéről van szó, a békére is azt — észszerű mértékkel — alkalmazni kell, mikor kulturális feladatokról van szó. Milyen szánalmas az az állam, mely kénytelen azt mondani, nincs pénzem egy tanszék felállítására, egy laboratórium dotációjára, egy kórház fönntartására, a csecsemők védelmére, tüdőbajosok ápolására!

Az individualizmus a háború előtt erős tusát vívott nemcsak az állammal, hanem a nemzeti eszmével is. Ezt a nemes

kötéléket, mely egy nagy történeti egységre mintegy a családi érzés egyetemlegességének elvét akarja alkalmazni, még gúny tárgyává is tették. A háború ezt a téves felfogást is megcáfolta. A két szélsőség között, a parányi egyén és a nagy emberiség között, mintha a nemzeti egység az volna, mely a teljes realitást képviseli. Az egyén beleszületik ebbe a realitásba, az emberiség egysége pedig még csak a születés stádiumában van, nasciturus. A háború egyszerre megmutatta ezer meg ezer watt erejével és fényével, hogy a nemzeti érzés erős horgonnyal kapaszkodik az emberi érzelmvilág mélyébe, a hol már az egyéni érzés teljesen erőtlenné válik. Mit jelent itt az emberi mikrokosmos, ahol 30 millió ember megmozdul és ahol a 30 millió mögött tízszer harminc millió összeforr a nemzeti érzés kohóiban? Az imperializmusig felhevített nemzeti érzés oka a világháborúnak, dőreség tehát annak létezését, sőt jogosultságát kétségbevonni. Hogy vannak tévelygései, súlyos tévelygései, ki vonná azt kétségbe? Hogy vannak határai, hogy különösen az államalkotást lehetetlen csak a nemzeti elvre fektetni, hogy az emberiségi érzést is érvényre kell emelni, ki tagadja ezt? De hogy a nemzeti érzés létezik, hogy erős, ellentállhatatlan, hogy az egyéni érzést képes még a halállal szemben is elhallgattatni, azt a háború eléggé bizonyítja. És kétségtelen, hogy a háború után a nemzeti eszme ereje kisebb nem lesz, csak reméljük, hogy megneemesítve, túlzásaitól, elfogulásaitól menten, a nacionalizmust csak mimelő egoisztikus individualizmust és kapitalizmust megadásra fogja kényszeríteni.

Az individualizmus a háború következtében azonban nemcsak az állami, a nemzeti elv és nemcsak az emberiségen uralkodó történeti erők hatása előtt fog visszavonulni, illetőleg lemondani egyeduralkodó törekvéséről, hanem az erkölcsi elvvel szemben is. Akármilyen visszataszító legyen e háború sok jelensége, akármilyen legyen a háború vége, lehetetlen, hogy az erkölcsi, különösen a társadalomerkölcsi elv ne nyerjen általa új erőt, új bizonyítékot. Látni, érezni kell, mily gyorsan süllyed az ember, mihelyt magát az erkölcsi elv uralmától elszakítja. A háború a rettenetes szenvedések, a rombolások

laterna magikájával megmutatta, hogy a természet az embert nem elszigetelőre állította, hanem belehelyezte az egész emberiségbe. Az egyetemlegesség erősen körül fogja, eggyé forrasztja embertársaival. Akármint tesz, akármilyen helyet foglal el, együtt szenved, nélkülöz, aggódik a többiekkel. A béke eltakarja ezt a ténytet, de a háború rámutat, mint a Mene tekelre. Vannak ma is, akik az egész iránti kötelességöket a fanatizmusig teljesítik, de a háború az erkölesi érzést, a köz iránti kötelességet oly lángoló nyelven hirdeti, hogy ez a tanulság lehetetlen, hogy az emberiségre nézve elveszen.

Lezárván ez elmefuttatást, fejtegetéseimmel semmikép sem akarom azt állítani, hogy a háború alatt nem látjuk az individualizmus erős megnyilvánulását is. Aki azt belemagyaráná előadásombá, félreértene engemet. Hisz mindennap olvasunk az individualizmus megrendítő megnyilvánulásairól jóban és rosszban, olvasunk emberi angyalokról és ördögökről, hősookról és gyávákról. De ez a végeredményt nem változtatja, a kor képét nem zavarja. Mert a háború a köz életének világokat megrázkodtató megnyilvánulása és minden egyéni erő a nagy feladatok megvalósítására egyesül.

Vannak, akik azon tényből, hogy itt és ott, a háború alatt az állami kormányzat, az állami közegek nagy hibákat követtek el, arra következtetnek, hogy az állami tevékenységet az eddiginél még jobban megszorítani, az individualizmus területét még jobban kiterjeszteni kell. Én e nézetet nem valloim. A hibákat egyének követik el, az a dolog természetét nem változtatja. Amit rosszul intéztek, azt ezentúl jól kell elvégezni. Az irány nincs rosszul kijelölve, csak rossz úton haladtak. Mert a dominans az, hogy az emberiségnek és minden egyes hivatott nemzetnek a jövőben megoldandó feladatai csak a társadalom legmagasabb, leghatalmasabb erőtényezője által oldhatók meg.

Ez nem jelenti azt, hogy az individualizmus halálra van sebezve és hogy ez így jó volna. Erősen meg vagyok győződve a nagy világmozgalmak ellentétes lefolyásáról, mert csak az ellentétek adják együtt az egész igazságot. Egy individualisztikus hullám után következik egy kontraindividualisztikus hul-

lám. Individualizmus és kontraindividualizmus együvé valók. Az emberiség története az én és te között folyik le, azzal kezdődik, azzal végződni fog. Én és Te képezik együtt az emberiség összejtjét és leghatalmasabb teremtő erővel bír az a kor, mely mindkettőt tudja egyesíteni. Egyes korszakok építő munkája azonban követelheti egyik vagy másik elv differenciálódott alkalmazását. Ezért teljes joggal állíthatjuk, hogy a mai és az ezt követő kor nagy alkotó, szervező feladatai a túlhajtott vagy már elcsenevészedett individualizmus által meg nem oldhatók. A háború az individualizmus apheliumában folyik le és mindenesetre oly kornak előkészítője kell, hogy legyen, melynek az individualisztikus világfelfogással szemben több az altruisztikus, több az ethikai ereje, több az egésznek szervezésére való képessége, több a kötelességérzete, több az alárendelése az egész alá.

«A szükségesnek egyedüli profétája az a nagy természet, melyben nyugszunk mint a föld a légkör puha karjai között ; az az egység, az a túllélek, mely minden ember külön létét tartalmazza és azt összhangba hozza a többiekkel... Az ember belsejében az egésznek lelke rejlik... Az akarat gyengesége akkor mutatkozik, ha valaki saját erejéből akar valamit jelenteni. Minden reform főleg arra törekszik, hogy át legyünk hatva a lélektől, vagy más szavakkal, hogy engedelmesskedni tanuljunk.» (Emerson.)

A háború által közelebb jutunk Fichte alapakaratahoz, mely úgy mint az Emerson-féle túllélek a közben gyökerезik.



MALEBRANCHE HELYE A FILOZÓFIAI FEJLŐDÉS FOLYAMATÁBAN.¹

Irta: JANCSOVICS FERENC.

Az oratórium francia kongregációjában, amelynek Malebranche is tagja volt, már alapítójának, a misztikus hajlandóságú Bérulle biborosnak révén, a jezsuitáktól propagált Aquinói Szt. Tamás és Aristoteles helyett, Descartes, Szent Ágoston, Platon és Plotinos filozófiája vált otthonossá. Az ő gondolataikból kerültek ki Malebranche filozófiájának alapkövei is.

Malebranche filozófiai olvasottsága nem volt nagy. Descartes-ot minden részletében gondosan áttanulmányozta ugyan, hanem a többi nagy filozófus közül, úgy látszik, csak Szent Ágostonnal ismerkedett meg alaposabban. Az okkazonalisták közül Gordemoy-t ismeri és idézi. Nem lehetetlen, hogy tőle vette az okkazonalista elmélet kifejtésének gondolatát, bár erre semmi szükség nem volt, mert Descartesban magában csaknem készen megtalálhatta az okkazonalizmust. Platon, Plotinos minden valószínűség szerint csak közvetve hatottak rá Szent Ágoston munkáin és oratórium-beli mestereinek tanításain át.

Nincs pontosan megállapítva, hogy azok közül a filozófusok közül, akiket emleget, dicsér és ócsárol, kiket ismert közvetlenül műveikből. De nála ennek a megállapításnak nem is volna talán valami nagy fontossága, mert bizonyos, hogy ébenséggel nem volt receptív tehetség. «Mikor 25 éves voltam, — írja egyik levelében — megértettem, amit a könyvekben olvastam, de most a legtöbből nem értek semmit». Hanem életrajzírói elárulják, hogy a nagy filozófus és matematikus gyermek- és ifjú korában, amíg odahaza oktatták

¹ Tanulmány egy készülő Malebranche-könyvhöz.

és később, mikor iskolákon forgott, szintén nehezen tanult és nem nagy eredménnyel.

Annál csodálatosabban hangzik, hogy Descartes-nak *Traité de l'homme*-ja, mely véletlenül kezébe akadt, olyan hatalmasan megragadta. Amint barátjainak mesélte, az öröm, hogy annyi újat tanul, annyira megdobogtatta szívét, hogy a könyvet le kellett tennie, az olvasást megszakítania, így tudott csak lélezgethez jutni. A *Traité de l'homme* után természetesen sorra vette Descartes többi munkáit is. Minél többet olvasott el belőlük, annál nagyobbra nőtt szemében Descartes, aki «harminc év alatt több igazságot fedezett fel, mint a többi filozófus együttvéve».

Malebranche tehát Descartes-ból indult ki. Filozófiájának alapjellegét az adja meg, hogy Descartes-nak tanítványa. Szent Ágostonnak, Platonnak és Plotinosnak hatása csak másodsorban mutatkozik. Végső perdöntő aztán minden, a vallással érintkező, kérdésben az egyház tanítása.

Descartes dualizmusától a természetesen egymásba kapcsolódó gondolatok rendje a pantheisztikus monizmushoz visz. Szerinte Isten nemcsak megteremtette a világot, hanem minden pillanatban újratelemi, vagyis a fönntartás szakadatlan újjáteremtés. Ebben a gondolatban már a pantheizmus bontogatja szárnyát.

A világot minden pillanatban újra teremti Isten, tehát minden pillanatban semmivé válik, önmagában egy pillanattig sem állhat meg. Istenen kívül e szerint nincs semmi állandóan, önállóan létező. Az eleven, ható természetnek vége van, látszattá, árnyékká halványodik. Létlenné, meddővé, semmivé válik a jelenségekben az, amit erőknék, energiának, képességeknek, tulajdonságoknak szokás nevezni.

Látszat, szemfényvesztés csupán, hogy a dolgok hatnak egymásra. Nem egy, önmagából fejlődő világ az, amit látunk. Az egymásra idegen, hozzáférhetetlen világoknak végtelen sorozata következik egymás után, váltakozik pillanatonként, keletkezik nem egymásból, hanem a semmiből. Ezeknek az árnyékvilágoknak egyetlen állandó, valóban létező alapja, az egyedül- és örökható Isten, az egyedüli valóságos ok.

Íme benne vagyunk az okkazonalizmusban, benne a pantheisztikus monizmusban is egészen. Ezt tanítja Malebranche is. Az okkazonalizmust fenntartás nélkül, a pantheizmust csak megszorítással, és óvatosan építve a kerítést maga és Spinoza között, kinck érzi veszedelmes szomszédságát.

Mindent Isten tesz. A teremtmények között egyedül ő a kapocs. Nem ruházta föl a teremtményeket azzal a képességgel, hogy más lényekre hassanak. Minden teremtménynek, így a léleknek is, csakis Istennel van közvetlen kapcsolata. Mindent Isten tesz, minden más ok csak látszólagos, úgynevezett másodlagos vagy alkalmi ok: alkalom Istennek arra, hogy valamit tegyen. Ilyen látszólagos ok vagyunk mi magunk is. Isten hat helyettünk más dolgokra, viszont ránk sem hatnak a dolgok. Mivelhogy ilyen módon egészen és tökéletesen el vagyunk zárva a dolgoktól, *ismereteinket róluk csak Istentől kaphatjuk.*

Ezt más megfontolások is igazolják. Mikor belátom, hogy kétszer kettő négy, vagy hogy barátomat kutyaamnál többre kell becsülnöm, egyuttal abban is bizonycs vagyok, hogy nincs a világon ember, vagy más értelmes lény, aki ezt ugyanígy be ne látná, vagy akinek más lehetne róla a véleménye. Honnan van az, hogy amit én igaznak fölismerem, nemcsak nekem igazság, hanem mindenki másnak? Partikuláris lény vagyok, mint minden más teremtmény. Miért közös hát az én igazságom minden teremtett szellem igazságával?

Ennek alapja Malebranche szerint csak az lehet, hogy az igazságot az általános észben látom, amellyel szükségképen kapcsolatban, egységben vagyok.¹ Az embert úgy szokták meghatározni: *animal rationis particeps*. Annak az észnek, amelynek részese vagyok, általánosnak kell lennie. Ez pedig nem lehet sem bennem, sem más partikuláris lényben, hanem csak Istenben, a korlátozás nélküli lényben, a lényben (l'Être), amelyben minden egyes lény részt vesz, de amellyel egyik

¹ 10e Éclaircissement à la Recherche de la Vérité.

sem ér fel, amelyet valameennyi már megteremtett és még teremthető lény sem merít ki. Idézi erre vonatkozóan Szent Ágostont: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. (Confessiones 12. könyv. 25. fejt.)

Ennek az általános észnek végtelennek kell lennie, mert az ember világosan átlátja, hogy például végtelen számú három-, négy-, ötszög stb. lehetséges és látja a kiterjedésben is a végtelent, mert a tér ideájának kimeríthetetlenségében nem kételkedhetik. Már pedig a végtelent csakis magában a végtelenben lehet látni, azt véges dolog nem reprezentálhatja. Ebből két fontos igazság következik. Először, hogy *ha Istent gondoljuk, van is*. Másodszer, hogy az az ész, amelyben az igazságokat látjuk, maga az Isten. Ez az *Istenben látás* híres elmélete, Malebranche filozófiájának egyik leg-többet emlegetett része.

Istenben eleve meg kellett lennie minden teremtett dolog ideájának, gondolati képmásának, ősi mintájának, mert különben nem teremthette volna a dolgokat. Bizonyos tehát, hogy Isten öröktől fogva intelligibilis módon magában foglalja mindazokat a lényeket, vagy amint Malebranche többnyire mondani szokta, mindazoknak a lényeknek tökéletességeit, amelyeket teremtett vagy teremthet és hogy ezeknek az intelligibilis tökéletességeknek révén ismeri a dolgok lényegét, míg létezésüket saját akaratából tudja, mert akaratával egyben valóra válnak.

Ezek az Istenben intelligibilis módon foglalt tökéletességek, amelyek benne mind a teremtett, mind a csak lehetséges lényeket reprezentálják és amelyeket Malebranche intelligibilis lényeknek (êtres intelligibles) nevez, az *ideák*. Az ideák az emberi megismerésnek közvetetlen tárgyai, általuk látjuk Istenben azt, ami Istenen kívül van. Az ideák szükségképesek és változatlanok. Ilyenek a köztük fennálló viszonyok is: az *örök igazságok*.

Az ideák tanában eszerint Malebranche mélyrehatóan eltér

Descartes-tól. Descartes-nál az idea az emberi szellem műve, az emberi elmén kívül nincsen léte és egy magával az ismerettel. Malebranche ellenben Platon, Plotinos és Szt. Ágoston módjára az ideákat az emberi szellemtől függetlenül létező valamiknek, intelligibilis lényeknek tartja, még pedig hatályossággal bíró lényeknek. Az ideák nemcsak mintái, hanem létrehozó okai a hasonlatosságukra alakuló egyes dolgoknak s e dolgokról való ismeretünket is ők teszik lehetővé.

Platon, Plotinos és Szt. Ágoston tanítása az ideákról egyébként nem egészen azonos. Platon egy-egy ideában az örök, változatlan mintát látta, mely után a tűnékeny egyes dolgok sokasága formálódik. Az idea ezeknek az egyes dolgoknak csak a lényegét foglalja magában, vagyis a meg-egyezőt, a nem véletlent. Idea tehát szerinte sokkal kevesebb van, mint egyes dolog; de számukat azért nem állapítja meg. Azt sem mondja meg határozottan, hogy a dolgoknak ezek a mintái és okai miféle viszonyban vannak a legfőbb ideához, a jónak ideájához.

Plotinos ellenben és utána Szt. Ágoston már határozottan azt mondja, hogy az ideák az isteni értelem gondolatai és az egyes dolgok mindegyikének számára külön ideát vesz fel, mert lehetetlennek tartja, hogy különböző dolgoknak egy-azon oka legyen.

Malebranche az ideákat az isteni értelem részeinek, magának Istennek tekinti, tehát Plotinos módjára az Istenséghez kapcsolja. Minden teremtmény, ha még oly anyagi és földi is, bennfoglaltatik Istenben; bár csak egészen szellemi módon. Ez úgy hangzik, mintha Plotinos-szal és Szt. Ágostonnal megegyezően az egyes dolgok mindegyikének külön ideát venne fel, pedig nincs egészen úgy, mert a sok partikuláris idea nála mind egybeolvad az *intelligibilis kiterjedésben*. Igazi, ideán alapuló ismeretem ugyanis csakis az anyagi dolgokról, a testekről van; a testek partikuláris ideái pedig mind egyetlen ideának, a kiterjedés ideájának megszorításai, elhatárolásai csupán.¹

¹ V. ö. Ollé-Laprune, La Philosophie de Malebranche. Paris, 1870. I. kötet, III. fejt.

A karteizianizmusba — amint láttuk, — a platonikus ideák tanát vitte bele Malebranche, viszont az ideák tanába azt a descartes-i felfogást, hogy a test kiterjedés és semmi más.

Az eddig mondottak világossá teszik, hogy Malebranche utódja Platonnak, Plotinosnak, Szt. Ágostonnak és Descartesnak, folytatója filozófiájuknak. De sötétségben marad viszonya Spinozához, Leibniz-hoz és egyáltalában a későbbi filozófiai fejlődéshez. A filozófia történetírói Malebranche tanításából vagy az okkazonalizmust szokták kidomborítani, előtérbe helyezni, vagy az istenségnek mindent átható, betöltő szerepét. Az első esetben az okkazonalizmus főképviselőjeként és Spinoza előkészítőjeként szerepel Malebranche, a másodikban Spinoza spiritualisztikus színezetű párjaként.

A két felfogás közül nyilván egyik sem merőben alaptalan, de nem is egészen helytálló. Malebranche rendszere nem előzménye a spinozizmusnak sem történeti, sem logikai tekintetben. Igaz, hogy Spinoza főműve három évvel később (1677) jelent meg, mint a *Recherche de la Vérité* (1674), de Spinozának *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate* című mindenestre 1661 előtt megírt, bár csak 1852-ben kiadott műve már magában foglalja legjelentősebb gondolatait, nevezetesen pantheizmusát. A két filozófusnak kölcsönös önállósága a karteizianizmus továbbfejtésében kétségtelen.

Descartes filozófiájából, amint láttuk, különben is oly közvetlenséggel folyik a pantheizmus, hogy átmenetre, hídra nem volt szüksége sem Spinozának, sem Malebranchenak. Csakhogy míg Spinoza az elméleti célt mindennek elébe helyezve, megnyugodott a pantheizmusban, Malebranchet megingathatatlan hite és ragaszkodása az egyház tanításához túlvitte a tiszta pantheizmuson. A közelebbi vizsgálódás megmutatja, hogy filozófiája nem pusztán spiritualista ellenképe a spinozizmusnak, hanem egyúttal, még pedig lényeges és a történeti fejlődés szempontjából legjelentősebb részében, erős lendületű visszahatás is reá.

Jól tudjuk, Malebranche még azt a fáradságot is sajnálta, hogy Spinoza Ethikáját figyelmesen végigolvassa. Csak részleteket olvasott belőle. De ha nem is tudott vona Spinozáról,

vagy egy sorát sem olvasta volna, akkor is nyugtalanította volna az a spinozizmus, amely a descartesi gondolatokból önként folyik s amely benne is élt, forrongott és végső következményei felé tört. Gondul esett volna neki akkor is, a pantheisztikus gondolatok sodrának gátat vetni, a kétségbevonhatatlanul igaz keresztény hitvallással összeegyeztetni azt, ami az ő nagy filozófusának, Descartes-nak tanításából kétségtelenül igaz, és megmenteni az emberiség számára az egyéni halhatatlanságnak, az akarat szabadságának, a másvilági jutalomnak és üdvösségnek hitét.

Ebben a tekintetben *Leibniz* elődje volt. Mindketten hittek az ész és hit, a tudomány és vallás összeegyeztethető voltában. Mindketten megpróbálkoztak a megegyeztetéssel, egyikük sem teljes sikerrel. Ez a közös törekvés érthetővé teszi, hogy közös kiindulási alapjuktól, a kartézianizmustól nagyjában ugyanazokon a pontokon tértek el.

Eltérve Descartes-tól és Spinozától, mindketten különbséget tesznek szükségképes és induktív igazságok között. Már Malebranche filozófiájának alapvető kérdése, hogyan lehetségesek a szükségképes, az örök igazságok. A megoldás is ugyanaz már nála is, mint Leibniznál. Isten az általános, szükségképes, változhatatlan, örök igazságokat nem akaratának önkényes elhatározásával alkotta. Alapjuk Isten természetében, az isteni bölcsességben van, létezésük az isteni ésszel együtt örök.

Az isteni akarat a dolgok létezésének oka csak, de nem alapja a lényeknek (essences), a lehetőségeknek, a szabályozó igazságoknak, az örök rendnek. A kérdésnek ismeretani fontosságát is fölismerte. Szükségképes és még az isteni önkénytől is független örök igazságok nélkül felborul minden. Nincs többé tudomány, nincs erkölcstan, nincsenek a vallásnak kétségbevonhatatlan bizonyítékai.¹

A fizikai világban Malebranche Descartes-ként mindent mechanikus módon, kiterjedéssel és mozgással magyaráz, nemcsak az élettelen természetet, hanem a szerves életet is:

¹ Se *Éclaircissement à la Recherche de la Vérité. Objections.*

az állatok gépek. De míg Descartes és Spinoza a cél fogalmát a természet magyarázatából egészen száműzik, Malebranche Leibniz-cal egyetértően úgy vélekedik, hogy a finalitás megfér a kauzalitással, sőt a metafizika el sem lehet teleológia nélkül.¹

Leibniz-éval rokon *optimizmus*a is. Descartes számára nem probléma, hogy a való világnál lehetséges lett volna-e jobb világot is teremteni. Szerinte az igaz és jó merőben Isten önkényes akaratától függ: az az igaz és jó, amit Isten akar, még pedig csak azért, mert ő akarja. Malebranchenál éppen úgy mint Leibniz-nál nemcsak az igaz, hanem a jó is független a teremtő önkényétől; alapja magában Isten természetében van. A teremtés ellenben Istennek szabad ténykedése. Isten választ a lehetőségek közül. Melyiket fogja tehát választani?

Isten nem szerethet mást, csak önmagát, a végtelenül tökéletes lényt. Minden cselekvésének csak önmaga lehet célja. A világ megteremtésével sem lehetett más célja, mint a maga dicsősége. A világnak ennél fogva a lehető legszebbnek, legtökéletesebbnek kell lennie, hogy Istennek dicsőségére váljék, de a teremtés módjának is Istenhez méltónak kell lennie. Isten mindent egyszerű úton-módon tesz. Művész módjára a lehető legegyszerűbb eszközökkel a lehető legtökéletesebbet hozza létre. Mint általános ok, nem egyes, részleges akaratténykedésekkel teremt: akarata egyszerű, de termékeny, sok esetre szóló általános törvényekben nyilvánul meg.²

A természet világában és a természetfölöttiben is minden

¹ Conversations chrétiennes, III.

² Ilyen módon Isten voltaképpen nem a lehető legjobb világot alkotta meg, hanem csak azt, amely ilyen Istenhez méltó egyszerű, böles módon megalkotható volt. Vajjon megérdemli-e ez az elmélet az optimizmusnak nevét, kérde Joly. Mi nem kutatjuk. Megelégszünk azzal, hogy megállapítjuk a hasonlatosságát Leibniz nézeteihez, kinél a teremtés útjai egyszerűségének elméletét is megtaláljuk. L. Henri Joly, Malebranche. Paris, 1901. 94. old.

Isten céljának megfelelően megy végbe. A természet és a malaszt rendje (l'ordre de la nature et de la grâce) tökéletes összhangban van az isteni céllal s így egymással is. A *gondviselésben* talán épen ez az állandó megegyezés (rapport) a természetes és a természetfölötti között a legsodálatra méltóbb.¹

Ez az isteni gondviselés, amely a legaprólékosabb dolgokra is kiterjed, voltaképen egy a teremtéssel. A mindent előrelátó, örök és változatlan akaratú s amellettsz abszolút hatékonyságú Istenben a teremtés, fönntartás és gondviselés ténykedését egymástól elválasztani nem lehet. Szándék és tett nála egy és ugyanaz. Amit a teremtmények egymásrakövetkezésnek fognak fel, annak Istenben csak egyetlen, elválaszthatatlan, örök elhatározás felelhet meg, amely egyúttal cselekvés is.

Miben különbözik ez a Malebranche-féle okkazonalista harmónia a pontosabb, határozottabb fogalmazáson kívüls Leibniz *harmonia praestabilitájától*, hacsak nem az elnevezésben? Ez pedig Bayle szerint Malebranche-nak egyik hűségese tanítványától, Lamy-tól származik.

Malebranche, bár mindenesetre ráillik az okkazonalista nevezet, messze jár attól a vaskos felfogástól, hogy Isten a természetes, vagy másodlagos okok alkalmából minduntalan külön elhatározással közbelép és rossz órásként folyton igazítgatni kénytelen alkotásának, a világnak gépezetén. Isten csakugyan a másodlagos ok alkalmából cselekszik ugyan, de ő maga az oka öröktől fogva az alkalomnak, a másodlagos oknak is. Ha Malebranche az okkazonalizmus főképviseelője és ő hivatott az elmélet értelmezésére, akkor nem Istennek kapkodó közbelépése, folytonos csodatétele az okkazonalizmus lényege, hanem az a föltevés, hogy az egyes dolgoknak nincs önmagukban aktivitása, hatékonysága, nem hatnak egymásra, hanem valamennyit egy közös ok mozgatja: Isten.

A testek létezését Malebranche szerint szorosán bizonyítani

¹ Entretien métaphys. XI., 13.

nem lehet, csak a hit szava, a vallás tanítása győz meg bennünket arról, ami tisztán filozófiai szempontból nagyon lehetséges volna, hogy az anyagi világ nem pusztán látszat. Leibniz már úgy tanítja, hogy a kiterjedés, anyag *phaenomenon bene fundatum* csupán a világot a kiterjedésnélküli monaszokból állítja össze. Ezeket a percepcióval és vággyal felruházott monaszokat az ősmonasz, vagyis Isten hozza létre. Minden monasz folyton változva tükrözi a többi monasznak minden változását. De ez az aktivitásuk csak belső, egymásra nem hatnak. Olyanforma tehát egy-egy monasz, mint amilyen Malebranchenál az emberi lélek vagy más szellem. Ennek is csak immanens aktivitása van, más szubstanciákra hatni nem tud, viszont ő reá is csak Isten hat, módosulásait Isten okozza a külső világ változásainak megfelelően.

Nem írok Malebranche-nak hatásáról, hiszen akkor mindenekelőtt szorosán vett tanítványairól kellene megemlékezni: a francia és olasz Malebranche-iskoláról. Hogyha, mint hiszem, sikerült kimutatnom, hogy Leibniz gondolatvilágának igen jelentékeny elemei megvoltak már Malebranche tanításában is, eldöntetlenül hagyhatom, hogy ezekből a megegyezésekből mennyit kell szorosán véve Malebranche hatásának betudni. Gélomra elég, ha nyilvánvalóvá tettem, hogy a természettől fogva pantheisztikus irányzatú és Spinozában egészen naturalisztikus pantheizmussá alakuló karteziánizmustól Malebranche-on át haladt a filozófiai fejlődés Leibniz felé.

Leibniztól Kanthoz vitt az út. Ismeretes, hogy Kant a Leibniz—Wolf-féle racionalizmusból indult ki. Azok közül a leibnizi gondolatok közül, amelyeket dogmatikus álmából való fölocsudása után sem hagyott cserben, a kriticizmus fölpítése tekintetéből a legjelentősebbek egyike a szükségképes és az induktív igazságoknak megkülönböztetése. Ez a megkülönböztetés már Malebranche rendszerének is öreggerendája volt. És ő is fölvetette már Kant-nak azt a súlyos kérdését: Hogyan lehetségesek a szükségképes, általános igazságok?

Más oldalról elindulva egy másik gondolatszálalon szintén eljutunk Malebranche-tól Kanthoz. Malebranche-ot Angliában sokat olvasták, jól ismerték. A Recherche de la Vérité-nek már szerzője életében nemcsak latin, hanem több angol fordítása is megjelent. Locke ismertetést és bírálatot írt az istenbenlátás elméletéről, Berkeley pedig az Emberi megismerés alapelveiről írt értekezésében, valamint Hylas és Phiionous párbeszédében is foglalkozott vele. Hume a mély és elvont filozófia képviselőjeként Aristoteles-szel és Locke-kal egysorban emlegeti Malebranche-ot, tanítását ismerteti és bírálja. Egyébként is jó sor adatunk van róla, hogy Malebranche műveit Angliában ismerték, sőt voltak angol tanítványai is. *Arthur Collier* nagyobb önállósággal, *John Norris* pedig csaknem minden változtatás nélkül hirdette Malebranche igéit.

De itt sem dolgunk Malebranche hatását kutatni. Csak azt kell megállapítanunk, nem bukkannak-e fel azok a gondolatok, amelyekből Malebranche szötte filozófiai rendszerét, az angol filozófiának a fejlődés irányát jelölő főképviseelőiben. Úgy vélem, Berkeley-ben és Hume-ban határozottan rájuk akadunk.

Malebranche azt tanította, hogy a testek létezését bebizonyítani nem lehet. Ideájuk a létet nem foglalja magában, azokat az érzéseket pedig, amelyekből a testek létezésére következtetünk, Isten akkor is felidézhetné, ha testek nem volnának. Berkeley már határozottan állítja, hogy testek nincsenek. Amit testnek érzünk, azok a mi érzeteink és képzeleteink csupán, azaz pusztá tünemények. Ezeknek a bizonyos szabályossággal és ellenállhatatlan erővel fellépő, bennünk a testek látszatát keltő érzeteknek oka Istenben, az ő ránkhatásában van. Említésre méltó, hogy Berkeley kortársa, az említett *Arthur Collier*, bevallotta Malebranche-ból kiindulva ugyanezekhez a tételekhez jutott el.

Hasonló a helyzet Malebranche és Hume között. Malebranche, bárhogyan erőlködik is, nem tudja megérteni, mi-fajta lehetne az az erő vagy hatalom, amelyet a teremtmé-

nyeknek szoktak tulajdonítani.¹ Hume már többet mond: Nem tudjuk, miképen hatnak a testek egymásra; erejük vagy hatályosságuk egészen megfoghatatlan, de egészen olyan tudatlanok vagyunk abban is, mi módon hat valamely elme, sőt a *legfőbb elme* is, akár magára, akár a testre.

Malebranche tagadva az oksági viszony lehetőségét a teremtett dolgok között, természetes előkészítője volt annak a tételnek, hogy ez a kapcsolat objektíve egyáltalában érvénytelen. A gondolat folyományai is hasonlóak a két filozófusnál. Malebranche-nál kétségessé teszi a testek létét, árnyékvilággá a természetet, semmivé az erőt, energiát, képességet. Hume-nál szintén üressé, tartalmatlanná válik általa az erő, hatályosság fogalma, a külső világ létezésébe vetett s a praxis számára elutasíthatatlan hitünknek pedig miatta nem lehet alapját megtalálni sem az észben, sem az érzékekben és szorul olyan ingatag alapra, amilyen a képzelet.

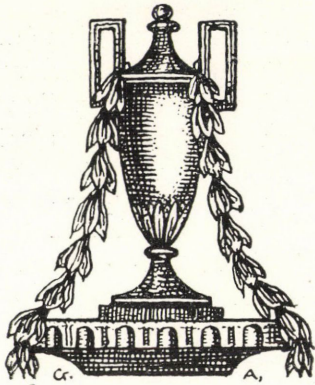
Malebranche-nak és Hume-nak tüzetesebb egybevetése talán a részletekben is érdekes megegyezéseket hozna napfényre.² De feladatunk nem kívánja, hogy Hume-nál tovább időzzünk. Az oksági kapcsolat objektív érvényességének tagadása Kanthoz visz el minket. Hume-nak ez a gondolata volt az az ék, amely Kantnak gyanutlan dogmatizmusán rést ütött. Ez a gondolat pedig eredeti alakjában semmi egyéb, mint az okkacionalizmus. Nagyon jellemzőnek kell tartanunk, hogy Kantot, mint azt *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* című értekezéséből látjuk, épen a kriticizmus kiforrásának kezdő idejében erősen foglalkoztatták Malebranche gondolatai, sőt feltűnően közeledett is hozzájuk.

Ezzel végső állomására érkeztünk vizsgálódásunknak. Megállapítottuk Malebranche helyét a metafizikai és ismeretani fejlődés útján. Úgy láttuk, nem annyira a Descartes-tól Spinozához, mint inkább a spinozizmustól Leibniz-hoz vivő

¹ Recherche de la Vérité. XVe Éclaircissement.

² Lásd Mario Novaro, Philosophie des Nicolaus Malebranche. Berlin, 1893. VII. fej.

átmenetet képviseli. Ezenfelül csiráztatója a Berkeley-féle immaterializmusnak és fenomenalizmusnak, meg a Hume-féle szkepticizmusnak. És így bármint ítélünk is Malebranche-nak mint filozófusnak súlyáról, nagyságáról, a filozófia történetének szempontjából nagy jelentősége kétségtelen. Rajta vitt keresztül az újkori filozófia fejlődésének útja, még pedig mind a racionalista, mind az empirikus irányzaté, az újkori filozófia legnagyobb csomópontja, *Kant* felé.



BOLZANO ÉS A "WAHRHEIT AN SICH".

Írta: VARJAS SÁNDOR.

A nagy prágai filozófus neve ma már nem ismeretlen a filozófia iránt érdeklődő közönség körében. Bolzano meghalt 67 éves korában 1848-ban, a forradalmi esztendőben, amelynek eszmei előkészítésében sok része lehetett volna, ha szociális tárgyú dolgozatai megjelennek nyomtatásban.¹ Mert ő nemcsak tudós és felfedező volt, hanem böles a szó antik értelmében, akit a szívébe beírt morál készítetett az emberekkel való foglalkozásra. Ismeretlenül, legalább is szülővárosa határain túl ismeretlenül halt meg az emberiség egyik legnagyobb hőroza, miután huszonnyolc év óta eszméi² miatt kathedrájától megfosztva egy jószívú birtokosnak, Hoffmannnak birtokán élt, akinek felesége ápolta a gyenge, törődött férfit. A kultúra története sokkal tartozik ez asszonymnak, mert épp akkor, mikor Bolzano legnagyobb alkotásain dolgozott, folytonos súlyos betegségtől meg-megszakítva (vért hányt), szerető szívvel ápolta, megsejltve tettének horderejét. Bolzano végrendeletében azt kívánta, hogy melléje temessék. Kívánsága nem teljesült. Ott fekszik a techobyci temetőben . . . hálásabb, kegyeletesebb utókorra várakozva, amely ez utolsó és legfontosabb kívánságát teljesítse.

Érzem, hogy nehéz feladat előtt állok, ha meg akarok felelni a címbe foglalt ígéretnak.

E két név: Bolzano és Wahrheit an sich — összetartoznak. Egy százada annak ide s tova, hogy Bolzano e problémán írogatott, míg végül a Wissenschaftslehre meglett. «Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von

¹ Még ma is a prágai tud. akadémiában vannak letéve.

² Socrates accusatus est, quod iuventatem corrumpere.

mehreren seiner Freunde. 4 Bände. Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837. A mű 2417 oldal és így a legterjedelmesebb logika mind a mai napig.

Jóllehet B. úgy a logika, mint a matematika terén elsőrendűt alkotott, sem kora, sem az utókor nem méltányolta nagy érdemei szerint. És mindeddig nem vált be tanítványának, Prihonsky-nak jóslata, aki a «Paradoxien des Unendlichen»-t, B. legnagyobb alkotását kiadta.¹ Az előszóban elmondja, hogy B. e művét közvetlenül halála előtt írta 67 éves korában. «Er lieferte hiermit zugleich der gelehrten Welt einen neuen Beweis, welcher ungewöhnliche Einsichten in die abstraktesten Tiefen der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und Metaphysik ihm waren zu Teil geworden. Wahrhaftig hätte B. nichts anderes geschrieben und uns hinterlassen als diese Abhandlung allein: er müsste, wie wir fest glauben, schon um ihretwillen den ausgezeichnetsten Geistern unseres Jahrhunderts beigezählt werden!» Kiemeli B. csodálatos világosságát és precizitását. Leipzigit választotta kiadási helyül: . . . weil er hiermit die berühmte Bücherstadt, die Zierde und Stolz seines neuen Vaterlandes (er ist ein geborner Böhme) zu ehren gedenkt: denn er lebt des Glaubens, es werde einst, wird nur erst Bolzano's hoher Genius allgemeine Anerkennung finden, Leipzig eben nicht zum letzten Ruhme gereichen, zur Erscheinung dieser Paradoxien beigetragen zu haben.» A kegyeletes tanítvány e szavai egyszersmind saját nézetünk is.

Tárgyalásunkban nem fogjuk mindenben B.-t követni, mivel azóta már a nyelvi kifejezés fejlettebb, főleg pedig a bizonyítás menete szigorúbb lett.

I. Mit ért Bolzano «Satz an sich» alatt?

Bolzano lényeges különbséget tesz tétel és igazság (Satz und Wahrheit) közt. Az igazságok egy részét teszik az összes

¹ Dr. B. Bolzano's Paradoxien des Unendlichen herausgegeben aus dem schriftlichem Nachlasse des Verfassers von Dr. Fr. Prihonsky. Leipzig bei C. H. Reclam sen. 1851.

tételeknek. De megfordítva nem. Hogy mi a Satz an sich, a következőkép magyarázza. Valamely tételnél el lehet tekinteni a tétel elgondolásától, vagyis az ítélet megélésétől, — ép úgy, mint ahogy nem tartozik az ítélet lényegéhez, hogy szavakkal legyen kifejezve. Ha meg tudjuk különböztetni az ítéletet mint elgondolást az ítélet kimondásától, akkor meg tudjuk különböztetni a tételt önmagában is az elgondolt tételtől = az ítélettől. De hogyan? B. nem magyarázza meg, csupán két kitünő példát hoz föl rá. 1. «A tavaly Olaszországban termett búzaszemek száma = x » Senki sem tudja, hogy mekkora ez, ámde mindenki biztos benne, hogy x -nek határozott és véges értéke van. Itt tehát nem tudjuk a tételt olyan ítéletté (= gondolt tétellé) formálni, hogy x helyébe a helyes számot teheszük. Vagyis nincs ítéletünk róla, de azért ennek az x -nek van határozott és véges értéke, bár nem ismerjük.

2. «Isten, mint mindentudó, nemcsak minden igaz, hanem minden hamis *tételt* is ismer. Nemcsak azokat, amelyeket valamely véges lény igaznak tart, vagy amelyekről képzetet alkot magának (anélkül, hogy ítélne felőlük), hanem azokat is, amelyeket senki sem tart igaznak, sőt amelyekről nem is alkot képzetet és nem is fog». (Wissenschaftsl. I. 77.) E mondatban előfordul a «tétel» szó és pedig abban az értelemben fogja mindenki érteni, mint ahogy B. ezután mindig a tétel fogalmát érteni kívánja. *Itt tétel = minden véges lény által elgondolt és képzelt tétellel (ezek az ítéletek) + azok a tételek, amelyeket ilyen lények nem gondolnak, nem képzelnék és nem is fognak.* A Wahrheit an sich fogalmának nehéz elterjedése bizonyítja, hogy az ilyen példákkal való «bizonyítás» kevés hatást tett. Pedig a példák valóban jók.

E sajnálatos hiányon segítendő, kérjük a türelmes olvasó legnagyobb figyelmét a következő megfontolások számára. Fontos és következményeiben nagy horderejű bizonyítást óhajtunk bemutatni, amelynek világosnak kell maradni és csak jogos fogalmakkal szabad operálnia, tehát olyanokkal, amelyek nem tételezik fel ezt a mondatot: «A Wahrheit an sich fennforog és én (a bizonyító) létezem.»

A) 1. Principium.

Egyike a legnehezebb elméleti feladatoknak ú. n. principiumok bizonyítása. Mert ha például kiderül, hogy a bebizonyítandó tétel axioma, akkor bizonyíthatósága eleve zárt dolog. Akkor «önmagában világos», nem bizonyítható, de nem is szorul bizonyításra, mert minden bizonyítására felhozható tétel már belőle következik. B. is minden valószínűség szerint (kifejezetten nem mondja) a Satz a. s. tételt axiómának tartja. A baj csak az, hogy nem állapítja meg az axioma pontos értelmét.¹

a) Az axioma definíciója.

Valamely tudomány axiómáinak mindig 3 szükséges és elegendő tulajdonságuk van.

1. Egy axiómában szereplő fogalmak száma nem lehet nagyobb, mint bármely az illető tudományban szereplő tantételben (= levezetett tétel) adott képzetek száma. E képzetek pedig vagy azonosak az axioma fogalmaival, vagy belőlük deriválódnak. (Gyorsabb gondolatbeli megragadás és megtartás kedvéért a szavakkal elmondottakat egy erre a célra szolgáló karakterisztikával vélelem megrögzíthetni.) «Szám» jeleztessek N , n betűkkel, fogalom « m »-mel, képzet « k »-val, axioma « A »-val. «Függ» legyen jelezve: f , φ -vel. Tantétel Th -val.

$A [f_N (m)] \leq Th [\varphi_n (k)]$. Szavakkal: « A » axiómában szereplő (ennek jele: []) fogalmak száma egyenlő vagy kisebb, mint a theoremban szereplő képzetek száma. Ugyanez rövidebben (de a szerkezet föltüntetése nélkül): $A (\Sigma m) \leq Th (\Sigma k)$. Σ = summa.

A theorema képzetei azonosak az axioma fogalmaival vagy azokból deriváltak. Derivált = d ., vagy = \cup . «Tartalmaztatik» = \supset .

$k \supset m \cup k \supset dm$. Szavakkal: « A » theorema képzetei egy részét képezik az axiómák fogalmainak vagy azok derivált

¹ Sajnos a többi nagy logikusnál is nélkülözni kellett az axiómafogalom pontos elemzését.

fogalmainak; vagy pedig: mind a fogalmaknak, mind pedig a deriváltaknak.»

1. *corollarium.* Egy theoremá sem tartalmazza a hozzátartozó összes axiómák összes fogalmait vagy azok deriváltjait.

Bizonyítás. Valamely axioma-rendszerből mindig egynél több theoremát lehet levezetni. (Ennek bizonyítását jelenleg túlkomplikáció elkerülhetéseért mellőzzük.) És csak azok együtt tartalmazhatják az axiómák összes fogalmait és deriváltjait. Tehát egyik sem teheti külön ugyanezt, qu. e. d.

2. *corollarium.* Az axiómáknak egymástól függetleneknek (inderivabilisaknak) kell lenniök.

Bizonyítás. Az axiómák a tantételek derivált képzeteihez képest csak primitív fogalmakat tartalmazhatnak. (Ezekből jönnek a derivátumok.) Legyen A axiómában szereplő primitívumok sora a, b, c . — A' axiómáé $a, b, d \dots$. A kettőnek nem szabad egymás deriváltjának lenni: A nem következhetik A' -ből, sem fordítva. $A \not\equiv \varphi(A')$. ($\not\equiv =$ «nem következik, sem pedig fordítva.») Tegyük föl, hogy $A = \varphi(A')$. Akkor A már egyik theoremá lesz, amely A' axiómából következik. A -t tehát ki kell rekeszteni az axiómák közül.¹

Discussio. Az axióma fogalmának ez az elemzése több szempontból hasznos. Az egyik a következő. Már implikálja a definíció definícióját. Mert $A (\Sigma m) \leq Th (\Sigma k)$ valódi definíció. Megmondja az axióma lényegét (primitív fogalmak), megmondja a theoremákhoz való viszonyát kifejező alkatrészei számbeli egyenlőtlenségét. *Azért nevezhető definíciónak, mert egyetlen axiómája az axiómának; a két másik tétel már következmény* és csakis $A (\Sigma m) = Th (\Sigma k)$ axióma következménye! Be lehet u. i. bizonyítani, hogy a logikai alapfogalmak mind ilyenek: azaz, definíciójuk egy és csakis egy axiómával *kimerítően* megadható.

1. *Segéd-tétel.* A logika némely fogalmának definiáló axiómája három és csak három primitív fogalomból áll.

¹ A 2. corollarium bizonyítását, amelynek igazságától függ a Bolyai-féle geometria jogosultsága is, de általában minden exakt tudomány lehetősége, még Hilbertnél is (Die Grundlagen der Geometrie), sajnosan nélkülözi az olvasó.

Bizonyítás. Egy tétel sem állhat három fogalomnál kevesebből. Ezek 1. alany, 2. állítmány, 3. copula. A legelső axiómák már most csak e háromból és csakis primitív fogalmakból állhatnak. Tegyük föl az ellenkezőjét. Ha A axioma legalább négy primitív fogalomból áll, akkor formája mindenestre ilyen: (Legyen a = alany, b = állítmány, ε = est.) (a, q) , (b, q) : ezeknek az a , b , q elemeknek valamilyen kapcsolata, pl. « a és q »; « a » mely, q st b.). Egy négy elemből álló tétel tehát ilyen: $(a, q) \varepsilon b$; vagy ilyen: $a \varepsilon (b, q)$, vagy: $(a, q) \varepsilon (b, q)$. — Ámde ezek már konklúziói a következő axiómáknak: $a \bar{\varepsilon} b$, $a \varepsilon q$, $q \varepsilon b$. Qu. e. d.

E bizonyított tételből új fontos tétel következik. Nincs logikai akadályja annak, hogy ha meg volnának nekünk adva az összes primitív fogalmak, ezek kombinatorikus összeállításaiából minden tudományt abstracte dedukáljunk. E dedukció elve a következő: Megalkotnók az összes primitív fogalmakból az összes háromtagú tételeket ismétlés nélküli kombinációval, kitérölve belőlük a tárgyaltalan tételeket, amelyeknek nincs tárgyuk (az ismétléses kombinációk és a variációkból az, ami a kombinációkon kívül marad, csak tautológiákat adna). Minden négytagút ezekből, minden öttagút a quaterniókból és így in inf. Ezen óriási program azonban meg nem valósítható, mivel a primitív fogalmak nincsenek megadva, hanem épp a gondolkodás, számítás és észrevevés műveletei nyomán többnyire oly sorrendben adódnak, hogy előbb az összetettebb és csak aztán a primitív fogalmak lépnek tudatunkba. Mégis ez a «conceptio in idea» végtelenül hasznos minden elméleti tudományra, mert csak ezáltal lehet az ismeretek sokféleségében, ahol derivált és primitív egy halmazban hever, rendet teremteni és eleinte próbálkozással a primitivításukra gyanusakból posztulátumokat és axiómákat, ezekből az alapfogalmak megfelelő definícióit, majd tovább a theoremákat, segédtételeket, demonstrációkat és corollariumokat fölépíteni. A geometria volt az a tudomány, amely legkorábban jutott el egy ilyenmű provizórikus fölépítéshez Eukleides kezei alatt.

E szempontból a logika nem egy a tudományok sorában,

nem is azok módszere, «a helyes gondolkodásra tanító normatívum», hanem legfeljebb ezek is részei a logikának. Épp így ma már azzá lett a tiszta mathézis és csak idők kérdése, (bár tán évezredeké), hogy a természettudomány egészen (részben már is az), sőt a szellemi tudományok is beolvadjanak az univerzális, egységes, semmi különállót (*disiecta membra*) meg nem tűrő Logosba, az Összes igazságok supramundan világának emberben megvalósulásába. Ilyen lények mindentudók és *per conclusionem*: mindenhatók is lennének. És el fog jönni ez az idő is. Nekünk, korán született napszámosoknak pedig előttünk kell lebegnie, mint transzcendentális ideálnak Kant felfogása értelmében, mint direktív eszmének. *Ez a fejlődés és az emberi ethika alaptétele, amely azon kezd, amivel a logika végzi*, amely kijelöli azt az óriási evolúciós világapproximációt az Ideálhoz, amely annyi mint a *testi és szellemi* halhatatlanság, de csak mint következménye a mindentudásnak és omnipotenciának a kozmoszban.

b) Tisztáznunk kellett, hogy a *Wahrheit an sich* posztulálása nem lehet axioma. De nem is posztulátum a szó geometriai értelmében, amely nem különbözik lényegében az axiómáktól. *A posztulátum = létaxioma. Így például e tétel: Van pont, amely kiterjedés nélküli dolog.* Vagy: Van felület, amely e pontok kétszeresen végtelen halmaza. E tételek posztulátumok. Ámde ezek semmi mások, mint létaxiómák; axiómák bizonyos dolgokról, mint létezőkről. (Nem minden axioma az! Pl. $a + b = b + a$, nem létaxioma. «Két egyenes csak egy pontban metszi egymást», ez sem.)

Miért nem posztulátum a Wahrheit an sich? Mert nem létaxioma! A *Wahrheit an sich* nem létező. Létezik a tér, az idő (bizonyos módon!), léteznek a tér és időbeli dolgok. De ez: a εb , $q \varepsilon b$ -ből következik $(a, q) \varepsilon b$, nem valami létező.

$$x^2 + px + q = (x - x_1) (x - x_2)$$

ha

$$x_{1,2} = -\frac{p}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}$$

szintén nem létezik.

De hát mi? Van-e még valami az axiómákon felül? Ez a bizonyítandó.

Hogy az itt elmondandók nem valami soha nem látott, senki által nem gondolt dolgok, mutatja, hogy majdnem minden nevezetesebb gondolkodó az axiómákon kívül felvett még principiumokat is ($\epsilon\rho\chi\gamma$), nyilván annak a szükségéből kifolyólag, hogy az egyes tudományok axiómáin kívül kell lenni principia philosophiænak is. De nemcsak abban az értelemben, hogy a filozófia dolga megmondani, hogy mi az «axióma», «definíció», «posztulátum» stb., hanem materiális principiumokat is fel kell keresnie. Nevezzük az előbbieket formális elveknek, az utóbbiakat pedig a «materia» szót sokértelműsége miatt mellőzve, Husserl kifejezésével ontikus principiumoknak. Természetesen «ontikus» itt nem létezőt jelent, hanem csak bizonyos fajtáit a gondolkodás tárgyainak (Gedankending).

Még mielőtt a bizonyításra térnénk, még egy fontos formális nehézséget kell az útból elhárítani. Miután itt olyan univerzális tétel kimondásáról van szó, amely «*mindenre áll*», vagyis nincs olyan dolog, olyan tárgya valamely képzetnek, amelyre nem lenne igaz, fölmerül az a gyanu, hogy miféle jog van kimondani egy tételt, A -t (t. i. a Wahrh. a. s.-et), amely minden elgondolható, sőt el nem gondolható dologra is áll. Mert vannak el nem gondolható dolgok is végtelen számban. Így például valamely dolog, amelynek elgondolására *szükséges* képzetek száma egy millió, bizonyára nem gondolható el. Ugyanígy az $1.000.000 + 1$, $1.000.000 + 2$, stb. elemből állók sem. Ha u. i. ezt állítjuk: « A tétel mindenre áll», akkor áll önmagára is, mert ez is benne van a mindenben (Russel-fele antinómia). Ámde önmagára egy tétel per definitionem nem állhat, u. i. minden tényállás = T megállapítására szükség van egy e T tényállást kifejező Th tételre. T és Th tehát különböznek. De ha valamely tétel önmagára is áll, akkor nem különböznek T és Th . Vegyünk egy konkrét példát: «Minden tételnek van alanya és állítmánya». (1) Már most így gondolkozhatnánk: «Ez maga is tétel, tehát neki is van». Hol itt az ellenmondás? Nincs sehol.

U. i. ellenmondás csak akkor állna elő, ha (1) valóban önmaga tárgya és tétele is volna. De nem így van. (1)-nek *alanya*: «*minden tétel*», állítmánya: *alanya és állítmánya*, a copulája: «*van*». Konstatál-e ez önmagáról valamit? Itt van ép a fogós kérdés! Látszólag igen, de valójában nem! Russel megoldása, hogy t. i. egy tétel sem vonatkozhatik minden tárgyra, nem helyes, mert kivételt képeznek ép az ilyféle: (1) tárgyak. Sem az nem megoldás, hogy a tárgyak különböző rendekbe sorakoznak (első, második, stb. rangú tárgyak). Ez utóbbi ugyan igaz, de erre nem magyarázat. Bolzano csodálatoskép nem helyez nagy súlyt e kérdésre.¹ Szerinte itt azért nincs ellenmondás, mert (1)-et, ha önmagára is vonatkoztatjuk, akkor (1) = *T* (tényállás), míg e tényállás tétele *Th* ez: «(1)-nek is van alanya és állítmánya». Ámde e tétel nem azonos (1)-gyel! Itt (1) egy új tétel alanya, míg előbb ő maga volt a tétel. Ez ugyan igaz, de ezzel a kérdést elintéztnek veszi. Pedig, ha, ami különben szokása, kifejezte volna a mondatot jelben is, láthatta volna, hogy e disztinckció nem oszlatja el az ellenmondást. A magyarázata a dolognak az, hogy a két tétel analitikus és equivalens és így ellenmondás nem forog fenn, ha egyik tétel a másik vele analitikusan equivalens² tételre áll. E tételek: 1. $A \varepsilon b$ és 2. $(A \varepsilon b) \varepsilon b$ analitikusan equivalensek. És bizonyára senkinek sem jutna eszébe, hogy egyiket nem lehet a másikeről állítani. Itt tényleg $A \varepsilon b$ tétel, $(A \varepsilon b)$ pedig alanyképzet. Az egyik olvasandó: (1) «*A*» mondatnak van *alanya és állítmánya* (jelentse ezt a «*b*»); a másik: (2) «*A*» mondatnak van *alanya és állítmánya* és mondatnak is van *alanya és állítmánya*. Miután (1)-ben az «*A*» akármily mondatot jelenthet, jelentheti 2-őt is! Tehát betéve a 2-őt, ilyen alakot kapunk: 3. « $(A \varepsilon b \varepsilon b) \varepsilon b$ ». És így in inf. De ezek mind csak a esetei az elsőnek! Szóval itt azért nincs ellenmondás, mert: (1), (2), (3) ... tételek

¹ Doch schon genug von dieser Spitzfindigkeit. Írja Wissenschaftsl. I. 83.

² Ilyen tételek megkülönböztetése tudomásom szerint egyik logikában sem foglaltatik.

nem azonosak, hanem equivalensek, vagy mint a jelen példában, nem is kell equivalensnek lenniök («A» értelmezésétől függ), lehetnek subsumptióban is (2), (3), (4) ... *tétel* és (1). Ép ezt mondja Bolzano is, bár nem ily részletesen. Csak ép egy tag hiányzik az okoskodásban. Miért szünteti meg az ellenmondást az, ha (2)-ben az (1) alanyként szerepel? *Azért, mert a (2) nem alkatrésze (1)-nek, hanem következménye.* (Emellett (1) alkatrésze a (2)-nek!) Ezért nem hogy ellenmondás volna lehetséges, hanem egyenesen szükségképeni a (2) igazsága, ha (1) igaz!

Kissé hosszadalmas volt ez antinomia feloldása. Tán idővel ez is egyszerűbb alakot nyer. De az eredmény igen becses. *Mert nem más ez, mint kimutatása annak, hogy egy tétel önmagáról állítható. E bizonyítás létbizonyítása az egész logikának.* A logika e tétel igazságával áll vagy bukik.

Most már lehetséges lesz a Wahrheit an sich «létezésének» bizonyítása. (A «lét» itt csak esszenciát, nem egzisztenciát jelent!)

Az ú. n. «létbizonyítás» minden elméleti tudományban rendkívül fontos.¹ Voltaképp itt létről szólni helytelen, mert hisz ez a szó le van foglalva a tér és időbeli létre. E függvény $y^2 = 2px$, amely a parabola egyenlete, nem létezik oly értelemben, amint e szót a napi értelemben használjuk. Itt «lét» elsősorban annyit jelent, hogy e tárgy (a parabola) tulajdonságai nem állanak ellenmondásban, tehát az alkatrészekből az egész megszerkeszthető, de ezzel a parabola még nem lett

¹ König Dénes «Logikai ellenmondások» c. tanulmányában (Dolgozatok a magyar filozófia köréből c. emlékkönyv. 341—352. l.) ismerteti Poincaré és Russell nézeteit a fenti egy antinomiát mint alesetet magában foglaló általános antinomiáról («az önmagukat nem tartalmazó halmazok halmaza») és oda konkludál, hogy nem fogadhatók el sem Russel, sem Poincaré megoldásai. Szerinte az ellenmodás azért áll elő, mert a pusztá definíció nem kezeskedhetik soha a «definiált» léteért is. Ehhez még külön «egzisztencia-bizonyítás» szükséges. Ez igaz, de csak mert ily «létbizonyítás» adhat oly definíciót is, amely kezeskedik arról, hogy a definiált nem mond ellen önmagának és így létezhetik. Nem ennek a konstatálására van szükség, hanem ilyen létdefiníció megadására, ha a Russellé nem kielégítő. De ez hiányzik!

létezővé, mert az elemek maguk sem létezők. A pont, az irányvonal, valamely P parabolapontból az irányvonalra húzott merőleges maguk sem létező dolgok. Tehát ezek valamilyen halmaza sem letezhetik. De habár nincs is léte a matematikai és geometriai tárgyakkal, de van lényege, esszenciája. Ezen egyelőre az értendő, hogy sem e tárgyak részei, sem a belőlük álló egész nem tartalmaz ellentmondást. Más kérdés az, hogy miképp függ össze ezekkel a Valósággal, miképp érvényes a matematika a természetre, a valóban létezőkre!

II. A Wahrheit an sich «esszenciájának» bizonyítása.

Bolzano bizonyítéka ősrégi filozófiai bizonyíték, még a sokrátesi iskolában keletkezett. Hogy legalább egy tétel Wahrheit an sich, az abból következik, hogy, ha felvesszük az ellenkezőjét, hogy egy tétel sem igaz (Wahrh. a. s.), akkor ez a tétel: «Egy tétel sem igaz», maga sem Wahrh. a. s. E bizonyítás azonban, amely rendkívül egyszerű, rövid és evidens, már első hallásra is valami meg nem nyugtató elemet foglal magában, vagy inkább valaminek a hiánya a bizonyításban okozza e nyugtalanságot. A bizonyítás rövidsége és precizitása meglepő és mégis, vagy tán ép e miatt, nem érezzük és nem érezték magukat soha megnyugtató általa az emberek. Különbözik — ily kitűnő, rövid és evidens bizonyíték után, amellyel már Sokrátész is cáfolta Protagorász szkepticizmusát — miért támadt föl újra és újra a szkepticizmus, pszichologizmus és relativizmus elmélete a logikában?¹

Ha újra átgondoljuk azt, amit valamely tételnek önmagáról való állíthatóságáról mondtunk, akkor hamar észre vesszük, hogy az a bizonyos érzett, de eddig ki nem fejezett hiány B. e bizonyításában innét származik. Ha én azt állítom, hogy nincsenek igazságok, akkor nyilván azt akarom mondani,

¹ Szó szerint megvan e bizonyítás Sextus Empiricusban is (Ad. log. 4. 55.), amint B. maga is idézi és az ott talált bizonyítást (3 sor!) túlhosszúnak tartja.

hogy az igazságok a szónak abban az értelmében, amelyben a tudományok eddig is vették, csak látszólag voltak azok, valójában pedig nem igazak. *De ebből még nem következik, hogy ezt ne lehessen konstatálni.* Nevezzük a tudomány igazságait elsőfokú igazságoknak $= I_1$. Ha azt mondom: «Nincs I_1 , vagyis nincsenek elsőfokú igazságok», akkor még ezzel nem mondom azt, hogy e mondás: «Nincsen I_1 », *ami maga kétségtelenül nem egy az elsőfokú igazságok közül, mert hisz ez: ezekről valamennyiről szóló tétel*, nem pedig egy a többi között — maga is helytelen. Sőt ha csakugyan nincsen I_1 , szükségkép lehet és kell is igaznak lenni e tételnek: «Nincs I_1 » $= I_2$. Amiből következik, hogy I_2 igaz. A józan ész tehát mellőzve a logikai szörszálhasogatást, nem törődve a régi bizonyítás (II.) csupán csak érzett nehézségeinek elméleti kimutatásával, megelégedett ennyivel, sőt lényegében Russell felfejtése a halmazelméleti antinomiáról sem mond többet.

Hogy I_2 -t jogosan ki lehessen nyilvánítani I_1 -ről, hogy mondhassuk: «Nincs Wahrh. a. s.», ha Wahrh. a. s. alatt *csakis elsőfokú igazságokat értünk* és olyat, amely magáról a Wahrh. a. s.-okról szól, másodfokúaknak veszünk, amint illik, annak nincs semmi logikai akadály.

De mi történik, ha a Wahrh. a. s. kifejezetten mindenfokú igazságot jelent? Akkor az ellenmondás tényleg előáll I_1 és I_2 közt! Ha ugyanis I «mindenféle igazságok összességét» jelenti, tehát «bármily igazságot», akkor jelölje i_1 , az elsőfokú; $i_2 = a$ másodfokú; $i_3 = a$ harmadfokú igazságot (ennek tárgya i_2)... stb.

Akkor:

I. fokú	II. fokú	III. fokú	IV. fokú	V. fokú	stb.
,	i_1	i_2	i_3	i_4	i_5

hol $i_1 =$ bármely

I. fokú igazság

Itt tehát i_2 sohasem lehet igaz, ha I_1 maga nem igaz, i_2 csak egy része I -nek. Megjegyzendő, hogy habár az « i »-k részei

¹ Természetesen az $I-k$ ép úgy felfelé menő sort alkotnak, mint az $i-k$. $I =$ az $i-k$ halmaza. Tagjai: $I_1, I_2 (= I_1$ tétélezése), I_3 stb...

I -nek, az összes igazságok halmazának, de i_2 pl. nem része i_1 -nek, é. i. t., *hanem belőle levezethető!*

a) Visszatérve a B -féle bizonyítás hiányosságára, ezzel a nehézség, a hiányérzet el fog oszlani. Eddig i_2 -ről, mint állító tételről volt szó: i_2 nem más, mint i_1 igazságának állítása. Ugyanúgy $I_2 = I_1$ igazságának konstatálása. De lehet i_2 is, I_2 is tagadó tétel.

Alkalmazva a bizonyítandó theorémára, két eset lehetséges:

$$\begin{aligned} a_1) : i_1 &= \text{van Wahrheit an sich.} \\ i_2 &= \text{Igaz az a tétel, hogy van Wahrh. a. s.} \end{aligned}$$

Nyilvánvaló, hogy e két tétel csakis együtt igaz. *Vizsont, ha i_2 nem igaz, i_1 sem az.*

$$\begin{aligned} a_2) : i_1 &= \text{Van Wahrh. a. s.} \\ i_2 &= \text{Nem igaz az a tétel, hogy van Wahrh. a. s.} \end{aligned}$$

a_1 -et bizvást kirekeszthetjük a vizsgálatból; csak a teljesség kedvéért vétetett föl.

a_2 a kérdéses eset. Itt i_2 szerint ellenmondás volna a tranzíció i_1 -ről i_2 -re másképp, mint tagadó értelemben (hogy t. i. $i_2 = i_1$ tagadó posztulálása). *Amde magáról a tranzíció lehetőségéről i_2 -ben nem foglaltatik tagadás, csupán az állító átmenés (tranzíció) volna a szkeptikusok szerint lehetetlen.* Maga a tranzíció azonban lehetséges, sőt ehhez a kijelentéshez: « $i_2 = i_1$ tagadása» egyenesen szükséges, amely nem egyéb, mint tranzíció i_1 -ről i_2 -re. A tranzíció folytatásáról sem mond i_2 semmit, az egész eljárás ép a korlátlan tranzíció mellett mondható csak ki. *De ez esetben i_2 -re ugyanaz állna, mint i_1 -re! Vagyis, hogy az i_1 -ről i_2 -re tagadólag mehecsünk, szükséges és elegendő föltétel, hogy i_2 -ről i_3 -ra állító tranzíció lehetséges legyen.* Mert ha itt is csak tagadó átmenés volna lehetséges, ez így hangzik:

Ez: ($I_2 = \text{Nem igaz az a tétel, hogy van Wahrheit an sich}$): tagadtatik!

1. A csak tagadó átmenés mellett I_2 lerontódik, a csak

állító útján I_2 -től felfelé: $I_3, I_4 \dots$ in inf. mind állítódik. (T. i. állítják I_1 nemlétét.)¹

E 2. esetben előállana az, hogy csak és csakis felsőfokú igazságok vannak, i_1 és I_1 nem létezik. Csakis a róluk szóló tételek léteznének! Ennek elemzése később következik. Az 1. csak tagadó átmenés esetében pedig felváltva i_1 és I_1, i_2, I_2 és i_3, I_3 igaz és hamis ... stb. in inf. *Ez az eset tehát nem dönt, mert határozatlan.* (Ez állítás maga bizonyításra nem szorul, mert analitikus.) Ha az i és I -k sora véges volna, vagy pedig ki lehetne mutatni, hogy e vacillatio igaz és helytelen között csak véges számú tagra terjed ki és onnét kezdve határozott egyértelmű tagadás volna, akkor másként állana a dolog. De egy ily feltevés önmagának mond ellen. Mert az i és I -k sorában kell lenni egynek, amely nem tagadatik a föltétel értelmében. Legalul, ahol a szkeptikus okoskodás ott akadt, az $I_2 =$ az I_1 tagadása, de önmagát az I_2 -t nem tagadta. De ha a tranziciót, amint lehet is, folytatjuk, valahol kell lenni egy I_n -nek, amely I_{n-1} -et tagadja, de önmagát állítja.

Ha e — sajnos — komplikált okoskodást mégegyszer át vesszük, látjuk, hogy lényegében nem más, mint annak fölismerése, hogy a Bolzano-féle Wahrh. a. s. esszencia-tétele, úgyszintén a tagadása is, nem mások voltak, mint a tételek tranziciójának egy-egy megszorított esete. Mihelyt a tranziciót, amint a tétel kimondásával elkerülhetetlenül követeltetik, a maga totalitásában gondoljuk végrehajtottnak, rögtön kiderül a tagadó tétélezés tarthatatlansága. (A «mínes Wahrh. a. s.» tétel tarthatatlansága.)

A bizonyításhoz a tétel, a rész és következmény s a tranzíció fogalmán kívül nincs szükség egyéb fogalmakra. *És miután ezekben sem külön, sem együtt a Wahrheit an sich léte nem foglaltatik, tehát joggal mondható, hogy e fogalmakban a Wahrheit an sich léte nincs benne, mint rész az egészben, hanem eblőlük le van vezetve.* Az elemzés teljességéhez még fölmerül az a lehetőség, hogy a tranzíció az $I_1 =$ Wahrh. a. s.-on át

¹ Itt $I_1, I_2 \dots$ az «i»-k osztályai.

$I_2, I_3 \dots$ stb. in inf. tetszésszerűen sorrendben és számban állítólagosan és tagadólagosan is cseréberélve folyhasson. Ámde ez ellenkezik a föltétellel, amely csak a tagadó tranziciót követeli. («Nincs! Wahrh. a. s.», így szól a bebizonyítandó tétel.) (Ezzel látszólag ellenkezik az a tény, hogy i_2 -ről i_3 -ra állítólagosan és tagadólagosan is átmentünk. Ámde a föltétel ilyen tranzicióról nem szól, és így ennek lehetősége nyitva marad és csak azt szabja meg szigorúan, hogyan kell *elkezdeni* a sorozatot: t. i. tagadólagosan.)

β) Hátra van még annak a diszkuciálása, hogy mi történik akkor, ha a tagadott Wahrh. a. s. = I_1 alatt csakis elsőfokúakat értünk, amellyel — amint már megjegyeztük — nem ellenkezik egy ezt (I_1 helytelenségét) konstatáló I_2 . Könnyű most belátni, hogy azzal a Russell-fele megkülönböztetéssel a tárgyköröket, a «típusok»-at illetőleg csak a kiinduláspontig jutottunk,¹ de nem a megoldásig. Az ellenmondás tényleg elenyészik, de ezzel a Wahrh. a. s. léte még veszélybe is kerül, t. i. az I_1 léte. *De β) csak látszólag külön eset!* Azonos az $\alpha_2, 2.$ esettel, mikor I_2 -től felfelé $I_3, I_4 \dots$ in inf. állítódik. (A konkrét esetben csak ép I_2 állításáról = I_3 -ról van szó: « I_1 típus nem létezik» = (I_2) állításáról, de nincs akadály a további átmenésnek.) Erről pedig azt állítottuk, hogy abszurdum, hogy $I_2, I_3 \dots$ legyen és I_1 , amely a magvát képezi a többinek, ne legyen.²

Tétel:

Ha van $I_2, I_3 \dots$ in inf., akkor van I_1 is.

¹ Russellnek, miután ő itt a dolog «formális», antinomikus karakterén túl nem kívánt menni, további elemzésre saját céljaiból nem is volt szükség.

² Az olvasó tán észrevette már, hogy az I_2, I_3 tagok az $I_2, I_3, I_4 \dots$ in inf. sorból nem pusztá költemények (bár a bizonyításhoz ez is elég, csak ne legyenek ellenmondók). I_2 u. i. ép a logikai tételek világa. Viszont (I_2, I_3) együtt a lélektan. A lélektan t. i. az a tudomány, a mely a tudat önszemlő processzusa által keletkezett képzeteket (ezek ép az I_3) adja. Ha pl. gondolunk a fogalomalakulás belső folyamatára, akkor gondolkodásunk tárgya: a fogalom már II. fokú tárgy, amaz aktusok, a melyekben e II. fokú létezőt észreveszem, maga III. fokú suprafundált élmény. De bevonandó I_2 is természetesen.

Az ellentétel így hangzik: Noha van $I_2, I_3 \dots$ in inf., de ezek mind I_1 tagadásai (tagadják a Wahrh. a. s.-et).

A tétel bizonyítása: I_1 -be akármilyen tételeket is sorozhatunk. Az ellentétel értelmében ezek mind helytelenek lesznek és csak a további típusok (e helytelenséget konstatálók) lesznek helyesek. $I_2 = \langle I_1 \text{ helytelen} \rangle$. Betéve I_1 -be, I_2 -t, a következő formát kapjuk: (I_1, I_2) , szavakkal = *A Wahrh. a. s. létezik és a Wahrh. a. s. nem létezik.* Ennek a tételnek az ellentétel értelmében helytelennek kell lenni. Ilyképen (I_1, I_2) halmazt kapnánk, amelynek tagjai per def. helytelenek. *Ámde ez maga helytelen, mert a két tétel ellenmondó, tehát mindkettő nem lehet együtt helytelen.* Ép így folytatva I_3 -mal, ugyanily eredményre jutunk. Megjegyzendő azonban, hogy itt $(I_1, I_2, I_3 \dots)$ egy aggregatum, melynek minden tagjának helytelennek kell lennie, mert nem a halmazról szól az ellentétel, hanem annak tagjairól, elemeiről, sőt igaznak kell lennie minden egyes I_1 alá subsumált tételre nézve is. És miután e halmazokból az összes tagok nem lehetnek helytelenek, az ellentétel hibásnak bizonyult. *Mert legalább az utolsó helytelenséget kijelentő tételnek igaznak kell lenni, holott ez is helytelen.*

Ezzel a bizonyítás láncolata be van fejezve.¹

¹ Tán meglepő első megfontolásra, hogy a Wahrh. a. s. esszencia-bizonyítása deductio ad absurdum, indirekt bizonyítás. De hamar átlátható, hogy más nem is lehet. U. i. tény, hogy a már felhasznált bizonyító tételeknek is (tranzíció, a «tétel» posztulálása stb.) Wahrh. a. s.-oknak kell lenni. Itt tehát az a veszedelem látszik fennforogni, hogy circulus in demonstratione történt. Direkt bizonyításnál így is volna, épe ezért nincs is direkt bizonyítása a Wahrh. a. s.-nek. De nem azért, mert az ember nem talál, hanem mert nincs, «essentiam non habet» per definitionem. Nem szabad összetéveszteni a Wahrh. a. s. létének feltételezését (ami circulus in dem. volna) a Wahrh. a. s. definíciójának, pusztá fogalmának a feltételezésével. U. i. csak az igazság fogalma és nem az érvénye van feltételezve. A Wahrh. a. s. fogalmának elő kell fordulnia: a tranzíció helyessége is Wahrh. a. s., pedig ezen fordul meg minden. Ezt a talán legtöbb zavart okozó homályosságot a következő rendkívül élesen szétartandó disztinkció oldja föl. I. A Wahrh. a. s. létének természetesen nincs «Grundja», «rációja» hisz különben regr. in inf. állana elő. *De azért vannak premisszái!* Mert e

Tán idővel egyszerűbb formát is lehet majd adni e tétel bizonyításának, amelynek fontosságát a filozófia legfontosabb kérdéseire nézve senki sem fogja kétségbe vonni. Hisz ezen fordul meg a világgal szemben való állásfoglalásunk dolga és csakis ez lehet megfelelő bevezetés a legnagyobb problémához, amelynek exakt megoldása a Wahrh. a. s. fogalmának megoldása nélkül nem is volna lehetséges. Mert habár a «logika — matematikai lét» nem azonos a tér és időbeli léttel, a szó köznapi értelmében vett létezéssel, mégis azzal fontos vonatkozásban van, amennyiben a logikai lét archetípusa a valódinak. De ennek fejtegetése tárgyunk körén kívül fekszik.

II. Vajjon a következtetési forma szintén hozzátartozik-e a konklúzió premisszáihoz ?

(Wissenschaftel. II. S. 344.) Von den wahren Sätzen.

Bizonyításunk föltételeképen két szuppozíciót kellett felállítanunk. Az egyik, magától értetődő feltétel az volt, hogy a Wahrh. a. s. léte nincs föltételezve. A másik, hogy a bizonyítás nem tételezi föl az én (a bizonyító) léteemet sem. Ezt a nehézséget még általánosítani kell. A következőkép. Előbb azt mondtuk, hogy e bizonyításhoz a «tétel», a «részt és következményt» és a «tranzíció» fogalmán kívül nincs szükség egyéb fogalmakra. Azonban mégis *szükség van még kettőre. Az egyik az ellenmondás elvének érvénye, a másik, hogy a használt következtetési forma helyes.* Mert ha ez hibás volna, akkor a konklúzió is hibás lesz. A mondottakból látható, hogy e két utóbbi feltételt az előbbiektől, mint «formális elveket» az ontikusoktól el kell különíteni.

kettő nem azonos. U. i. nemcsak az alpból a következményre, hanem a következményből az alapra, *sőt a helytelen következményből, az alap helytelenségére lehet és kell is következtetni!* (És ez ép a ded. ad abs.) B. nyelvéen szólva: a Wahrh. a. s.-nek nincs ugyan Abfolge-ja más igazságokból (ratio sufficiensből), de van Ableitbarkeit-ja premisszákból, amelyek már következményei a Wahrh. a. s.-nek. Így pl. a higany emelkedéséről a hőmérőben következtethetünk a temperatura emelkedésére. Pedig az «Abfolge» az ellenkező.

A kérdés tehát így hangzik: Nem rontja-e le egész bizonyításunkat az a tény, hogy sem az ellenmondás elvét, sem a II. főkérdést (hogy a következtetési figura része-e a premiszszáknak?) nem lehet bizonyítani? Mert tegyük föl, hogy bizonyítanók őket, akkor viszont e bizonyítások is bizonyos forma szerint történnének és így ezen figurákat is kellene demonstrálni. És így in inf. És végül bizonyítani kellene a regressus in inf. hibás voltát. Igazságnak tekintjük u. i. azt, hogy, ha valamely bizonyítás egy másikat követelne per definitionem, és ez egy másikat, e. i. t. in inf. akkor a feltétel helytelen. Minden bizonyítása e tételnek maga is regressus in infinitumba látszik vezetni.

Vegyünk föl tehát egy egyszerű esetet és ezen vizsgáljuk meg, vajjon Bolzano megoldása megfelel-e és mennyiben az igazságnak. U. i. hosszas ingadozás után abban állapodik meg, hogy a következtetési figura igazsága (helyessége) nem tartozik a konklúzió premisszái közé.

$$(a+b)^n = a^n + \binom{n}{1} a^{n-1}b + \binom{n}{2} a^{n-2}b^2 + \dots,$$

tehát

$$(a+b)^{n+1} = a^{n+1} + \binom{n+1}{1} a^n b + \binom{n+1}{2} a^{n-1} b^2 + \dots$$

Feltéve, hogy az n-ről n+1-re való következtetés jogosult!

Ámde ezt nem tudhatjuk. Ha meg bizonyítjuk, akkor újra bizonyítani kell a bizonyítás premisszáit és így in inf. Ezért vontam kétségbe B. azt, hogy a bizonyítási forma része a bizonyításnak. De másrészt elismerte, hogy a figurának helyesnek kell lennie!¹ Hogy lehet ezt az ellentmondást kiküszöbölni? Az I. részben részletesen fejtegettük azt, hogy mik az axiómák tulajdonságai. Bizonyítottuk, hogy a logika axiómái csak két egyszerű fogalmat tartalmazhatnak

¹ Zavart csinál az is, hogy B nem választotta szét élesen: a premiszszák és konklúzió formáját a premisszában és konklúzióban foglalt ontikus tartalomtól. Ez természetesen úgy értendő, hogy megteszi ugyan-e disztinkciót, de nem ragaszkodik hozzá az okoskodásban és így a zavar csak nő.

a copulán kívül. (Összesen 3 fogalmat.) És mivel tétel három egyszerű fogalomnál kevesebből nem állhat, tehát az sem lehet, hogy a bizonyítás regressus in inf.-ba merüljön. (Ez a regr. in inf. helytelenségének bizonyítása.) *Meg kell állnia, ha elért a háromtagú tételekhez.* És így kétségtelen egyszersmind, hogy a «Schlussfigur» helyessége nagyon is alkatrésze a premiszáknak, vagyis ép ez a premissza. Egy ilyen «korrigált» figura így alakul:

$$\begin{array}{l} \text{Ha I. } M \supset P \text{ és} \\ \text{II. } S \supset M \text{ és III. ha jogosult a klasszikus } e \\ \text{subsumptiója, akkor} \\ \hline S \supset P \text{ (Barbara-forma).} \end{array}$$

U. i. e subsumptió æquivalens e tétellel: A résznek (M -nek) része (S) = része az egésznek (P -nek). I-ben u. i. M a P részének nyilvánítatik, II-ben ugyanez történik S -szel M -re vonatkozólag, tehát a P részének M -nek is van része: az S . És ugyanígy átmenve a konkluzióban S része lesz az M -ek egészének P -nek is.

Világosabb alakban $S \supset M$, $M \supset P$, $S \supset P$; vagy a folytonosságot is érzékeltetve $S \supset M \supset P$. — Az S nem más, mint a P egész osztályai egyikének egyik alosztálya. () = része.

Ez az egyszerű, világos analízis nagyon fontos lesz azonban, mihelyt következményét megfontoljuk. Nem áll meg u. i. B. megállapítása, hogy a figura nem része a premiszáknak annyiban, amennyiben az a meglepő dolog derül ki, hogy a fentebb előadott Barbarában I—II. és III. nem külön tételek, hanem analitikusan æquivalens I—II. a III.-mal. Ez kiderül, ha az aristotelesi forma helyett a módosított alakot vesszük: $S \supset M \supset P$. (= Kijelentés.) U. i. e subsumptió analitikusan æquivalens ezzel: «Az $S \supset M \supset P$ subsumptio jogosult». Egész dolgozatunk legfontosabb igazsága jut itt fontos új alkalmazáshoz: *hogy minden tétel önmagáról jogosultnak, helyesnek kijelenthető.* (Az ellenmondók is, ha ellenmondóknak vannak kijelentve: pl. Igaz az, hogy « A igaz és hamis» ellenmondás.) Vagyis minden igaz tételről ki lehet jelenteni, hogy igaz, a helytelentről, hogy helytelen. Ezzel új «tartalom»

nem lép a tételbe; csupán egy új fogalom szerepel: az «igaz az, hogy», vagy «helytelen az, hogy» fogalma. De ezzel a tétel ontikus tartalma nem bővül. Pl. $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, transzformálva: «Igaz az, hogy $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ ». Magának e fontos modifikációnak elemzését máskorra hagyjuk. A B.-féle antinómia így szól: 1. A következtetési formának helyesnek kell lenni, hogy a konklúzió helyes premisszákból helyes legyen. 2. E forma ennek ellenére sem egy a premisszák közt.¹ A megoldás ez: E forma helyes kell hogy legyen, de nem kell, hogy egyike legyen a helyes premisszáknak, sőt nem is lehet ez, mert *analitikusan æquivalens az összes premisszákkal*.

A kérdés első pillanatra ezzel nem látszik még megoldottnak, mert hisz ha nem is *egy* premissza e forma, de azért kell, hogy helyes legyen! És mi garancia van erre, még ha mindaz megáll is, amit mondtunk? A biztosítékot csakis a dedukció egy új, a fentiekkel kongruens elmélete adhatja meg, amely maga is nagyon összetett dolog. Azonban ép az a fontos, hogy a Wahrh. a. s. esszenciabizonyításához nem is kell a dedukciónak semmiféle elmélete, mert a $I_1, I_2, I_3 \dots$ halmazok első tagjának szükségképeniségét pusztán a suprafundációból és tranzicióból kimutattuk, amelyek nem következtetési formák, hanem ezek vezető elvei.² Csupán érzékeltetés kedvéért meg kell jegyezni, hogy átmenés (tranzíció) és következtetési forma nem úgy vannak egymás mellé rendelve, mint pl. a reális számok és a vonal pontjai. Szám is más, pont is más. De tranzíció és következtetés nem különböző dolog, a következtetés nem «alkalmazása» a tranzíciónak, hanem analitikusan æquivalens modifikációja a tranzíciónak

¹ Pszichologisztikus félreértések elkerülése kedvéért megjegyezzük, hogy egy igazságnak más «föltételei», mint a premisszák nem lehetnek. Mint ismeretnek vannak «Erkenntnisgrund»-jai, de mint igazság nem befolyásolódik ezektől.

² Hogy a következtetésnek mi az «esszenciája», arról való nézeteimet «Dolgozatok a magyar filozófia köréből» c. Alexander Bernát tanár úr tanítványai által kiadott Emlékkönyvben a Logikáról címmel vázoltam.

a szó már kifejtett értelmében (= az «igaz» és «helytelen» fogalmak betolása által).

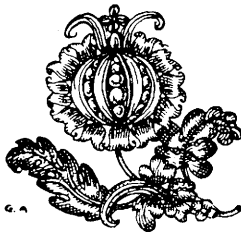
Hátra volna még az utolsó feltétel tárgyalása. Szükséges-e, premissza-e a Wahrh. a. s. bizonyításánál az én létem (a bizonyítóé)? Tán elég lesz egyszerűen rámutatnom, hogy a bizonyító léte nem premisszája az igazságnak, csupán csak az ismeretnek. Ismerés appercepció nélkül nincs, de igazság van, természetesen nem existenter, hanem essentialiter.¹ Ahogy B. találóan megjegyzi, ép úgy szükséges az is, hogy legyen kréta és tábla, amin dolgozhatson. De ezek csak a megismerés okai: Erkenntnisgründe, de nem rationes sufficientes.

Kitűzött feladatunkat relativ befejezésre juttattuk. Talán nem egészen sikerült megfelelni annak a várához, amely B. idevágó nézeteinek lehető sorrendszerű ismertetését várta. Az ok B.-ban rejlik! 1. ok. Egy tárgyba tartozó nézetei nagyon is elszórva, sokfelé, mintegy egész művében

¹ E feloldások evidenciájának lehető teljes biztosítása céljából szükség van arra, hogy a «léte» és «esszencia» fogalmak különbsége világosan álljon előttünk. Az Athenæum 1915. júniusi számában «Az észrevezés fenomenológiája» c. tanulmányban e fogalom szükséges elemei együtt vannak. *Esszencia* azonos ezzel a kifejezéssel: *Oly tárgyias képzet, amelyben a tisztán fogalmi rész szemlélettel van kitöltve adequat módon.* Valamely tárgy fogalma olyan képzet, amelyből a tárgy tulajdonságai levezethetők és így e tulajdonságok képzetei nem részei a fogalomnak, hanem derivatumjai. *Az észrevezés pedig végtelen képzet (a tárgy minden tulajdonságának szintetikus képzete).* De vajjon e definíció kiállhat-e minden vihart? Mi lesz akkor, ha a fogalom is végtelen számú részből áll? (Ilyenek felvételének semmi akadálya; noha mi emberek nem alkothatunk ilyeneket, de megadhatjuk képzésük törvényeit. Pl. a $\sqrt{2}$ összes racionális törtrészei képzeteinek halmaza.) Akkor az észrevezés magasabb fokú végtelen képzet kell, hogy legyen! Megjegyzendő, hogy nem minden fogalomnak van észrevezési esszenciája. E fogalomnak: «tranzíció», vagy $\exists f(x) = y$. nincs «észrevezése», habár azért van ú. n. fundált szemlélete (t. i. észrevezésekben fundált). — A «léte» ettől nagyon különbözik. «A» tárgy képzete legyen α . «A» tárgy léte A tárgy tulajdonsága; a fogalom esszenciája maga az α fogalom. (T. i. lehámozva belőle minden lélektanit, azt ami megelés rajta és benne.) És mégis nagy közük van egymáshoz! *Az esszencia minden esetben garanciája a létnek!* Ennek megfelejtése ép a logika végső kérdése: Miként vonatkozik (teljesen általánosan fogalmazandó) képzet a tárgyra.

széthintve, sokszor jegyzet-formában mások nézeteinek bírálatánál találhatók és így ő maga sem egy öntéssel formálta gondolatait. 2. ok. Végtelen becsületessége. A nemkészet, a nemevidenset soha nem igyekszik késznek, evidensnek föltüntetni, hanem ő maga igyekszik a legkézzelfoghatóbb módon sokszor az unalmasságig menő ismétléssel rávezetni, hol a nehézség, melyik az a pont, ameddig ő exakte vitte a megoldást, mi van hátra még. Vannak művének részei (Von den wahren Sätzen S. 327—390), amelyek pedagógiai képzőerő, gondolatösztönző tehetség szempontjából egyedül állók a filozófia irodalmában.

És ha nem egészen elhibázott volt e szerény kis kísérlet ily nagy, az *egész* filozófia, tehát minden tudás és tudomány sorsáról döntő kérdések tisztázására, az nagyrészt az ő érdeme. Az övé, aki nemcsak egyike volt az emberiség legnagyobb logikusainak, hanem nagy pedagógusnak is mutatkozik műveiben. És már csak azért is kár, hogy annyira leszorult az emberi érdeklődés nagy országútjáról. De csakis kárára az emberiségnek! Gondolatai, mint tételes igazságok (Kant értelmében vett dogmák és mathemák) lassanként átszivárognak a logikusok és matematikusok tudatába, de csak óriási ösztönző és továbbfejlesztő erejük részbeni elvesztése árán, mert az ily ösztönzést csak a nagy egyéniségnek kimondhatatlan személyes varázsa adhatja meg.



SZÍNÉRZETEINK RENDEZETTSÉGE.¹

Irta: RÉVÉSZ EMIL.

A tudomány egyik feladata, úgy a külső világ, mint lelki életünk tárgyait bizonyos elvek alapján rendszerbe hozni. A tudomány nem jut problémáihoz, mielőtt ezen rendszert a tudomány elsődleges, korai állapotában külsőleges kritériumok szerint, a későbbi fejlődés során pedig mélyebb, a dolgok belső összetartozása alapján meg nem alkotja. Ezen szempont úgy a természettudományok, mint a szellemi tudományok történetében minduntalan igazolást nyer. Eleinte azt látjuk, hogy a rendelkezésünkre álló tapasztalati anyag oly irányú elrendezésével, csoportosításával foglalkoznak, mint akár egy folklorisztikus gyűjtésnél, külsőleg megnyilatkozó megegyezéseket és különbözőségeket vesznek fel a rendezés alapjául, ezáltal a nagy halmazban bizonyos áttekintést nyernek, mely módszertani és praktikus előnyén kívül a szóban forgó területnél az első eligazodást lehetővé teszi. A rendezésnek második fázisa csak a tárgyak belső strukturájának felderítése után következhetik, midőn belső kapcsolatok, összefüggések, megegyezések és ezen ismeretek alapján felépülő elméletek határozzák meg a csoportosítást. Ekkor válik a tapasztalati anyag tudományos anyaggá. Erre kitűnő például szolgálnak elsősorban a természettudományok, főképp a botanika, zoologia, stb. A lélektan anyagánál hasonlóképp történik a tudományos rendezés. Az első eligazító csoportosítást, melynek még nincs meg a rendszer jellege, mely a pszichikai jelenségek nagy számát mutatja be s mely főleg a különbségek felismerésén és a nyelvben kialakult fogalmak mint e különbségek kifejezőinek tudományos elismerésén alapszik, követi az anyag tudományos rendezése, kevesebb,

¹ A budapesti kir. tudományegyetem pszichológiai szemináriumában készült dolgozat.

de jól megalapozott kategóriák felállításával és ezeken belüli osztályozással.

Ezen munkával egyidejűleg fellép, egyrészt szűk határolt területhez tartozó evidensen összetartozó lelki élmények rendezése kérdésének szükségessége, másrészt azon esetek vizsgálata, melyeknél a rendezésnek nincsen célja, minthogy a rend már eleve meg van adva. Ez utóbbi esettel kívánunk itt foglalkozni, meg akarjuk vizsgálni, hogy lehet-e e rendezettségnek alapelvét feltalálni, mely minket oly területeken irányíthat, hol e rendezettséggel nem találkozunk, hanem ezt nekünk kell elvégezni, és oly esetekben, a hol az elemek szövevényes volta miatt a lappangó rendezettséget csak egy elv szemmeltartása mellett tudjuk felfedni.

I. Tapasztalatunkban nem fordul elő az az eset, hogy egy érzékterület összes érzeteit egyidejűleg vagy igen rövid időközökben egymásután megfigyelésünk tárgyává tehesük. Így például nem fordul elő, hogy a hangsor tagjait a legmélyebb hangtól a legmagasabbig érzékelhessük, kivéve, ha mesterséges úton, készülékek segítségével idézzük elő az összes hangérzeteket. Ha tehát egy érzékterület összes érzeteit rendes körülmények mellett nem észlelhetjük, annál kevésbé lehetséges, hogy egy érzékterület összes érzeteinek valami szempont szerinti elrendezésével találkozhatnánk; csupán az az eset állhat elő, hogy egy érzetkontinuum egy részével ismerkedünk meg. Ilyen eset például az, ha a szél zúgásában a kontinuált hangsor egy kis részére ismerünk rá, amennyiben két-három, sőt néha több oktáván át terjedő kontinuált hangsort hallunk, ami természetesen még mindig csak kis részét teszi a hangérzetek összességének. — A hőérzeteknek egy irányban változó fokozatai alig tapasztalhatók és akkor is csak igen kis határon belül, mert nem fordul elő természetes körülmények között az, hogy mi az igen melegtől a leghidegebbig terjedő összes érzetkülönbségeket egymásután átéljük. — A tapasztalatban az érzeteknek legnagyobb terjedelmű rendjével a színqualitásoknál találkozunk, nevezetesen a nap színképének szemlélete alkalmával. De azért ez is hiányos sor, mert egyrészt hiányzanak belőle az ú. n.

ultraspektrális színek, mint a bíbor, azaz általában a kék és piros nuanceai; másrészt a spektrum tagjai oly közel fekszenek egymáshoz, hogy az összes tagokat a megkülönböztetési érzékenység korlátolt volta miatt nem vehetjük izoláltan észre. Tehát ebben az aránylag legjobb esetben is csak korlátolt számú kvalitásból álló érzetsort észlelünk. Mindannak daczára, hogy a különböző érzetek igen elszórtan, nagyon határoltan és hiányosan jelentkeznek tapasztalatlunkban, több érzetterületnél evidensen átéljük, hogy az érzetek bizonyos természetes rendszerbe foglalhatók, tekintet nélkül arra, hogy ezen rendszer a maga egészében kifejezésre jutott-e konkrétan vagy nem, és tekintet nélkül arra, hogy az egyes tagok előidézésének fizikai feltételeit ismerjük-e vagy sem. Ez az élmény tehát közvetlenül adódik, mert ezen élmény fellépéséhez még arra sem volt szükségünk, hogy egy érzékterület összes tagjait — ha különböző időben is — átéltük légyen. Elegendő, hogy bizonyos számú és jellegű tagot ismerjünk és a néhány tagnak egységes szemléletéből, — történjék ez akár közvetlen szemlélet, akár emléképek felidézése és azok összehasonlítása által — és egymásra való vonatkozásából határozottsággal következtetünk arra, hogy a közvetlenül nem észlelt, vagy az emlékezés által nem reprodukálható tagok egyrészt, és a nem realizálható, de elgondolható tagok másrészt, egy értelmes, mindenki által elfogadandó rendszerbe foglalhatók.

Ezen élménnyel egyszersmind túlmegyünk a valóban látottak, hallottak, általában az érzékelték területén, mert nemcsak az egyáltalán érzékelhető tagokat foglaljuk rendszerbe, hanem az érzékelhetőség határán túl levőket is.

Fenomenológiai megismerésünk ezen gondolati kiterjesztése legjobban mutatkozik az érzetintenzitási sornál. Időben egymásután hallott különböző intenzitású hangoknál az apperpció első aktusa egymástól való megkülönböztetésből áll, egy következő fázis, midőn a hangokat bizonyos kategóriákba osztályozzuk, amidőn ugyanis a hangokat abszolút benyomásuk alapján igen erős, erős és gyöngye hangok osztályába sorozzuk. De a csoportok felismerése nélkül is képe-

sek vagyunk arra, hogy minden tetszőleges három intenzitási fokot bizonyos sorrendbe helyezzünk és a tapasztalatok sűrítése nélkül is belátjuk, hogy úgy az érzékelhetőség határán belül levő, valamint az azon túl fekvő és csak elgondolható hangintenzitások oly rendet alkotnak, oly sort képeznek, melynek vázát, de egyszersmind lényegét az említett három intenzitási fok elrendezése felmutatja.

Érzékeink úgy vannak berendezve, hogy csak bizonyos határon belül levő, nevezetesen az alsó és felső határ közötti ingerek válhatnak ki érzetet. Ez fiziológiai okokra vezetendő vissza és ez magyarázza meg egyszersmind azon individuális különbségeket, melyek egyrészt nagyfokú, másrészt normálisan aluli érzékenységben jelentkeznek. Ha tehát gyakorlatilag az érzetek intenzitása nem is fokozható egy bizonyos határon túl, nincsen semmi elvi akadály, hogy a fokozódást elgondoljuk. Ezen elméleti kiterjesztés alapján fel kell tennünk, hogy vannak intenzitások úgy az alsó, mint a felső határon túl, amelyek egyenletesen csökkennek, illetőleg egyenletesen emelkednek. Innen ered az a felfogás, hogy mi úgy a hangintenzitás skáláját, de általában bármely intenzitási sort egyirányban változónak és egyszersmind elméletileg végtelennek tartjuk. Míg a valóságban, a tapasztalatban a fényérzet intenzitása elérheti a maximumot, a gondolatban fokozható s a végtelenségig terjed. Az intenzitásoknak ez a gondolatban való fokozása nem történhetik máskép mint az érzékelhetőség határán belül levőké s így a fokozás irányának változására nincs semmi alap.

De nem csak az intenzitásnál, hanem az érzetek más egyéb tulajdonságánál is azt tapasztaljuk, hogy az elszórtan jelentkező tagok egy bizonyos rendbe tartoznak és bizonyos szempontból egységes sort alkothatnak, amely sorban minden egyes tagnak megvan a maga egyéni helye. A tagok ezen helye annyira meg van határozva, hogy bármely tagból is induljon ki a soralkotás, a sornak jellege nem változik. Pld. a színqualitások sora (piros-sárga-zöld-kék-piros) nem változik akár a sort pirosból, vagy egyéb elemi vagy összetett színből kiindulva alkossuk is meg.

Tehát az a tény, hogy az érzetek nagyobb része minden esetben mint egy mindenkire egyaránt érvényes sor tagjai lépnek fel, legjobb igazolását nyeri azon körülményben, hogy egy érzékterület bármely tagja, mely izoláltan lép fel tudatunkban, rendszerint már mint egy érzetsor tagja szerepel, tehát viszonyba lép a többi tagokkal, melyekkel a sort alkotja. Ez magyarázza, hogy mihelyt egy érzetsor néhány tagját érzékeljük, ezzel egyidejűleg őket el is rendezzük. Ez az élményünk — mely mint említettük — egy a szemléletből kibontakozó törvényszerűség, az *érzéki felfogásnak egyik lényeg-törvénye*.

Eddig kimutattuk azt, hogy az érzetintenzitásoknál ez a rendezettség közvetlenül nyilvánul meg. Ez a tétel az érzetintenzitásokra egész általánosságban és feltétlenül érvényes. Az érzetsoroknak ezen eleve megállapított elrendeződését, vagyis közvetlenül adott szempont szerinti alakulását *természetes sornak* fogjuk nevezni, ellentétben azon sorokkal, melyeket tetszésünk szerint választott szempont szerint alakítunk.

Ezen kérdés eldöntése nem ütközött nehézségbe, de már nagyobb elmélyedést kíván, ha kiterjeszkedünk az érzetek egyéb elementáris tulajdonságaira.

Kezdjük a vizsgálatot a hangérzetek területén.

Révész Géza «Zur Grundlegung der Tonpsychologie.» c. művében kifejti, hogy a hangoknak két elemi tulajdonsága van: u. m. a hangmagasság (Höhe) és kvalitás. Ha ugyanis a hangsort fenomenológiailag vizsgáljuk, akkor két dolog tűnik fel, még pedig először az, hogy van egy állandó egyirányú változás, amelyet eddig is magasságnak neveztek, de ezenkívül a hangoknak egy bizonyos ismétlődését is észleljük, nevezetesen azt vesszük észre, hogy az oktávhangok egymáshoz hasonlítanak, azaz bizonyos tulajdonsága a hangoknak oktávánként ismétlődik. A hangoknak ezen oktávánként visszatérő tulajdonságát a hang kvalitásának nevezzük. Eszerint a hangérzetek kontinuumuma két sort mutat, u. m. magassági és kvalitássort. E két sor önállóságára az mutat, hogy a magassági sort a kvalitástól izoláltan elő lehet

állítani pl. zörejekből.¹ Miután a magassági tulajdonság alapján előálló sor hasonlít az intenzitási sorhoz, amennyiben mindkét esetben egy egyirányú változásról van szó, a természetes sor alakulása is az intenzitási sor alakulásához hasonlóan fog történni. Ha tehát három különböző hangot halunk, akkor ezen hangok rendezése csakis oly módon történhetik, hogy a sor két szélső tagja a legmélyebb és legmagasabbnak ítélt hang lesz, míg a harmadik közbül helyezkedik el. Nem fordulhat tehát elő az, hogy úgy rendezzük sorba e három hangot, hogy a legmélyebb után a legmagasabbat és ez után a középmagasságu hangot helyezzük.

A Révész-féle értelemben vett hangmagasság rendszerint a hangok másik alaptulajdonságával, a kvalitással együtt lép fel és az ezekből keletkező sort nevezhetjük zenei hangsornak. A zenei hangsor tagjaira nézve is mindaz áll, amit a természetes sor alakulásáról eddig mondottunk, mert a zenei hangsornál a magasság dominál.

Ha azonban a kvalitást abtraháljuk a magasságtól, tehát tiszta kvalitássort állítunk elő, akkor mindez csak elméletileg érvényes, amint azt Révész idézett munkájában kimutatta.² Bizonyos okokból a hangqualitásokból alakuló természetes sor tárgyalását későbbre halasztjuk, egyelőre csak azon sorokat tárgyaljuk, melyeknek alakulása vagy alakítása hasonló.

Az intenzitási és magassági soron kívül még a világossági sor tartozik ide, mely a tiszta feketétől a szürke nüanszokon

¹ Ez esetben egy állandó vagy határozatlan kvalitás változó magasságban jelent meg. Ez a tiszta magassági sor. Tiszta kvalitás-sor akkor állhatna elő, ha képesek volnánk ugyanazon magasságban az oktáva összes hangqualitásait előállítani, ez azonban empirikusan lehetetlen, viszont nem állja útját annak, hogy elméletileg ne konstruáljuk meg ezen tiszta kvalitássort. Egyébiránt Révész az idézett munka további részében kimutatja, hogy ez az elméleti feltevés bizonyos határon belül a hangvegyítés jelenségénél észlelhető. L. i. m. 63. l. és Liebermann Pállal együtt közölt Über binaurale Tonmischung c. dolgozatot Nachrichten der Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1912.

² Géza Révész: Zur Grundlegung der Tonpsychologie. Leipzig 1913. 139. l.

keresztül a tiszta fehérig terjed. Ezen érzetsornál is bármely három vagy több nüansz csak egy határozott sorba rendezhető.

A kik a fekete-fehér sort intenzitási sornak fogják fel, mint Helmholtz,¹ Kries² stb., azok részére ez nem kérdéses, mert természetes, hogy oly módon rendezhetők látási érzeink színtelen tagjai, mint bármely érzetek intenzitásai; azonban azok, kik ezt a sort kvalitási sornak tartják, mint Hering³, Hillebrand⁴, G. E. Müller⁵, azok részére a jelenség problémát rejt magában. — Mi is kvalitássornak fogjuk fel a világossági sort. E sorban egyenletesen változó fekete-fehér kvalitások lépnek fel és sorba rendezésük ép oly közvetlenül történik, mint akár az intenzitások, akár pedig a hangmagasságok. A világossági sor különböző tagjai aszerint rendeződnek el, amint azok vagy a fehérhez, vagy a feketéhez állanak közelebb. A különbség e sorok között abban jut legjobban kifejezésre, hogy míg a világossági sor a fehérben, illetőleg a feketében éri el a maximumot, addig az intenzitási és hangmagassági sor a végtelenig halad.

Az eddigiekben kimutattuk, hogy bizonyos érzettulajdonságoknak természetes sorba való elrendezésére azonos elv érvényes az intenzitási, a hangmagassági és a világossági sornál. Ha azonban az érzetek egyéb tulajdonságait vesszük tekintetbe, akkor bizonyos nehézségek állanak elő, mert a természetes sor nem mindig jelentkezik oly közvetlenül, mint az eddigieknél, úgy hogy kísérleti vizsgálatok és elméleti fejtegetések nélkül e kérdés meg nem oldható.

Vegyük közelebbi vizsgálat alá a színqualitásokat. Szín-

¹ *H. Helmholtz*: Physiologische Optik. 2. kiadás. 321. l.

² *J. v. Kries*: Die Gesichtsempfindungen und ihre Analyse 1882. 37. s. köv. l.; felfogását később lényegesen megváltoztatja, lásd Nagels Handbuch der Physiol. d. Menschen 3. köt. 131. l.

³ *E. Hering*: Zur Lehre vom Lichtsinne. Wien 1881. 54. és 56. lap.

⁴ *F. Hillebrand*: Über die spezifische Helligkeit der Farben. Sitzungsberichte der Kais. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1889.

⁵ *G. E. Müller*: Psychophysik der Gesichtsempfindungen. Zeitschr. f. Psychologie 10 kötet 25. s. köv. l.

qualitások alatt az alapszíneken kívül bármely két szín vegyítése által előállítható qualitások összességét értjük. Ha a színqualitások egészét nézzük, tehát kiindulva a spektrális pirostól, sárgán, zöldön, kéken át a violettig haladunk, de itt meg nem állva, hanem folytatva utunkat a spektrumban már fel nem található, de a kék és piros vegyítéséből előálló kékes-pirosas nűánszokon, az u. n. bibor színeken keresztül, akkor azt észleljük, hogy állandóan változó színqualitásokon áthaladva, ismét a kiinduló ponthoz, a piroshoz érünk.

Ime már ebben a tényben is lényeges különbség mutatkozik az eddig tárgyalt érzetsorok és a színqualitások soraközött. Míg ott egy állandó mindig egyenes irányú haladást észlelhettünk, addig itt egy *visszatérő* sorral találkozunk. Ha azonban a színqualitás-sort nem egészében, hanem részekre bontva vizsgáljuk, úgy az eddigiekkel teljesen megegyező viselkedést találunk. Bontsuk fel a színqualitás-sort a négy alapszín szerint piros-sárga, sárga-zöld, zöld-kék és kék-piros sorra. Ha a piros és sárga közé eső nűánszokból veszünk három vagy több tagot, úgy a világossági stb. soroknál talált elvek szerint alakul a sor, még pedig aszerint, amint az adott qualitások a piroshoz vagy a sárgához állanak közelebb. Kézen fekvő dolog, hogy a rendezés itt a *hasonlóság* alapján történik. A rendezendő tagokat hasonlóságuk szerint fogjuk csoportosítani. Az így előálló sort azután *hasonlóságisornak* nevezhetjük. Ugyanez az eset áll elő akkor is, ha a sárga és zöld közötti nűánszokról van szó, vagy a zöld és kék közöttiekről. De még egy lépéssel tovább is mehetünk és azt mondhatjuk, hogy a természetes sor alakítása akkor sem okoz nagyobb nehézséget, ha nem két határszín¹ nűánszairól van szó, hanem ha a határszín után közvetlenül következő színqualitások egy része is szerepel ehrendezendő tagokul. Pl. ha piros, narancssárga és sárgászöld qualitásokból kell sort rendezni. Ilyen esetekben is közvetlenül történik a természetes

¹ Aubert szerint Principialfarben, Mach szerint Grundfarben, Hering szerint Urfarben.

sorba való rendezés, mert a hasonlóság a színek között még elég biztos támaszt nyújt.

A színqualitások eddig tárgyalt eseteiben a természetes sor rendeződésének alapját a tagok hasonlóságával magyaráztuk, kérdés, vajjon az intenzitási, hangmagassági és világossági sorok alakulása ugyancsak a hasonlóság felismerésén alapszik-e?

Két főszín közötti nüánszok összehasonlításakor igen határozott hasonlósági élményünk van. Ugyanezt nem mondhatjuk sem az intenzitásoknál, sem pedig a hangmagasságoknál, mert itt nem éljük át a hasonlóságot oly határozottan, oly kétségtelenül, mint a színqualitásoknál.

Mint hogy az egymás után következő tagok az eddig említett sorokban fokozatosan egy irányban haladnak, és soha se mutatnak se forduló pontot, se diskontinuitás nem észlelhető, azért joggal beszélhetünk a szomszédos tagok hasonlóságáról. Tehát pl. egy 200 rezgésszámú megfelelő hangérzet bizonyos szempontból hasonlít egy 205 rezgésszámú megfelelőjéhez és ezen alapon mondhatjuk, hogy ezen hangérzetek között nagyobb a hasonlóság, mint egy 200-as és egy 230 rezgésszámú megfelelő hangérzet között. Minél közelebb álló tagokról van tehát szó, annál határozottabb lesz a hasonlósági élményünk. Hogy az intenzitási fokok között hasonlóságot észlelünk-e, az ugyan kétséges, de a legtöbb kísérleti személy bevallása arra mutat, hogy intenzitáskülönbségeknél is hasonlóság alapján ítélnék. Már sokkal határozottabb hasonlósági élményünk van a fekete-fehér sor tagjainál, de itt is csak akkor, amikor egymáshoz nem igen távol eső tagokat hasonlítunk össze. Hogy a fehér, középszürkés és a fekete között van-e hasonlóság, az vitatható, de hogy a közbül eső szürkés rendezése a hasonlóság alapján történik, az nem szenved kétséget.

Az eddigiek szerint a színqualitási sor egyes részleteit, amennyiben ugyanis azok bármely két főszín közé tartozó színqualitásokat foglalnak magukba, továbbá a világossági, intenzitási és végül a hangmagassági sor alakítását az egyes tagok között észlelhető hasonlóságra vezettük vissza. Nézzük most

még a hangoknak azon alaptulajdonságát, melyet *vokalitás*-nak neveznek s melyek szintén kontinuált sort alkotnak.

A vokalitás kérdésével legbehatóbban Helmholtz,¹ Hermann,² Köhler³ és legutóbb Jaensch⁴ és Liebermann⁵ foglalkoztak.

A hangok vokalitása alatt a hangsor (bizonyos területén belül levő) hangjainak vokális jellegét értjük. Köhler szerint c^1 a tiszta *u* magánhangzó jellegével bír, míg c^2 *ó*-val, c^3 *á*-val, c^4 *é*-vel és c^5 *i*-vel. c^1 és c^2 között fekszenek az *u* és *o* magánhangzó vegyületei, miként piros és sárga között az orange; c^2 és c^3 között az *o* és *a* vegyületei s így tovább.

A hangok ezen vokális tulajdonságaival is ugyanolyan helyzetben vagyunk a sorrendezés szempontjából, mint a hogy fentebb a színqualitásoknál fejtegettük. Nevezetesen itt sem lehet tetszés szerinti tagokból oly közvetlenül sort rendezni, mint ahogy a színeknél. De úgy amint a színeknél két főszín között a hasonlóság alapján rendeződik a természetes sor, úgy a vokálisoknál is kimutatható az, hogy két egymás után következő két vokális között ugyanezen elv alapján alakul a sor. Itt is pl. az *u* és *o* közé esnek az összes *uo* és *ou* színezetű hangok, az *o* és *á* közé az összes *óá* és *áo* színezetűek és így tovább. De már abban az esetben, ha csupán a tiszta vokálisokat akarjuk sorrendbe hozni, ugyanolyan nehézségekkel találkozunk, mint a főszínekből való sorrendezésnél.

Még inkább fokozódnak a nehézségek, ha a Révész-féle értelemben vett hangqualitássorokat akarjuk elemezni. Egy

¹ H. Helmholtz: Lehre von den Tonempfindungen. 5. kiad. 1896. 168. s köv. l.

² L. Hermann: Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie 47., 53. és 91. kötet.

³ W. Köhler: Akustische Untersuchungen. Zeitschr. für Psychologie 58. kötet. 59. s köv. l.

⁴ E. R. Jaensch: Die Natur der menschlichen Sprachlaute. Zeitschr. f. Sinnesphysiologie 47. köt.

⁵ P. v. Liebermann: Über das Wesen des Vokalklanges. Biolog. Centralblatt. 32. kötet.

igen szűk határon belül ugyanis lehet a kvalitások hasonlóságáról értelmesen beszélni, miként azt Révész fentebb említett munkájában kimutatta, de ez oly kis terület, (4—8 rezgéskülönbség) hogy a természetes sor alakulása szempontjából alig jöhet számításba.¹ A hangqualitássor magyarázatának egyik legnagyobb nehézsége abban rejlik, hogy fenomenológiailag tiszta qualitássor nem létezik.² Ha qualitássorról beszélünk, csak az oktáv hangsor azon qualitású hangjait értjük, amelyek a hangmagassággal együtt a zenei hangsort alkotják. Feltehetjük tehát először azt a kérdést, vajjon a zenei hangok rendje hasonlóságon alapszik-e? A feleletet megadta rá Révész idézett művében.

Az eddigiekből ugyanis azt láttuk, hogy rendszerint minél közelebb esnek egymáshoz a rendezendő érzettagok, annál nagyobb közöttük a hasonlóság. A hangmagassági sorban valóban a különbség az egymásután következő tagok és a kiindulási pontúl szolgáló hangmagasság között mindig nagyobb lesz, viszont a zenei (realis) hangsorban ez az eset nem áll fenn; nevezetesen a hasonlóság gyorsan csökken, végre teljesen megszűnik, majd azután egy bizonyos távolság átfutása után ismét feltűnik, sőt bizonyos tekintetben identitás lép fel és ez az oktáva. Révész kimutatta, hogy a zenei qualitások egy oktávan belül teljesek, vagyis nincs olyan hangqualitás, a melyik ne fordulna elő egy oktáva területén, úgy hogy minden oktávában ugyanazok a qualitások ismétlődnek, csak más magasságban jelennek meg, ami az oktávák közötti különbséget magyarázza. c^1 és c^2 qualitásukban megegyeznek, innen azonos nevek, míg magasságukban különböznek. Ebből következik az, hogy a zenei qualitásokban a legmesszebb fekvő tagok a leghasonlóbbak (oktáva). De a hasonlóság foka a zenei qualitássor többi tagjaira nézve is egészen másként alakul, a legfeltűnőbb az a jelenség, hogy két közeli tag, (a zenei hangsorban szomszédos

¹ L. 4. s. köv. l.

² Révész Géza : Az érzetsorok fenomenológiai és genetikai vizsgálata. Atheneum 1912. 152. s. köv. l.

tag) amely más érzetsorban nagyfokú hasonlóságot mutat, a zenei hangsorban a legkevésbé hasonlóak pl. a sekund. Ezekből egészen világosan kitűnik, hogy a zenei hangsor nem lehet hasonlósági sor, hanem arra más magyarázatot kellett keresni.

Kimutattuk azokat a nehézségeket, amelyek a hang-qualitás, vokalitás és szinqualitásokból alakuló természetes sorok magyarázatánál felmerülhetnek. Miután a tiszta hangqualitásos vizsgálata empirikusan lehetetlen, a vokálok sorának előállítására nagy nehézségbe ütköznek, azért a kérdés megoldását először a szinqualitásokból alakuló sorok vizsgálatával kíséreltük meg.

Az eddigi fejtegetéseink után a következő kérdések állottak elő:

1. *Vajjon a szinqualitások még akkor is következetesen egy határozott és pedig a természetes sornak megfelelő rendbe helyeződnek, ha egymás között hasonlóság nem észlelhető, mint azt az alapszínéknél tapasztaljuk. Tehát megvizsgálandó, hogy egy olyan érzetrendszer tagjai, melyek nem haladnak egyenes irányban, mint az intenzitási, hangmagassági és világossági sorok tagjai, hanem melyek irányukat változtatják, még akkor is egy természetes sorba rendeződnek-e, ha az egyes tagok oly távol esnek egymástól, hogy közöttük hasonlóság nincs.*

2. *Hogyan történik ez az elrendezés és mi ezen csoportosítás lélektani magyarázata.*

3. *Kiterjesztendő ezen vizsgálat a színképzetekre.*

II. A kísérleteknél szereplő személyek három csoportba osztandók. Az első csoportba elemi népiskolába járó gyermekek, a másodikba iparostanonciskolai tanulók, a harmadikba végül oly felnőtt egyének tartoznak, kik képzettségök és hivatásuknál fogva (tanárok, tanítók és bölcsészethallgatók) az önmegfigyelésben jártassággal bírnak.

A gyermekek túlnyomólag 6—8, az iparostanoncok 14—18 évesek voltak. A kísérleteket mindenkor délelőtt a tanteremben végeztem. Az összes kísérleteket magam vezettem.

Mindig csak egy növendék vett részt a munkában, az aznapra kiszemelt többi gyermeket tanulótársaitól elkülönítve egyéb iskolai munkával foglalkoztattam. Egy-egy kísérlet csak rövid időt vett igénybe, 1—2 percet.

A kísérletekhez négyzet alakú kartonlapokat használtam, mert ez kínálkozott a legalkalmasabb, a gyermek figyelmét el nem terelő formának. Ami a négyzetlapok színeit illeti, arra törekedtem, hogy lehetőleg egyenlő *világosságú tiszta alapszínekkel* kísérletezhessenem. Azon színes papírok, melyek optikai kísérletek céljaira készülnek, ezen kísérleteknél nem voltak használhatók, mert az említett követelményeknek egyáltalában nem feleltek meg. Azért magam állítottam elő festés útján a legnagyobb gondossággal, amelyeket a kísérletek egész folyamán használtam.

Hogy a feltett kérdést kísérleti úton megvizsgálhassam, szükségem volt a 6—7 éves gyermekek számára olyan utasítást állapítani meg, melyet ők megérthetnek és amely a gyermekek figyelmét kizárólag a színekre terelje.¹

A gyermekek szellemi fejlettségi fokát mérlegelve, arra a megállapodásra jutottam a kísérletek első fázisában, hogy rendezési szempontúl a hasonlóságot fogom adni. Ezen rendezési szempont ellentétben áll ugyan a későbbi következtetésekkel, sőt első pillanatra úgy tetszik, mintha a kérdést evvel megkerülnénk, de ez az ellentmondás csak látszólagos, amint azt későbbben igazolni fogjuk. Az utasításban a hasonlóság kifejezésnek nincs más szerepe, mint kifejezni valami módon azt, hogy ne rendszertelenül tegyék a gyermekek egymás mellé a színes lapokat, hanem a színeket egymással összehasonlítgatva. Ha a kis gyermek figyelmét nem hívjuk fel fokozott mértékben a színekre és azok összehasonlítgatására,

¹ Hogy a gyermekek figyelmét tényleg a szín kötötte le és nem a papírdarab alakja, mutatja az, hogy a gyermekek egy része a papírdarabokat kezükbe véve megfordították és megnézték a tulsó felét is. Ez azonban nem volt színes s azért színes lapjára visszafordítva helyezték el a sorban. Különösen gyakran fordult elő mindkét oldalnak a megtekintése a gyengébb szellemi képességű és az óvódába járó 4—5 éves gyermekeknél.

akkor megtörténik, hogy a gyermek csak a formát, vagy a formát és a színt, vagy valami más szempontot vesz figyelembe és ezáltal a nyert eredményt helyesen értelmezni nem tudjuk. De az is megtörtént nem egy esetben, hogy a kis gyermek aszerint helyezi sorba a színes papirlapokat, amint azok leginkább keze ügyébe esnek. — De ezen utasítást csak az informáló kísérleteknél alkalmaztuk, mert maguk a gyerekek vezettek bennünket a kérdés helyes fogalmazásához. Ugyanis az egyik 6½ éves gyermeket megkérdeztem, miután a feladatot a hasonlósági utasítás alapján elvégezte, hogy miért rakta így egymás mellé a színes papirokat és miért nem másképp? Erre azt felelte: «mert ezek így *illenek* a legjobban». Ez a felelet nemcsak a kísérletek további részében bizonyult nagyon értékesnek, hanem általános jelentőséggel is bír, mert egy feltűnő példája annak, hogy ilyen korú gyermekek is képesek az önmegfigyelés leírására. A gyermeki lélek vizsgálata szempontjából pedig sokkal értékesebb és fontosabb az ilyen megnyilatkozások figyelembe vetele, mint a statisztikai adatok gyűjtése.

A mi szempontunkból azért is értékes ezen gyermek felelete, mert ennek a révén olyan utasításhoz jutottunk, mely a probléma megoldásához közelebb visz bennünket. Nevezetesen az ezután következő vizsgálatoknál mindig azt mondtuk a gyermekeknek, hogy úgy rakják az asztalon rendszertelenül heverő színes papirokat egymás melle, amint a színek egymáshoz illenek. Ebben az utasításban tehát már nincs benn a félreértésre okot adó «hasonló» szó. Az eredmények ezen utasítás szerint lényegileg megegyeznek az előbbi eredményekkel, amint az a tárgyalás későbbi folyamán ki fog tűnni. Kiderült továbbá az is, hogy a különféle utasítások a gyermekekre nézve nem bírnak azzal a jelentőséggel, mint a felnőttekre. Mert míg a felnőtt a különböző utasítások szelleme szerint iparkodik cselekedni, addig a gyermek nem fogja fel szó szerint, s reá nézve csak azt jelenti, hogy a feladatot nem tetszése szerint, hanem egy szempont szerint kell végeznie és ez a szempont nála a mi esetünkben csak egy lehetett.

Felemlítendő még az is, hogy a színes papirosokból rendező sor irányba meg volt határozva és pedig balról-jobbra. Ha tehát a növendék letett egy színes papirost, akkor a következő színes lapokat csak is ennek jobb oldalára tehetette.

Figyelemmel voltam a kísérletek folyamán arra is, hogy a kísérletek, megfigyelések mindig azonos körülmények között történjenek. Így, miként már említettem, az utasítás minden esetben ugyanazon formában ismétlődött, a gyermekek mindig azonos időben végezték a feladatot.

Megelőztem azt is, hogy az egyik gyermek a másiknak elbeszélje azt, hogy mit csinált. Ennek ugyan természetes akadályai is vannak, így pl. a kis (6 éves) gyermek nem igen képes elmondani az ilyen természetű feladatot, mert nagy részük nem is tudja a színeket helyesen megnevezni. Így egy kültelki elemi iskola első osztályába beírt 42 tanuló közül csak 27 akadt, aki mind a négy szín nevét megtudta mondani, míg a többiek egy, sőt két szín nevét sem ismerték. Azután meg nem is érdekli őket oly mértékben, hogy még beszéljenek róla.

(Befejezése következik.)



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Aristoteles: *A lélekről*, fordította s bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta dr. Förster Aurél. Budapest 1915. Franklin-Társulat. 110 oldal. Ára 3 korona. (Filozófiai Írók Tára XXVIII.)

Bölcsészeti irodalmunkat értékes művel gyarapította dr. Förster Aurél Aristoteles lélektanának lefordításával és értelmezésével. E műnek kiváló becset ad az a bámulatos kitartással és szakértő gondnal készített kiadás, mely az Akadémia classica-philologiai Bizottságának kiadásai sorában jelent meg, melyhez Förster éveken át gyűjtötte az anyagot, hasonlította egybe a kéziratokat, mérlegelte, osztályozta azoknak értékét és pedig a tudományos akribiának oly teljességével, hogy a külföldi tudományos közvélemény ítélete szerint is szolgálatot tett Aristoteles e nehéz, de mélyeséges jelentőségű műve kiadásával. Az a kritikai apparátus, mely e fényes kiadásban található, többnyire autopszia útján vagy hű fényképekben beszerzett szövegek alapján, maradandó emléket állított a szerzőnek. Feledhetetlen lett előttem az a hatás, melyet rám Förster kiadásának (Aristoteles De Anima libri III. Budapesteni MCMXII.) első olvasása tett. Mohó vággyal olvastam át. A lángeszű bölcész mélyeséges fejtegetése ellenálhatatlanul sodort magával. Igazán elmondhattam Arany Jánossal: «Állottam vizének mélysegei felett», a mit Arany Dante olvasásának hatása alatt írt. Aristoteles lélektanának első könyve a pszichológia történetét oly tömör formában, az ő felsőbbségének oly csalhatatlan biztonságával adja elő, hogy igazán módszer-tani szempontból örökre mintát adott, hogy miként kell Hegellel szólva: *die Geschichte einer Sache ist die Sache selbst* történeti dedukcióval a vizsgálódás talaját nem tabula rasa-vá tenni, hanem a történeti affiliáció útján bevezetni a bűvart a lélektani bűvarlat mélysegeibe.

Az első hatás alatt bízattam Förstert, hogy vállalkozzék az egyetemen a görög bölcsészeti írók magyarázására. Vártam a kiadás alapján a fordítást. Kíváncsivá tett a kiadás maga. Aki e kiadás érdekében a kéziratokat eredetiben vagy fényképekben végigtanulmányozta; aki a párisi E. kódexet Bekker, Trendelenburg, Bussemaker, Pausch, Torstrick, Biehl, Stapfer és Rodier

kutatásai után teljesebb világitásba helyezte a különböző másolók megkülönböztetésével, a razurák és korrekurák tekintetbevételével; aki a Coislianusban a vatikáni 256-ik kódexmásolatnak felfedezésével új eredményt ért el; aki a korjekturák végtelen mezején oly tájékozottságra tett szert, hogy jelentős javítást eszközölt, mely elismerésben részesült és a javításokat *symbolae criticae*-ben (E. Ph. K. 1906. évf.) és *Supplementum criticum*-ban oly alaposan megokolni tudta: attól Aristoteles fordítása és magyarázása terén sokat vártam. Megjegyzem, e szó: fordítás Aristoteles e művével szemben nem fedti a fordításról alkotott képzetünket. Itt Aristoteles a fiziológiai és az absztrakt bölcsészeti fogalmak nyelvét oly bámulatos szövedékké szövi össze, hogy a szálak kibontása felette nehéz, pedig enélkül minden mondatnak, sőt minden szónak igaz jelentését megadni nem lehet. Már maga ez tudományos érdem. Itt a fordítás maga magyarázás, maga kontroverziák eldöntése, maga lelkifolyamatok megértése és megértetése, maga bölcsészettörténeti problémák megoldása, sőt tovább megyek, Aristoteles műve közép- és újkori tradíciójának is megérthetősére hivatott alapot szolgáltatni. Azután ott a *Bevezetés* és ott a *Jegyzetek* keretében adott fölvilágosítás jelentősége.

Az előzmények után épen azért érthető az én nagy érdeklődésem Förster fordítása iránt, mely post tot discrimina rerum a címben olvasható alakban a Filozófiai Írók Tárában megjelent. A bevezetés 14 oldalra terjed, a *Jegyzetek* 18 oldalt, a Műszavak jegyzéke: *görög* és *magyar* 4 oldalt tesznek ki, tehát Förster tudományos értékelésére ez a 36 oldal szolgál alapul, maga a fordítás 68 oldalra terjed.

Szólok előbb a fordításról, azután a bevezetésről és jegyzetekről.

Előre bocsátom, hogy pontos, fontolgató, aggályoskodó, tudományos meggyőződését alapos utánjárás és elmélyedés útján megalkotó tiszteletreméltó tudóssal állok szembe. Szerénységét a dicséret nyomja, a bírálat izgatja. Helyzetem épen ezért kényes. De ez alkalmat én nem arra használok fel, hogy a Förster fordítását a külföldi fordításokkal vessem egybe, akár a Kreuzével, akár a Hicksével, ki nem kevesebb mint 626 lapra terjedő két-nyelvű kiadást (Cambridge 1907) szentelt Aristoteles e művének, melyben a jegyzetek 173—588 lapig terjednek, mert ez a szerény igényű és a Filozófiai Írók Tára számára elegendő munkával szembe nem volna helyes mérlegelés. Inkább impulsus adásra

töreksem. Hiszen a mi bölcsészeti irodalmunk a külföldével viszonyítva még aránylag szegényebb eszközökkel dolgozhatik. Maga a bölcsészeti nyelv pedig oly nehézségeket gördít a fordító elé, melyek eszembe juttatják Lucretius több ízben fölpanaszolt *egestas sermonis Latini*-jét. Hát még ha meggondoljuk, hogy maga Aristoteles e művében valósággal egy új filozófiai nyelvet teremt a lelki folyamatok finom elemeinek kifejezésére! Förster fordítása szabatosság, hűség, megértés és kifejezésbeli pontosság tekintetében kifogástalan. Hiánya ép a szöveghez való ragaszkodás túlzott mértéke, ami megkötötte a nyelvalkotó fantáziát, melyet Hicksnél és a régibb Kreuz-féle fordításban megtaláltam.

Aristotelesnél mégis van szín, van mélység, kritikájában, melyet elődeivel szemben gyakorol, van méltóság, van elmeél. A fordításra nézve tartózkodom részletekbe menni, csak egy néhány megjegyzésre hivatkozom, mintegy megvilágításaul annak, amit e fordítás jellemzésére mondtam.

1. Az Aristoteles bölcséletében sarkalatos jelentőségű *ἐντελεχεια*-t, hol «valósulás»-nak, hol *teljesültség*-nek fordítja, holott nézetem szerint a «*tökély*» szó fedezi a fogalmat leginkább.

Vegyük ele Aristoteles remek meghatározását a lélekről, melyhez az első könyv kontroverziáin keresztül jutott és melyet a későbbi levezetés alapjául, mint főtételt állít föl. E meghatározás így hangzik: «A léleknek tehát lényegnek kell lennie a lehetőség szerint étellel bíró természeti test formájának értelmében». Vagy egy pár sorral alább: «Ennélfogva a lélek első teljesülése a lehetőség szerint étellel bíró testnek». Az *entelecheia* az egész élő világ formáló elve: sőt jobban mondva az a forma, mely felé törekszik az élő valóság, majdnem eszményt mondtam. A *tökély* ezt jobban kifejezi, mert a célt jelöli meg, hová a természet vagy folyamata törekszik. Hicks így fordítja: «Hence soul is the first *actuality* of a natural body having in it the capacity of life», tehát az életre való képesség első érvényesülése, mikor tehát a szervezet a maga bevégezettségében lehetővé teszi a lelki élet kezdetét.

2. A visszaemlékezés az érzékszervekben megrögzített képeket hívja elő. A görögben *μονή* fordul elő. Försternél «az érzékszervekben levő mozgások vagy *maradványok*», holott itt nem «maradvány»-ról, hanem egész képről van szó.

3. A *μέγθος*-t «kiterjedés»-nek fordítja, holott Hicks: *magnitudeja* kifejezőbb.

4. *σχήματα*-val sokat küzdök — küzdött bizony Fábán

Gábor is az ő Lucretius-fordításában is. Förster: *elemalaknak* fordítja.

E szó türhetetlen: Fábrián «*Vázképei*» mégis csak türhetőbb formában fejezi ki az atomistika e fontos műszavát.

5. A hangról azt mondja Förster, hogy kétféle: «*valóságos*» és «*lehetőség szerint való*», holott itt *működő* és *potenciális*. Hicks: «*operant and potential*».

6. Előfordul Försternél ilyen mondat: «A mivégett pedig kettős, egyrészt a mié, másrészt a minék javára». A görögben: *τὸδ' οὐ ἔνεκα διπλὸν, τὸ μὲν οὖ, τὸδὲ ᾗ*. Ezt így lehetett volna fordítani, hogy egy magyar fül azonnal felfogja: a cél kétféle: a miért és a kiért irányul. Hicks: «*the purpose for which and the person for whom*».

7. Aristoteles az ember szaglásáról Försternél azt mondja, hogy «az ember nem érez szagot kellemes vagy kellemetlen érzés *nélkül*». Förster e helyen a *χωρίς*-t «*nélkül*»-lel fordítja, holott itt «*kívül*». Bonitz Indexében is megtalálható e jelentés. Hicks helyesen így fordítja: «*unless they be painful or pleasant*».

8. Egy szövegkritikailag jól megokolt, nagy pontossággal megállapított mondat így hangzik Aristotelesnél a Förster vélelme alapján: «*οὐκ ἂν <ἐν>εἶη τὸ σῶμα ψυχῆ*» (p. 412a., 17.) a hagyományban csak *εἶη* és *ψυχῆ*. Hicksnél: *οὐκ ἂν εἶη τὸ σῶμα ἢ ψυχῆ*. Hicks így fordítja: *the body will not be the soul*. Förster: «*bizonyára nem lesz test a lélekben*». Az indok így hangzik: «*mert a test nem azok közül való, amit egy alanyról mondhatnak, hanem inkább maga alany és anyag*». A kritikai Supplementumba (p. 161.) igazolja e hely kétes voltát, de nem elég világosan bizonyítja a javítás helyességét. A *testről* a lélek mondhat ítéletet, tehát a lélek test nem lehet. Ő lehet alany, melynek attributumait, valamint az egész természeti világ attributumait a gondolkodó állapítja meg a maga öntudatos szembehelyezkedése útján.

Alig van hely Aristotelesben, melyet a szenszualisták nagyobb bizalommal fogadnának, mint az a kijelentése, hogy az egyes érzékszervek útja szerzett észrevevéseink mentek a tévedéstől.

Förster így fordítja (II. 3. f. p. 428., b. 19.): «*A sajátos érzékelhetők észrevevése ment a tévedéstől*». Aristotelesnél: *ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστίν*. Itt a minden egyes érzékszerv hatáskörébe tartozó dolgok észrevételéről van szó. Hicks pompásan eltalálja a fordítást: «*Perception of the objects of the special senses is true*».

De elég lesz a fordításra vonatkozó észrevételekből. Rátérek a *Bevezetés- és Jegyzetekre*. A bevezetés — mint fentebb jeleztem — 14 lapra terjed, Hicksé 54 lap. Sajnálom, hogy Aristoteles első könyvének módszerét követve nem szemléltette Aristoteles kritikájának bámulatos elmeélet, mellyel a kontroverziákat a lélek mivolta felől oly csodálatos teljességben feltünteti. A pszichológiát, mint önálló tudományt alapozta meg Aristoteles, sokkal inkább, mint még ma is gondolják a pszichológusok. Az érzéklés tana oly finom szálakból kötődik egybe a lélek gondolkodóképességével, a teoretikus lélek értelmi szemléletére oly szép fokozaton keresztül emelkedik, a metafizikus és mitikus felfogást oly józan mértékre szállítja le, de azért a *cogito, ergo sum* alaphangját is úgy megüti, hogy nem bírtam eléggé gyönyörködni Aristoteles fejtegetéseiben. A pszichológia történetét, Aristoteles előzőit oly «Siebenmeilen Stiefel»-lel, madártávlatból mutatja be Förster, hogy igazán hézagosnak kell mondani. Kivált Plato és Aristoteles közt az átmenet nincs megvilágítva. A Timaeus jelentőségét a lélekkelfogására nézve észrevette Förster, de távol maradt Hicks pontos és beható elemzésétől. Nem lehetett volna legalább 32 lapot szentelni a bevezetésnek, hiszen a magyar irodalomban először lát napvilágot Aristotelesnek e remek műve? A platonikus eszmetannal, a makro- és mikrokosmosz szerencsétlen elméleteivel szemben az individuális lélekkelfogás oly haladás, melyben Aristoteles egy óriás lépéssel ment előre, a modern pszichológia felé. Az «érintetlen» (*ἀπαθής*) = magában nyugvó és mégis mozgó és majdnem a «reine Vernunft» Aristoteles lélektanában lépten-nyomon előtérbe lép és legalább három helyen, expressis verbis kifejezésre jut. Az eszmetársítás, vagy jobban mondva «képzettársítás» elve Aristotelesnél oly előrehaladott álláspontra jutott, hogy e mélységet azon pár lapon éreztetni kellett volna, melyet Aristotelesnek juttatott. Még az «alkotó» és «szenvető» lélek odavetett esetvonásokból is lehetett volna képet rajzolni, mint a közép- és újkor magyarázataiban vagy ellentéteiben látható. E vitát Hicks a maga bevezetésében kellő világosságba helyezi és jegyzeteiben is sok észrevétellel világítja meg e kérdést. Amit Plato felfogására nézve idéz, az mind helyes, de *Theaetetus* fontosságát, a *de republica* fejlődésánát, a Plato gondolkodásának kronológiai rendjét meg sem érinti Aristotelesnél, úgyszólván a II. és III. könyv kivonatos áttekintésével elégedett meg.

Ani a *Jegyzeteket* illeti, azok oly szűkszavúak, hogy félek,

a mi olvasóink nem értik meg a súlyos szavakat. Pedig Förster minden észrevételének súlya van. Még legalább három emnyi jegyzetre volna szükség. Találtam homályos jegyzetet is. Így a II. 5. f. 6. jegyzetét, mely jelen alakjában nem érthető. Így az I. 3. f. 9. és 10. jegyzetét csak egybe kell vetni Hicks megfelelő jegyzeteivel.

De amit mond, az mind helyes, érett megfontolás eredménye.

Egyetlen jegyzetével nem érthetek egyet. A III. 4. fejezetének 3. jegyzete így hangzik: A «nagyon is gondolható dolgok az elvont fogalmak, a «gyengébbek »pedig a kevésbé elvontak». Az elvonásnak e különös fokozatát nem értem. Aristoteles szembeállítja az érzékek működését a «tisza» ész működésével. Míg az érzékek felfogóképességének határai vannak, az ész ily korlátot nem ismer. Aristoteles szembeállítja a *σφόδρα νοητόν*-t a *τὰ ὑποδεέστερα*-val. Hicksnél a *ὑποδεέστερα*: «*inferior object*», tehát a gondolkodás alsóbb rendű tárgyairól beszél.

Mindent egybefoglalva valóságos irodalmi eseménynek tekintem Förster kiadását és fordítását.

Nagyon szerettem volna, ha a jegyzetekben található *lemma*-kat a fordítás *margo*-jegyzetévé tette volna, mint Hicks, mert az olvasónak igen jól esik, ha ily széljegyzetek állomáshelyeit megjelölve látja.

Fölmerült lelkemben egy merész gondolat. Ha az Akadémia classica-philologiai bizottsága szövetkezne, tovább menne és a legfontosabb filozófiai műveket ily megosztással kiadná, igazán nagy szolgálatot tenne.

Förster Aristoteles kiadása filológiai képzettségének fényes bizonyossága, fordítási szakértelmének, kifejezésbeli pontosságának értékes megnyilatkozása. A görög és magyar indexből egy pár szó kimaradt. Így *ξόσματα*, *σχήματα*, *προαίρεσις*. Újabb kiadásnál teljesebb jegyzékét kellene a műszavaknak nyújtani.

Örülök, hogy Förstert megnyerhettük az egyetemnek. A görög bölcséleti írók helyes exegesise rég érzett szükségetet elégít ki. Az egyetemi filozófia oktatás hasznos munkatársat kapott Försterben.

Hegdüs István.

Ignaz Goldziher: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* (aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915, Phil.-hist Klasse str. 8) Berlin 1916. 46 l.

Goldziher különös kedvvel és sikerrel foglalkozik azokkal a kapcsolatokkal, amelyek az iszlámot idegen kultúrákhoz fűzik. Egyik dolgozatában mint első bizonyította, hogy az arab történetírás perzsa befolyás alatt indult meg és fejlődött; másutt a mohammedán és a római jog összefüggését vizsgálta; a második Kőrösi Csoma-ünnepélyen a buddhaizmusnak az iszlámra gyakorolt hatásáról értekezett; az iszlámról szóló Előadásaiiban pedig vezérlő szempontnak tekinti, hogy mindenütt rámutasson azokra az elemekre, amelyek kívülről jutottak a mohammedanizmus gondolatkörébe. Fenti nagybecsű tanulmánya is ezen a területen mozog, csakhogy itt a visszájáról ad számot, nála megszokottan bőséges adatokat szolgáltatva a témához, hogy miként viselkedett a muszlim hagyományokat őrző orthodoxia a görögöktől átvett filozófiai diszciplínákkal szemben.

A régi orthodoxia világa szűk és egészen egyoldalú. Kizárólag csakis a saria érdekli, a vallástörvény és az azt tárgyaló «újabb», eredeti arabnak tartott tudomány. Forrásai a babonásan tisztelt Istenige «a bekötési táblák között» (a Korán), a feltétlenül hitelesnek gondolt, valójában feltétlenül nem hiteles nyilatkozatok a prófétaaszájából (a hadith), azután a régi gyűlekezetben dívó állítólagos gyakorlat (a szunna), a meg nem állapítható, fiktív természetű consensus ecclesiae (az idsma), végül majd megengedetten, majd eltiltva az egyéni felfogás (a ráj), vagy ahogy később mondják analog következtetés (a kijasz). Módszere a szószerinti értelmezés, amelynek alapján az Istennek a Koránban és hadithban szereplő antropomorf vonásai épügy elfogadandó valóságok, mint a túlvilági mérleg az emberek cselekedeteinek lemérésére és a hajszálvékony és kardéles Szirat-hídja, melyről az igazak a paradicsomba lépnek, a gonoszok a pokolba kerülnek. Mindenkép várható, hogy az efajta szellemnek hivatott szóvivői infernalis dühvel fordulnak a «régi tudományok» képviselői és terjesztői ellen, akik geometriával, asztronomiával, medicinával és logikával foglalkoznak, Euklidesre, Aristotelesre, Hippokratesre és Galenusra hivatkoznak, analizissel, definíciókkal és dedukcióval operálnak, mindent kritizálnak és az ésszel (akl-lal) keresnek megoldásokat ott, ahol csupán a hagyomány illetékes a felvilágosításra. Várható ez annál inkább, mert a tizedik abbászida chalifának, Almtavakkilnak, 237-ben (=851. Kr. u.) kiadott rendelete óta az orthodoxia a hivatalos kifejezője a mohammedán közösség szellemi életének.

Természetes, hogy a régi tudományok ellen folytatott hadakozásnál nem az argumentumokon nyugszik a hangsúly. A hajszában kevés a cáfolat és sok a vádaskodás, a tolvajtkiáltás. Általános, szállóigészerűen hangzó ítéletekből áll az arzenál, miket folyton előszednek az iszlám védelmére és a közhangulat felizgatására. Minden bajnak forrása a filozófia; tanulmányozása eretnekségre vezet; hitetlenséggel kevert bölcsesség, áltudomány, betegség és romlás a vallásra; a filozófusok Empedoklest akarják Málík és Sáfii imámok helyére állítani; meggyanúsítják a legdicőbb tudományt, a haditht; rúthangzású nevekkel és könyvcímekkel dobálóznak, amiket egy igazhívő ki se tudna ejteni; az asztronómia figurái gyalázatos kísértést, néma szerencsétlenséget és vak balsorsot rejtegetnek — ilyen és ehhez hasonló formulákkal intéződik el a gyűlölet szította pereskedés. Északafrikában népies közmondássá vált, hogy aki logikát írt, okvetlenül háeresisbe esik. Amellett szemléltető példái is vannak az orthodoxiának, hogy becsületes hívők miként veszítették el hitüket és jutottak a gonoszok gyülekezetébe. Viszont azt is számontartja, kik tértek meg a tévelygésből az igaz útra már életökben, vagy legalább halálos ágyukon.

Legmarkánsabb kifejezője e fanatikus animozitásnak a kurd származású és Jeruzsálemben, majd Damaszkuszban a medreszén (főiskolán) működő Sahrazúri (megh. 643=1243.), ki egy ideig sikertelenül bajlódva a logikával, tanítómestere javaslatára végleg hátat fordított a régi tudományoknak és egészen a hadithra adta magát. Egyik fetvájában (döntésében) azután felvetve a kérdést, vajjon megengedhető-e a vallástörvény értelmében a filozófiával és logikával foglalkozás, megengedhető-e a vallástörvényben a logika terminológiájának használata és hogy mi a teendője a politikai hatóságnak a filozófiát űző professorokkal szemében, szabad utat enged fékezhetetlen ellenszenvének. A fetvát, amely jelentős hatást gyakorolt az iszlám széles köreiben, Goldziher eredetiben és fordításban közli. A filozófia, mondja Sahrazuri, a dőreség alapja, minden zavar oka, a tévedések és eretnekségek forrása, amely színvakká teszi az embert a vallástörvény szépségei iránt. A filozófust elhagyja az Isten kegyelme és teljesen a Sátán hatalmába kerül. Miután a logika bevezetője a filozófiának, eo ipso rossz és elvetendő. Nincs is semmi alapja a muszlim hagyományban. Se a prófeta nem rendelte, sem a társak, sem az imámok nem foglalkoznak vele. Szerencsére Isten megóvta őket ettől a

mocsoktól. Azután meg a vallástörvénynek nincs is szüksége a logikára. Rég készen volt, mielőtt logikára és idegen tudományokra vetemedtek az emberek, kiket a Sátán csábított e mesterségre. A felsőbbség kötelessége, hogy a fenyegető veszedelmet mindenképp elbárítsa az iszlámról. Akin a filozófusokhoz szítás észrevehető, az a halál vagy a megtérés közötti választás elé állítandó. Filozófia-tanárok egyáltalán ne alkalmaztassanak, a jelenlegiek pedig állásukból azonnal elmozdítandók és lakásukban őrizet alá helyezendők. Az erőszak igénybevételére persze nem Sahrazúri adja az első indítást. A mohammedán történet már előtte is számos példával szolgál a filozófusok üldözésére, megbüntetésére, könyveik eltiltására és megsemmisítésére.

E hatásos és a közérzést megszólaltató kitéréssel szemben bár dicséretes, de bizonyára jelentéktelen a szétszórtan mutatkozó tünet, hogy akadnak az orthodoxia képviselői között is, kik a filozófiának és logikának védelmére kelnek. A spanyolországi Ibn Hazm (megh. 456=1064.), ki életének jó részén át a vezír méltóságát töltötte be, nem ijed vissza annak kijelentésétől, hogy a valódi filozófia a lélek tökéletesítésére törekszik s ezért nincs ellentétben a sariával. Utóbbit csak az éretlen pszeudofilozófusok támadják. Aristotelesnek összes könyvei a logika szabályairól kifogástalan, hasznos művek; Isten egyetlen voltára és mindenhatóságára utalunk és minden tudományunk nagy hasznára vannak, amely haszonról az önállóan kutató törvénytudós se mondhat le úgy a saját, mint hitsorsosai érdekében.

Minden heveskedés és folyton kiújuló harag dacára is azonban a fanatizmus nem tudott diadalmaskodni a filozófián. A régi tudományokat tovább úzték az irántuk érdeklődők, sőt a dogmatika révén az orthodoxia gondolkozásába is behatolt az aristotelesi filozófia. A teológiai studiumunk mindmáig elismert segédtudománya a logika, amelynek elsajátításánál még versekbe foglalt kézikönyvek is rendelkezésére állnak a mohammedán ifjúságnak.

Hornyánszky Aladár.

Alfred Binet: *Az iskolásgyermek lélektana.* Fordította dr. Dienes Valéria. Kiadta a Magyar gyermektanulmányi társaság. Budapest, 1916. 336. l. Ára 5 K.

Szerencsés gondolat volt Alfred Binet «Idées modernes sur les enfants» című szép könyvét magyarra átültetni. Ez a könyv Binet munkássága utolsó éveinek és egyúttal alkotó tevékenysége

legtermékenyebb időszakának gyermektanulmányi működését foglalja össze, de magában foglalja a szerkesztésében megjelent «Année psychologique»-ban közölt hasonló irányú dolgozatoknak eredményeit, és hű munkatársainak, Simon, Henry, és Vaney-nak vizsgálatait is. Minthogy e mű a legkomolyabb pszichológiai irányok egyikét képviseli, természetes, hogy a francia gyermeklélektani irodalomnak egyik legjelentősebb és legnépszerűbb alkotása lett. A benne foglalt módszerek, kérdések, eredmények olyanannyira átmentek már a tudományos köztudatba, és oly számos esetben nyújtottak ösztönzést újabb vizsgálatokhoz, hogy nem tartjuk szükségesnek a magyar fordítás megjelenése alkalmából bővebben ismertetni.

Az első és legközvetlenebb benyomás, amit Binet könyvének olvasásakor nyerünk, s mely ezt hasonló tárgyú művek zömétől előnyösen megkülönbözteti, az, hogy a tárgyalás objektivitása mellett az író egyéniségének legmarkansabb vonásait is visszatükrözi. Alfred Binet jellemrajzát senki sem tudta volna jobban megadni, mint ezt ő maga e művében önkénytelenül megtette. Vonzó egyénisége, tárgya iránti szeretete, a gyermekekhez való vonzalma, szabad, minden elfogultságtól ment szelleme, mások munkálkodása iránt érzett tisztelete és elismerése, nemes jelleme, a nevelés reformjáért való lelkesedése, eredeti és eszmekeltő gondolkodása, bámulatosan egyszerű előadása, mindez nagy mértékben megnyilvánul e művében. Mindazoknak, kik Alfred Binet-t vizsgálódásai közben, barátai és a gyermekek közt látták, e könyv kedves emléket jelent.

A mű először a képzettségnek a véletlenségtől független meghatározásával és a normális és szubnormális képzettség kérdésével foglalkozik. Következőkben tárgyalja a gyermek testi életének viszonyát a szellemi fejlődéshez. A testi fejlettség meghatározásának módszereit követi a látás és hallás pedagógiai szempontból történő vizsgálata. A következő fejezet az értelemről, annak méréséről és neveléséről szól. Ezen kérdés kapcsán tárgyalja Binet a legönállóbbá és legnépszerűbbé vált vizsgálatait az intelligencia fokának meghatározásáról, amelyek az egész világon visszhangra találtak és melyek kiváltkép az amerikaiak (Goddard, Johnston, Seashore) és a németek, (Stern, Meumann, Bobertag) túlzásba ment tovább fejlesztése következtében annyira ismeretesek, hogy tárgyalásuk feleslegesnek látszik. Igen érdekes, hogy mily egyszerűséggel és a dolog fontosságához mérten adja

elő Binet ezt a kérdést, míg ezzel szemben mily terjengőssé és aránytalanná vált ez mások kezében. (I. pl. Meumann Experimentelle Pädagogik II. kötetében.)

Az emlékezet fejezetében ezen kérdésre vonatkozó vizsgálatainak eredményeit közli. A képességekről ismét igen sok érdekeset tud mondani; a képesség típusainak meghatározásánál általánosabb szempontból indul ki. Az utolsó fejezet a lustaság lélektanáról és az erkölcsi nevelés problémáiról szól, a hol a nevelés eszközeit igen helyes szempontból tárgyalja.

A könyvet nem lehet elég melegen szülők és pedagógusok figyelmébe ajánlani. A fordítást sajnálatunkra nem dicsérhetjük, hevenyészett és nem elég könnyed és hű.

Révész Géza.

Hermann Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie.* Giessen, Töpelmann, 1915. VIII. + 164 l. Ára 5 M.

Cohen legújabb könyve kis terjedelme ellenére is megérdemli, hogy a szokottnál bővebben foglalkozzunk vele; egyrészt mert tárgya ma, amikor a filozófia oly figyelemmel igyekszik álláspontját a vallással szemben tisztázni, különösképen érdekel; más részről szerzőjének általánosan elismert mélysége miatt is; harmadsorban azonban főképen azért, mert ép ettől a szerzőtől többet várhatunk általánosságban irányító fejtegetéseknél: hiszen Cohennak magának is van saját, kidolgozott filozófiai rendszere, (a mai időben szinte hallatlan teljesítmény,) s ennek a rendszernek nagy része készen áll már előttünk. A tiszta ismeret logikája, a tiszta akarat etikája s a tiszta érzélem esztétikája már megjelent, mindannyi mély és rendszeres, gyakran igen nehéz gondolatokkal telt, vaskos mű; csupán a rendszer tervezett negyedik része, az egésznek betetőzése és egységesítése: a tudat egységének lélektana hiányzik még. Aggódva s reménykedve várja a befejező mű megjelenését az is, aki Cohen követőinek sorába igazában nem tud belépni, de aki minden nagyszabású eszméken alapuló, igazán tudományos filozófiai munkásságot érdeme szerint meg tud becsülni.

Feltűnhetett, hogy a rendszer kereteiből kimaradt a vallás filozófiája, hogy benne voltaképpen csak az etikai fejtegetéseken belül talákoztunk a vallással, mintegy alárendelt szerepben; feltűnhetett épen ma, amikor, mint említettük, a filozófia a vallás önálló értékét megtagadni többé nem képes. E hiány pótlására

szolgál már most a jelen könyv, beleilleszti a vallást is a filozófia rendszerébe s kimutatja, hogy Cohen rendszerének eddigi, meglevő keretei a vallás befogadására semmiképen sem szűkek, nem lézagosak, sőt hogy a vallás éppen a rendszer valamennyi ágán épül fel, kisebb-nagyobb mértékben.

A bevezető rész az idealista módszert határozza meg, mely távol áll a dogmatizmustól, szintúgy azonban az indukciótól. A vallástörténet adatai csak anyagképen szolgálhatnak, nem pedig irányításul, mert hiszen a vallástörténet összefoglalásai már maguk is a vallás teremtő filozófiai fogalmából táplálkoznak. A vallás tehát mindenekelőtt filozófiai probléma. Minden tudományban immanens a logika, a szellem tudományaiban s velük együtt a vallásban ezenfelül még az akarat logikája: az ethika is. Azonban nem elégséges, ha a vallásban, mint kultúrtényben megállapítjuk a filozófia immanenciáját általánosságban; csak azzal juthatunk el a vallás lényegének megismeréséhez, ha pontosan megszabjuk helyét a filozófia rendszerén belül. Itt azonban számára nem áll rendelkezésünkre a tudatnak egy újabb, önálló iránya a megismerés, akarat s érzelem mellett, vagyis a vallás nem alkotja a filozófia negyedik ágát, ellenkezőleg, éppen mind a három ismert tudatirányból táplálkozik. *Nem a vallás önállóságának kimutatása* lesz feladatunk, hanem *sajátosságának* vizsgálata a többi filozófiai ággal szemben. Meg kell értenünk, hogy mennyiben függ a filozófia három szisztematikus ágától, anélkül azonban, hogy ez csorbát ejtene sajátosságán, sajátos jelentőségén.

A logika kapuján léphet be csak a vallás a filozófia rendszerébe, ez tartalmazza az alapfeltételeket, melyek a szellemi tudományok számára is fennállanak az ethika alapozása mellett. Az istenfogalom fejlődése és kialakulása is csak a természetes logikai formákon belül mehet végbe; a platonikus idea, mint a gondolkodás alapja, végső hipotézise, ez szolgálhat csak alapul az istenfogalom tökéletes formájának. De a vallás sajátossága maga is logikai alapokon nyugszik; főbb fogalmai: Isten, ember s a kettő korrelációja logikai problémák vallásos felépítményei. Isten a vallás számára az, ami a filozófia számára a lét, Isten egyetlensége megfelel a logika egység-problémájának. Mózzessel szemben Isten maga hangsúlyozza azonosságát a létezővel, s ebben van a monotheizmus súlypontja: Isten a létező, voltaképen az egyetlen létező, amelyhez képest minden egyéb létezés csak árnyékká halványodik. A pantheizmus istenproblémája is a lét problémájában gyökerezik,

de azáltal, hogy isten és a természet létezésében a létet minden azonosítás ellenére mégis szétválasztja, azáltal a lét kétértelműségét nem oldja fel, sőt megrögzíti. S ezért Cohen szerint a pantheizmus hibás logikai alapból kiindulva helytelen építményen munkálkodik.

Általában Cohen a pantheizmust s a vele rokon misztikus intuíciókat csak fattyúhajtásoknak tekinti s elítéli őket; a vallás helyes útját csupán a világos logikai formáltságon belül tudja meglátni. Senkit sem lephet meg, hogy a marburgi iskola feje és megalapítója az iskola szélső logizmusát diadalra akarja vinni a vallás területén is. Más kérdés, vajjon nem torzul-e el ezáltal a vallás legbensőbb lényege. Mellőzni kívánjuk a polémiát, de a logika és vallás összefüggéséről lévén szó, mégsem mulaszthatjuk el, hogy rámutassunk arra a mélyreható, szinte az egész vallást felölelő problémára, mely Cohen nagyon is tiszta, logikus beállításban elvész s melynek halvány mását legfeljebb az ő esztétikai fejtegetései között találhatjuk meg. Véleményem szerint ugyanis a vallás sajátos és szükségszerű lényege éppen antinomikus jellegében van; ezeknek az antinómiáknak — érték és realitás, transzcendens és empirikus között — taglalásában, megértésében a vallás szintén a logikára szorul, itt is a vallás logikai alapokból kiindulva sajátosságához képest mintegy logikántúli területekig ér fel; mindezek a problémák azonban Cohen előadásából természetesen kimaradtak.

De ezért még nem merítettük ki könyvünk logikai fejtegetéseit. Az egyetlenség és a lét problémái mellett, valamint ezeken belül a tiszta lét és valós létezés megkülönböztetésének kérdése mellett, Isten s az ember korrelációja is ad még jelentős problémakört. Ez a korreláció egyik oldalról nézve Isten megismerésének logikai feladatára juttat el bennünket; s ez a megismerés, amely már a zsidó vallásban is határozott követeléssé, kötelességgé vált, vallásos formájában mint *szereletben* való megismerés jelenik meg. Istenből kiindulva viszont a korreláció a teremtsre és fentartásra s a bennük működő célfogalomra vezet. De amikor a világ célja után kérdezősködünk Isten számára, ezzel egyszersmind ethikai területre is léptünk már.

Az ethika már magában a jó eszméjében is elősegítette az Isten eszméjét. Platon legfőbb ideája a jó, de a valódi jó az ideák világa fölé is tör még, vagyis a jó ideája a többi, teoretikus ideák fölé emelkedik: így támad a jónak az a transzcendenciája, amelynél

fogva a későbbi platonizáló vallás a jóban magát Istent tudta fellelni. De ha a jó nem is Isten maga, akkor is Isten legfőbb célja s a világ célja Isten számára szintén a jóban van. A jó kedvéért létezik a világ, ezért kell fenmaradnia, benne törekedhetik csak az ember az emberiség ethikai ideájának megvalósulása felé.

Hogy Cohen valláson az egyisten vallását érti, az itt az ethikai részben még jobban tűnik ki. Az *egyisten* viszonyáról van szó az emberhez; ez pedig abban csúcsosodik ki, hogy Isten a *jót* hirdeti neki. Ez a jó az *egy* emberiség eszméjében van: ez a profetizmus gondolata, ez a messzianizmus reménye is, a tökéletesebb emberiségnek ez az eszméje azonban egyszersmind az ethika ideája is. Csakhogy az ethikai értelemben vett emberiség egy súlyos antinómiában sanyalódik: az egyén és az egyetemesség megbékélhetlenségén. S ez az antinómia nem oldható meg azáltal, hogy az egyén, a *vétkes* egyén, a közben elmerül, megsemmisül, nem, az egyénnek ott is fenn kell maradnia s ezért a maga vétkeességéből megváltást kell találnia a vallásban. Az ember ethikai ideája így a vallásos individualitás által bővül és mélyebbé válik s a vallás a maga sajátosságával szükségszerű kiegészítőjévé lesz az ethikának. Már a Tiszta akarat ethikája is hasonló módon pendítette meg a vétkes egyén problémáját, de a mostani fejtegetések messze túlhaladják az akkori álláspontot és, bár alig terjednek néhány oldalra, oly mély precizitással tárják fel a vallás sajátos értékét, hogy mindazok, akik, mint én magam is, a vallás és ethika túlságosan erős függésében nem tudtak Cohennel egyetérteni, ezek után azt fogják érezni, hogy az ellentét inkább szisztematikus téren keresendő s nem annyira a vallás értékelésében és értelmezésében.

Az ember ideájának bővülésével kell, hogy az Isten ideája is bővüljön, mint amannak korrelátuma. Míg az ethika istene az emberiséghez áll viszonyban, addig a vallás Istene az *egyén* megváltásának biztosítója, ő az, aki az ember tisztulási küzdelmének feltétele mellett, ezt a küzdelmet sikerre vezeti. A tisztulás vezeklést kíván, ezért az embernek szüksége van a szenvedésre; nem mint pedagógiai eszközt, hanem mint a megtisztulás nélkülözhetetlen elemét kell a szenvedést megértenünk; így a theodicea ugyanabban a gondolatban lelkethető fel, amely a Kant-irányú ethikában a büntetéshez való jogot is mindenkor hirdette. Míg azonban a magam szenvedésében a tisztító folyamatot látom, addig embertársaim szenvedése nem tölthet el megelégedéssel

vagy épen elégtétel érzésével, annál is kevésbbé, minthogy az ártatlan is szenved az emberiségért. S az emberekkel való közönségnek, a részvétnek *ethikai* kötelessége itt azután bensőbbé válik a neki megfelelő *vallásos* érzelemben: az emberszeretben. Az emberszeretet pedig, mint Isten fiai iránti szeretet, megtanít bennünket az Isten iránti szeretetre. Itt is a vallás a maga sajátosságában párhuzamosan halad az *ethikával*: az Isten iránti tisztelet és szeretet megfelel a Tiszta akarat *ethikájában* megállapított első és másodfokú erényeknek: a becsületnek és szeretetnek.

A vallás individuális jellege szabja meg viszonyát a művészethez is; ez biztosítja köztük a határt, amely számunkra azért mosódhatnék el könnyen, mivel köztudomású, hogy mekkora szerepe van mindkettőben az érzelemnek. S ez az érzelem a művészetben is a szeretet jellegével bír, de a művészet emberszeretete nem az egyén iránti, veleérző, rajongó szeretet, énünknek a szeretett lénybe való beleolvadása, hanem az emberi típus felé fordul, melynek szenvedése nem indít szánakozásra, inkább felemel és kiengesztel. Az esztétikai érzelem a tárgyról visszahat reánk, célja saját énünk tökéletesebb felépítése, ezzel szemben a vallásos szeretet tárgya sohasem veszhet el bennem, sőt vele együtt én is elmerülök az istenségben, az iránta való szeretetemben. Isten maga pedig nem válhatik soha a művészet tárgyává, előbb emberré kell lennie; s ha mégis megmaradt benne valami az isteniből, ez azért van, mert akkor a művészet is a vallás nyelvén szólott. Hiszen a vallás, mint a művészet *tárgya* különben is nagy jelentőségű, még pedig mindkét terület nyereségére. A kétféle hangulat még ekkor sem válik eggyé. Mert, amint a művészet tipizáló szeretete szemben áll a vallás individuális szeretetével, úgy az esztétika általános jellegű meghatottsága is az Isten utáni vágyakozásban, Istennek bizalommal való keresésében egyénivé, sajátunkká s ezzel bensőbbé is válik.

Mindezekben az inkább elhatároló, szembeállító irányú fejtegetésekben mégis világosan érezhető a vallás és művészet pozitív kapcsolata is: mint a filozófiai rendszer többi ágába, úgy a vallás az esztétikába is lenyúlik, de mint külön, sajátos jellegű kultúrjú mindent a maga képére átformál; így azután az esztétikából ismeretes tiszta érzelmet is megtaláljuk benne, csakhogy sajátos jellegéhez alkalmazkodva.

Cohen rendszerének betetőzése, mint említettük, a lélektan, de a lélektan mint a tudat egységének, az egységes kultúra tudatá-

nak lélektana. Ezért a vallás és lélektan című fejezetben sem lehet szó a közismert valláspszichológiáról, hanem az a feladata, hogy a vallást beleillessze az egyetemes kultúrtudatba, olyanformán, hogy a kultúra semmiféle ágával összeütközésbe ne kerüljön s amellet mégis megtartsa kimutatott sajátosságát, sajátos értékét. Ezért is a vallásra vonatkozó megismerésnek meg kell egyeznie az egyetemes logikai megismerés módozataival, mert a tudat megismerése, az igazság egyféle; de másrészt az igazságszeretetnek ki kell terjednie a vallás különleges történelmi alakulatainak kegyeletes felfedésére is. A vallásnak az ethika autonómiáját is tiszteletben kell tartania, az ember erkölcsi törekvését, küzködését nem szabad feleslegessé tennie; de hogy ez a törekvés nálam, a gyarló *egyén*nél sikerrel jár, arra a vallás, az *én* Istenem nyújt biztosítékot. S az embert felemelő esztétikai meghatottság mellett megáll a vallásos meghatottság alázatossága, az esztétikai emberideál mellett a vallás szenvedő ember-ideáljának magasztos szépsége. Így a vallás zavartalanul megtalálja helyét az egységes tudaton belül; de a tudatnak eme teljességéhez is határozott viszonylatban áll: Isten és ember korrelációja az emberi tudat egységét megköveteli, magának az embernek fogalma pedig, mint már láttuk, ép a vallás felfedezte individualitásban gazdagodott.

E helyen Cohen újból alkalmat talál arra, hogy a pantheizmustal szemben állást foglaljon, minthogy a pantheizmusban a tudat egysége sem talál helyet s így Isten és ember határozott világos korrelációját csak a tiszta monotheizmus teremtheti meg. Cohen egész művén végig, mint már láthattuk, sehosem idegenkedik attól, hogy a teoretikus fejtegetések mellett egyszersmind igen határozott módon értékeljen is. Az a vallás, melynek helyét és értelmezését kutatja, teljesen megszabott irányban keresendő, t. i. egy miszticizmustól ment, világos alapokon nyugvó monotheizmus, amely amellet erősen hajlik a zsidó felfogás felé. A rendszeresítő filozófus bátorságával úgy határozza meg a vallás ideáját, amint ezt az ő módszere s a módszeréből kialakult filozófiai rendszer megszabja. Így azután az ő könyve nemcsak helyét állapítja meg a vallásnak a filozófia rendszerén belül, hanem ugyanakkor megadja alapját egy igen pozitív, teremtő irányú vallásfilozófiának.

Gondolatainak, eredményeinek kritikája e helyen nincs módunkban. Ez a kritika úgysem lehetne felülbírálás, hanem csak

megvilágítás a mi saját, Cohenétől nem egy lényeges pontban eltérő álláspontunkból nézve. Ez álláspont kifejtésének nem ez a beszámoló a helye. Amikor majd alkalmam nyílik, hogy saját ily irányú munkálataimat bemutassam, akkor talán még visszatérünk Cohen eszméire is.

Hazay Olivér.

Max Verworn : *Die Entwicklung des menschlichen Geistes*. Ein Vortrag.

Nem annyira az eredmény, mint maga a kísérlet, a probléma megközelítésének a módja vonzó ebben az előadásban. Az emberi gondolkodást mint biológiai fejlődésnek az eredményét, mint fiziológiai funkciót fejlődésének perspektívájában fogja fel. Ugyanaz a termékeny perspektíva, melybe Ernst Mach s a pragmatisták állítják be a szellemi gépezetet : a logikai, a tudományos gondolkodást. De Max Verworn tovább megy, mint ezek és a gondolkodás teleologikus karakterét, a «gondolkodás ökonomiáját» a középponti idegrendszer anatómiai és fiziológiai berendezéséből akarja megértetni. Végeredményben hasonló minden fiziológiai kutatás célja. A szervezeti gépezet bámulatosan észszerű berendezésének fizikai-kémiai vagy ahol ez még nem lehetséges, legalább durvább fiziológiai magyarázata. A racionális elemnek irracionális elemekből való megértése. A fiziológiában, azt mondhatjuk, sok küzdelem után az exakt kutatás sikerei végérvényes győzelemhez juttatták ezt a mechanikai felfogást, és a probléma, ha nincs is teljesen megoldva, de legalább — és ez már maga is nagy eredmény — szabatosan és világosan körvonalozható : a szervezetnek, mint kémiai energiáját felhasználó vagy átalakító gépnek a tudományos leírása.

A szellemi működéseket ebbe a programmba belevonni még nem régen szentségtörésnek tartatott volna : ismeretelméleti kategóriák összeeszerelésének. Hiszen a törekvés : a szellemi jelenségeket fizikai elvekből magyarázni a materializmus ismeretelméleti sírját ásta meg. De nem is erről van itt szó! Verworn a szellemi jelenségek bizonyos sajátosságainak feltételeit a központi idegrendszer anatómiai és fiziológiai berendezésében keresi és bátran kimondhatjuk, úgy látszik meg is találja vagy legalább is a megtalálásnak az útját mutatja meg.

Az «öntudat szűk voltának» (*Enge des Bewusstseins*) nevezett jól ismert pszichológiai jelenséget a ganglionsejtek működésének gátlási folyamataiból magyarázza. E gátlási jelenségek mibenlétét

Verworn iskolájának experimentális kutatásai igyekeztek felde-
riteni. Ezen kutatások arra mutatnak, hogy egy a fiziológiai
képletek működésében általánosan megtalálható jelenség a
refraktár stádium (az ingerlékenységnek a működést, azaz ingerlést
követő, illetőleg közbeni csökkenése) és az idegingerületek
ritmikus (intermittens) volta a pszichológiai gátlási jelenségek
fiziológiai alapja.

Az asszociációs folyamatokba rendezőleg beavatkozó *apper-
cepciót*, azt a faktort, amely az értelmi folyamatokat egy bizonyos
meghatározott irányba tereli, a mely a sok lehető asszociáció
közül éppen azokat választja ki, melyek a szellemi folyamatnak
értelmes logikai gerincű lefolyást adnak, ezt a misztikus ezer-
mesterszerű valamit ismét egy általános fiziológiai elvvel, a sejtek-
nek *funkcionális* — a használás által való — megerősítésével,
gyarapodásával és az említett gátlási jelenségekkel magyarázza.
A különböző ganglionsejtek bizonyos *állandó* és *pillanatnyi* álla-
pota (*ingerlékenysége*) dönti el azt az utat, amelyet az asszociációs
lánc követni fog. A pillanatnyi állapotot, ingerlékenységet éppen az
említett refraktár stádiumok határozzák meg. Az állandó állapot
alatt pedig a ganglionsejtek fejlettségi fokát, tömegét érti, ami
a használásnak a funkciója.

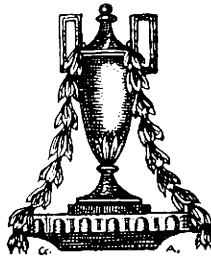
Az idegrendszerben anatómiailag lehető asszociációs utak
ezáltal bizonyos korlátozást nyernek, bizonyos utak a többiek
felett kiválnak ganglionsejtjeik által. A szellemi fejlődés éppen
ezen utak megrögzítésében áll. A logikai gondolkodás anatómiai-
fiziológiai alapját éppen ezek a faji és egyéni élet alatt megrögzített
asszociációs utak alkotják. A sokszori tapasztalás, ugyanazon
asszociációs pályáknak gyakori használása a logikai szabályok,
a logikai gondolkodás genetikai magyarázata. Ez érteti meg a
valóság és a logika közötti csodálatos megegyezést. Ez a «preszta-
biliált harmónia» fiziológiai alapja. A «helyes»: a valóságnak megfe-
lelő asszociációs utak, azok, amelyek a leggyakoribb ismétlést nye-
rik; ezeknek az utaknak ganglionsejtjei nyerik a használás által
a legnagyobb gyarapodást. A gondolkodás mint az organizmus
többi működése így belekerül a nagy biológiai perspektívába és
mint a környezethez, a külvilághoz való állandó és mindinkább
tökéletesebbé váló alkalmazkodás fejlődési eredménye jelenik
meg Verworn felfogásában. A gondolkodásnak a valósághoz való
alkalmazkodásában legtökéletesebb tudatos alakja a *tudományos
gondolkodás*, mely minden pillanatban ellenőrzi eredményeit,

minden lépését a tapasztalattal. Verworn az emberi gondolkodás filogenetikai megjelenési formáiban ezt a mai *«Kritisch-experimentelles wissenschaftliches Denken»*-t állítja a fejlődés végpontjába, melyet az eolith-korbeli legrimitivebb *«Sinnlich-impressionistisches Denken»*, azután az archeolith és palaeolith korbeli *«naiv-praktisches Denken»* előznek meg. A történeti kor gondolkodási formáiban (Zeitalter des theoretisierenden Geistes) a fejlődés végpontját, a kritikai-kísérleti gondolkodást a *dogmatikai-spekulatív* gondolkodás előzi meg. Ily módon rekonstruálja Verworn prehisztóriai és tudománytörténeti kutatásaival az emberi gondolkodás fejlődéstörténetét.

A lelki jelenségek fiziológiai és anatómiai alapjának az ismerete kétségkívül az az út, mely a pszichológiának ma még a többi természettudományok eredményeitől való bizonyos fokú izoláltságát meg fogja szüntetni. Verworn kísérlete ebből a szempontból, midőn az emberi gondolkodás fejlődését ebből a biológiai perspektívából fogja meg, végtelenül értékes. Az experimentális alapnak a nagyvonalúsága, jelenleg még csak a nagy általánosságokban való mozgása pedig a kísérlet úttörő voltának szükségszerű következménye. Az agy anatómiai, szerkezeti ismeretét a fiziológiai ismerete ma még távolról sem közelíti meg. Minden ilyen irányú kísérlet óriási elvi nehézségekbe ütközik, tehát minden exakt eredményre való törekvés kétszeres örömmel üdvözlendő.

Ily irányú kutatás semmikép sem zavarhatja a logikusok specifikus logikai munkáját.

Dr. Alexander Ferenc.



BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1916. március—május.

- (*Diogenes Laertius*) — Titanen u. Philosophen. Nach Diogenes Laertius aus d. Griech. übers. von Anna Kolle, m. e. Komposition von Adam Soltys. Charlottenburg: Selbstverl. v. A. Kolle (205 l.) M. 3.—
- Grisebach*, Eberhard. Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen. Habilitationsschrift. Jena. (135 l.)
- Jahrbuch des Philos. Gesellschaft an d. Universität zu Wien. 1914—1915. Leipzig: Barth (IV, 165 l.) M. 6.—
- Marbe*, Karl. Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie u. positiven Wissenschaft. München: Beck (X, 422 l.) M. 12.—
- Thormeyer*, Paul. Philosophisches Wörterbuch. Leipzig: Teubner (V, 96 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt, 520.) M. 1.—
- Unold*, J. Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. 4. verb. Aufl. Leipzig: Teubner (VIII, 131 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt, 12.) M. 1.—

A filozófia története.

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

- Bibó* István. Nietzsche. Tanulmány. Budapest: Athenacum (101 l.) (Modern könyvtár, 501—4.) K. —.80.
- Döring*, Wold. Oskar. Das Lebenswerk Immanuel Kants. Lübeck: Coleman (VII, 197 l.) M. 3.—
- Falkenberg*, Rob. Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel. Leipzig: Quelle & Meyer (74 l.) (Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Geschichte, 25.) M. 2.30.
- Hartmann*, Ernst. Systematisches Repetitorium der Geschichte der Philosophie in Frage und Antwort für die philos. Prüfungen. Breslau: Trewendt & Granier (VI, 309 l.) M. 5.—
- Helms*, P. Nyplatoniske Laerdomme om Sjaelen. Psykologiske Studier over Plotin. Kopenhagen: Thaning & Appel (178 l.) K. 3.50.
- Jong*, K. H. E. de. Hegel und Plotin. Eine kritische Studie. Leiden: E. J. Brill (V, 36 l.) M. 1.50.
- Lamm*, M. Swedenborg. En studie öfver hans utveckling till mystiker och andeskadare. Stokholm: Geber (XVI, 334 l.) K. 7.—

- Michel*, Karl. Der Liber de consonancia nature et gracie d. Raphael v. Pornaxio. Münster: Aschendorff (X, 62 l.) (Beiträge zur Geschichte d. Philos. des Mittelalters.) M. 2.40.
- Nagy*, Gerhard v. Grundrichtungen im Denken R. W. Emersons. Eine psychologische Analyse. Diss. Jena (57 l.)
- Paleikat*, Georg. Die Quellen der akadem. Skepsis. Leipzig: Dietrich (VI, 55 l.) (Abhandlungen z. Gesch. des Skeptizismus, 2.) M. 2.—.
- Schedler*, M. Die Philosophie des Macrobius u. ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. Münster: Aschendorff (XII, 162 l.) (Beiträge zur Geschichte d. Philos. des Mittelalters.) M. 5.50.
- Schwarz*, Walter. Kant als Pädagoge. Langensalza: Beyer & Söhne (VIII, 173 l.) M. 2.25.
- Wasman*, Erich. Ernst Haeckels Kulturarbeit. Freiburg: Herder (III, 54 l.) (Stimmen der Zeit.) M. 1.20.

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

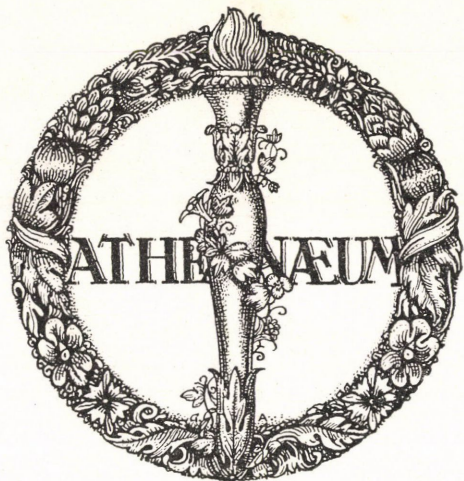
- Christiansen*, Hans. Meine Lösung der Welträtsel. 2 Bde (in 1 Bd) 3. verb. Aufl. Wiesbaden: Stadt (226, 179 l.) M. 6.—.
- Jung*, Johannes. Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert. Diss. Würzburg (XIII, 126 l.)
- Opitz*, H. G. Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker. Leipzig: Quelle & Meyer (64 l.) M. 1.20.
- Reinke*, J. Die Welt als Tat. 6. Aufl. Berlin: Paetel (505 l.) M. 10.—.

Logika és ismeretelmélet.

- Merton*, Adolf. Gedanken über Grundprobleme der Erkenntnistheorie Bruchstücke aus dem Nachlass. München: Piper & Co. (V, 80 l.) M. 2.50.
- Scheuble*, Alfons. Beiträge zur logischen Methodenlehre. Diss. München: (IX, 51 l.)
- Söhngen*, Gottlieb. Über analytische und synthetische Urteile. Diss. München, (104 l.)
- Zilsel*, Edgar. Das Anwendungsproblem. Ein philosoph. Versuch über das Gesetz der grossen Zahlen u. die Induktion. Leipzig: Barth (X, 194 l.) M. 5.—.

Ethika.

- Erb*, Remigius. Die erlebnisimmanente Natur des Rechts und der Sittlichkeit. Diss. München (132 l.)
- Koch*, Gregor. Das menschliche Leben oder die natürl. Grundzüge der Sittlichkeit. 2—3. Aufl. Einsiedeln: Benziger & Co. (577 l.) M. 6.40.



ÉRTÉKELMÉLET.

Irta : BÖHM KÁROLY.

Értékelmélet (axiológia, timológia, Werttheorie, Güterlehre) neve alatt azon tudományt értjük, mely az «értékre» vonatkozó összes kérdésekkel foglalkozik. Rendszeres állása, terjedelme és alapjai iránt a nézetek annyira eltérők, hogy jelenleg még általánosan elismert fogalmazását nem adhatjuk, hanem csak egyénileg különböző elméletekről szólhatunk. Mielőtt külön tudományul lépett volna fel (ami 1890-nél hátrább nem tehető), az értékről szóló tan vagy a közgazdaságtan egyik fejezetét vagy az erkölcsstanhoz a bevezetést képezte. A főkérdések, melyek az «érték» fogalma körül forognak, mégis körülbelül a következők: 1. magának az értékelésnek («werten», «bewerten», «wertschätzen») pszichológiai lefolyása, 2. az érték mérője, 3. az értéknek magának meghatározása, 4. az értékek fajai és 5. azoknak történelmi átalakulása («értékfenomenológia»). Az értékelmélet, mint önálló tudomány, ennél fogva az értékkel foglalkozó összes tudományokra nézve (logika, esztétika, ethika) vagyis a normatív tudományokra nézve olyan szerepet játszik, mint

amilyent az ismeretelmélet a meglevőről szóló tudományokban. Vagyis, *Cornelius* H. (Einl. in die Philos. p. 53.) szerint, a praktikus filozófia minden ága az általános értékelméletben nyeri alapvetését (v. ö. *Böhm* Károly «Az értékelmélet feladata s alapproblémája» 6—14. ll. Akad. székfoglaló. 1900). De külön tárgya mellett is mindig az ismeret általános elméletének törvényeit kénytelen követni.

I. *Az értékelés* vagy *becslés* azon lelki folyamat, mely által valamely adott tárgyhöz a következő állítmányok valamelyikét csatoljuk: 1. kellemes vagy kellemetlen, 2. hasznos vagy káros, 3. tökéletes vagy fogyatékos, 4. szép vagy rút, 5. jó vagy rossz, 6. igaz vagy hamis. Az értékelés ennél fogva egy alany (*S*) és egy állítmány (*P*) kapcsolása, azaz kétségtelenül *ítélés*. Ezen ítélesnek alánya mindig valamely tárgy, illetve annak képe; állítmánya egy alanyi (szubjektív) elváltozás, mely vagy kellemes vagy kellemetlen, azaz valami érzés, pl. «a kő melege fájdalmas».

Ezen első ítéletben még értékről nincs szó, ez csak egy objektív adatnak egy szubjektív elváltozással való tényleges kapcsolata, azaz: *ontológiai* természetű. Minthogy azonban az értékelésnek első motivuma mindig ilyen ítélet, azért mint az értékelés alapját, a *tetszés alapítéletének* nevezhetjük. Ezen érzelmi ítéletek, melyeknek állítmánya a kedv-érzet, ennél fogva még nem értékelések; az értékelés vagy «megbecslés» (*Greguss* R. Sz. 24 l.) csak akkor áll elő, mikor ezen ontológiai tetszésbe valami mértéket alkalmazunk pl. a «fájdalmas» érzést minősége szerint ítéljük meg.

A *becslő ítélet* (*Werturtheil*) ennél fogva a tetszés alapítélete *főlé* elhelyezkedett, *másodfokú ítélet* (*Hartmann* E.). A tetszés tényét valamivel mérnünk kell, hogy becselő ítélet álljon elő. Ezen mértéknek azonban magának kell értékesnek lennie, különben nem lehetne vele a tetszés értékét megállapítani; s azért az *önérték* gondolata nemcsak hogy nem ellenmondás (mint Schopenhauer után sokszor állították), hanem logikai *conditio sine qua non* minden becslés számára, mert hiszen ha a dolgok értékét azért állítjuk, mert élvezetet okoznak, akkor is az élvezet az *önmagában* értékes, melytől

a többi dolgok a maguk értékét kölcsönzik. Ezen mérő különféle lehet: kék, hatalom, haszon, műveltség, de meg kell lennie mindenkiben, különben soha értéket a tárgyban megtalálni nem fogunk. Hogy mi a végső alapja, arra majd a II. pont alatt felelünk; a lélektani érdek itt csak magának az értékelésnek végbemenése.

Az értékelésre tehát a tetszés alaptétele ösztönöz; s minthogy itt a *P* a kedvérzet, azért az élv vagy kín (Lust-Unlust) mindig a dolog értékességére figyelmeztet vagyis az értéknek *mutatója* (Index, Hartmann E.). Az élvezetet, melyet valamely tárgy bennünk okozott, megmérjük azzal, amit magunkban értékesnek tartunk s ezen mérésnek eredményeül mondjuk ki a tárgyról, hogy szép, jó, hasznos stb. A becslés ennél fogva úgy történik, hogy a tárgyi képet a saját értékes funkcióinkkal összemérjük s ezeknek értékét visszük át (projiciáljuk) az élvokozó tárgyra. A tárgy képének egyezése a saját értékes funkcióinkkal igenlő, (Wert) nem egyezése *tagadó* állítmányban (Unwert) nyer kifejezést; ezen egyezés pedig a *mennyiségi* és *minőségi* vonásokra vonatkozik egyaránt, úgyhogy általában az egyezés a kettő között *tetszik*, a nemegyezés *visszatetszik*. Ebből érthető az értékelés relativitása, mert mindenkinek a tárgyban az tetszik, ami az ő egyéni funkcióival egyezik (similis simili gaudet); valamint érthető az is, hogy az értékelési módok a lelki fejlettség arányában rangfokozatot kell hogy képezzenek.

II. *Az érték mérője és az élv szerepe az értékelésben* felvilágosítást nyújt azon lélektani kérdésben, vajjon honnan ered az értékesség, melyet valamely tárgynak tulajdonítunk. Honnan meríti az alany azon értéket, melyet előbb saját funkcióinak tulajdonít s azután az idegen tárgy képére is átvisz? Ezen forrást némelyek az *értelemben*, mások az *akaratban*, újra mások és legtöbben az *érzésben* keresték; az ingadozás azonban csak onnan eredhetett, hogy a kérdés tárgyát különbözőképp fogták fel. Már pedig a kérdés veleje nyilván ez: *honnan került a tetszés alapítéletébe a kedvérzet*, mely a becsló folyamatot megindítja? Így megrögzítve a

problemát nyilván eselik az értelem, mint forrás. Mert az értelem, a képezés általában (Vorstellen), objektív természetű; az intellektus megállapíthatja a tárgy egyes vonásait, meg azoknak kölcsönös és az idegen tárgyakkal való összefüggését, — de tetszést nem nyilváníthat. *Hume* Dávid világos fejtegetései után («Sittenlehre der Gesellschaft» *Verm. Schr.* III. 220. «a morális érzékről») a dolgot elintézettnek tekinthetjük; maga a becslés formailag ítélet, de az alapítélet *P*-a nem az ítéelő érteleméből származik. Jobban látszik a tényekkel egyezni azon magyarázat, mely az érték forrását az akarásban véli található. Már *Schopenhauer* (*Welt als W. u. V.* I. 163—165 Red.) azt tanítja, hogy «a jó . . . lényegileg relativum, mert csak kívánó akarrattal való viszonyban rejlik lényege»; így *Hartmann*, *Wieser* Fr. («Über den Urspr. des wirtsch. Wertes» 1884. p. 93.), *Ehrenfels* (1893) s mások. Azonban ezen lélektani komplexusban a kívánság nem a kezdő pont; a kívánság a hiányérettől függ, s azért az értéket is emez magyarázza, nem a kívánság. Marad ennélfogva forrásul a harmadik: az érzés, amint már *Lotze*, *Fechner* (Über das höchste Gut 1846 és *Vorschule der Aesth.* I. 8. 1876.), *Schuppe* Vilmos (*Grundr. der Eth. u. Rechtsphil.* 1881. §. 1.) tanították s *Ehrenfels*szel szemben *Meinong* is bebizonyította. Az érzés adja meg a kívánság irányát, ez magyarázza a tetszés és visszatetszés ellentéteit, ez azon körülményt általában, hogy az értékjelzők mindig ellentétes párokban (Wert-Unwert) lépnek fel (jó—rossz, szép—rút, igaz—hamis, hasznos—káros).

A tetszés alapítéletébe tehát a *P*-t az érzés szolgáltatja. De azért tévednénk, ha az értéket már az élvezettel azonosítanók, mint *Schuppe* teszi (*Grundr. d. Eth.* 34. l. «die Lust hat nicht Wert, sondern sie ist der Wert, welchen die lust-erzeugende Sache als den ihrigen hat»); mert hiszen az élvezet csak mutató, jelzi a tárgyban az értéket, de nem okozza. Az érték mindig az objektív képnek valami vonása, mely a felfogó alanyra hatva abban valami élvet okoz; s csak ezen élvnek megmérése valami önértékessel adja azon másodfokú ítéletet, melyet becselőítéletnek nevezünk.

Ennek legfőbb bizonyossága az, hogy az élvnek magának is értéket tulajdonítunk és különböző élvek között nemcsak erőfok, hanem minőség tekintetében is válogatunk: azaz azt valamivel mérjük, aminek értéke ránk nézve a legmagasabb.

Az értékelméletben a legtöbb nehézséget éppen az élv szerepének félreértése okozta. Legtöbbnyire az élvezetben találják az emberi életnek centrális pontját és mozgatóját s azért az élvezetet minden érték forrásául hirdetik vagy (Schuppe) az értéket és élvezetet azonosítják. Azonban ezen tétel csak akkor állhatna meg, ha 1. az élv volna minden tevékenységünk *megindítója*, holott lélektanilag minden motívum a hiányból s megérezéséből ered, 2. ha az élv volna minden akciónknak *célja*, mert ha más célunk is volna, akkor mellette más érték is állana, azaz nem volna állítható, hogy «érték=élv», hanem csak annyi: «néhány érték élv». Hogy azonban az emberi életnek az élvezeten kívül más céljai is vannak, azt *Kant* («Grundl. zur Metaphys. der Sitten» elején) meggyőzőleg mutatta ki; 3. ha az élv volna minden érték *oka*; pedig nem létoka (ratio essendi), hanem csak ismerési oka, indexe, azaz ratio cognoscendi; azaz: valamely igaz tétel vagy szép költemény nem azért igaz és szép, mert élvezzük, hanem azért tetszik és kelt bennünk élvezetet, *mert igaz, mert szép*; 4. ha az élv volna minden érték *mérője*; ámde ez nem lehet, mert magában mértéke sincs, még erőfokait sem bírjuk megmérni, ott pedig a hol különböző élveket mérünk össze, nyilván tőlük különböző valamiből vesszük a mértéket.

Az élvezet ennél fogva maga is *értékes*, de sem nem egyetlen, sem nem végső érték. A becslésnél ennél fogva az élv nem szolgál *mindig* mértékül, hanem csak bizonyos feltételek mellett használható annak. A hányféle mértéket azonban alkalmazunk, annyiféle értékelési módot és értéket is nyerünk. Az értékelméletre nézve a mértékek egymásutáni fellépése ennél fogva a legfontosabb kérdés. Ezen sorrendet tapasztalatilag is konstatálhatjuk, amennyiben a dolgoknak értéket tulajdonítunk vagy azért, mert élvez-

zetet okoznak — *hedonizmus*; vagy azért, mert hasznosak — *utilizmus*; vagy valami minőségi vonásuk miatt, mely nem függ sem az alannyal, sem a más tárgyakkal való viszonyuktól, hanem saját alkatuknak egyik lényeges része — *idealizmus*. De ezen sorrend így csak a köznapi tapasztalatra hivatkozva, önkényesnek látszik; hogy az értékelésnek több formája jelenleg még nem lehetséges, azt csak azzal lehet *megbizonyítani*, ha az értékelést a lélek fejlődésének szükségszerű haladásával oki kapcsolatban állónak bírjuk felmutatni. *Aki tehát azt a törvényt megtalálja, mely szerint az öntudat (Én) változik és fejlődik, az a tartalom fejlődésének törvényét is meg fogja találni, azaz az uralkodó gondolatok haladásának, ezzel a mértéknek s ennek folytán az értékelési módoknak változásait is alapjukban fogja megérteni.*

Az egyéni lélek fejlődésének menete már most világosan bizonyítja, hogy voltaképen csak három mértéke lehet az értéknek. Az *első fokon* a fiziológiai és érzéki ösztöneibe elmerült Ént ezeknek érzelmi kísérője tölti be (a kényeztetések pl. a táplálkozás és nemzés aktusainál); értékesnek azért csak azt nevezheti, ami *élvezetet* okoz neki. A *második fokon* az érzéki adatokhoz a jelentés csatlakozik s az öntudat magával szemben «Mások»-ból alakít ki objektív világot, melynek egyes részeit egymás között s maga magával oki viszonyba helyezi. A világ egyes tárgyai (köztük ő maga is) egymást *önfenntartó* tevékenységükben segítik vagy megakasztják, azaz egymásnak használnak vagy ártanak. Elsősorban ezen viszonyt magán tapasztalja s aszerint, amint önfenntartását elősegítik, a tárgyakat *hasznosaknak* nevezi. A hasznossági viszony tehát, az élvezet szubjektivitásával szemben, objektív és reális megfeleléségen alapul s azért mértéke is objektív. Az utilizmusnak az egész világot átfogó számításai és tervezései a dolgok reális viszonyaira támaszkodnak s az érett férfiú tervezései abban különböznek az ifjú fantasztikus világreformjaitól, hogy a valóságot veszik számításba. A harmadik fokon önmaga természetének és kiválóságának tudatára ébred az Én; pusztán szellemisége, *intelligens természete* miatt becsüli meg magát s ezen

intelligenciát legmagasabb értékűnek találva, vele méri meg a valóság minden egyes nyilvánulását. Az értékelés ezen haladásának az értelmi fejlődésben, vagyis a dolgok felfogásában két felfogási mód felel meg, melyeknek egyike az *oki viszony* szerint összefűzi a tüneményeket (a *diszkurzív* felfogás), míg a másik a dolgokat ezen kapcsolatból (*nexus*) kiragadja, önállósítja (izolálja) s *egy* szemléleti aktusban *tömöríti* (az *intuitív* felfogás). Amaz a tudománynak, emez a művészetnek felfogása; amazt alkalmazza a világra az *utilizmus*, emezzel képessé lesz a világot önértékében megítélni az *idealizmus*.

Ily módon mértékül egymásután az élvezet, a haszon, a nemesség lépnek fel, s minthogy ezen háromnál az intelligencia fejlődésének természete szerint több mérték nincs, azért csakis a hedonizmus (az élv), az utilizmus (a haszon) és az idealizmus (a nemesség szerinti) értékelési módjai lehetségesek. Ugyanezt a haladást az egész emberiség történelmében is fel lehet találni, ami a *történelem filozófiájának* feladata, melyet ezen munkájában az időnként fellépett ideák és ideálok tartalma tájékoztatva segít (v. ö. *Böhm Károly* «Az ideák és ideálok értékelméleti fontossága»; A M. Fil. Társ. Közleményei, XV. füzet).

III. Az egyes értékelési módok dialektikai összefüggésének, valamint törvényeiknek kutatása s megállapítása az értékelméletnek egyik mellőzhetetlen részletmunkáját teszi. Nyilvánvaló, hogy ezen törvényeknél azt kérjük: mely feltételek mellett lehet valamely tárgynak oly természete, hogy bennünk a legfőbb élvét, a legnagyobb hasznot vagy a legnemesebb tetszést okozza? A dolgoknak értékét ennél fogva csakis ezen részletes fejtegetések után lehet tudományosan megállapítani s csak ilyen alapon lehet az *érték fogalmát* általánosságban *meghatározni*.

Mert az «*érték*» szónak (*ἀξία*, valor, pretium, value, valeur, Wert) jelentését különbözőképp lehet megállapítani aszerint, amint egyik vagy másik vonására fektetjük a fősúlyt. Lehet 1. az értékről úgy beszélni, mintha *önálló tárgy* volna; így pl. *Eisler* (Wörterbuch der philos. Bgfe): «Wert»

nek mondjuk úgy az értékelést, mint az értékesül megítélt tárgyat; *Menger* még «hasznosságokról» is («Nützlichkeiten») is így beszél s így használják szerte (pl. *Lamprecht* «Deutsche Geschichte», kivált *Ergänzungsband* II. 1.), a börzei tudósításokban is. Lehet 2. valami homályos tulajdonságot érteni alatta, mely a tárgyat ránk nézve értékessé teszi; pl. *Meinong* (*Arch. f. syst. Phil.* I. 341.) szerint: «valamely tárgy értéke azon indokoló erőt képviseli, mely ezen tárgyhoz tartozik», vagy *Höffding* (*Rel. phil.* 10. l.) «a tárgynak azon tulajdonsága, hogy szükségleteinket kielégíti», vagy azon tulajdonság, hogy élvezetet okoz (*Schuppe*), hogy kívánjuk (*Ehrenfels* «der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit» = kívánatossága) stb. Jelentheti 3. az «érték» a becsülő ítélet állítmányát (P), mely ismét sokféle lehet s akkor azt mondjuk: érték = «azon jelentőség (Bedeutung), mellyel konkrét javak. . . ránk nézve. . . bírnak» (*Menger, Roscher*, nálunk *Gál Jenő* stb.).

Az egyik tehát objektív jelentést tulajdonít a terminusnak, a másik a szubjektív mozzanatra fekteti a fősúlyt. A végső magyarázandó pontot nézetünk szerint a «jelentőség» gondolata teszi; a jelentőségben rejlik az érték s azért az értéket megéri, aki a «jelentőséget» megmagyarázza. A «jelentőség» azonban a tárgyban csak akkor lehet, ha minmagunknak van jelentőségünk; a tárgynak csak azért tulajdonítjuk, mert első helyen minmagunk vagyunk «jelentősök» magunkra nézve. A kérdés e szerint elsősorban az: *minek és miért van minmagunkban valaminek jelentősége?* Az, aminek mi magunkban jelentőséget tulajdonítunk, végső instanciában csak az öntudatunk; (*Schuppe*) a többinek csak erre nézve van jelentősége. Az öntudatnak pedig ezen jelentősége nem az, hogy élvezetet okoz (*Schuppe*), sem az, hogy nekünk használ (*Bentham*), hanem azon természete, amiért használ és élvezetet okoz. Az értékes ennél fogva csak az *Én* intelligens természete, s így az érték végső hordozója az *Én szellemi mivolta*. Az érték azután ezen reális természetének önállításából eredő elismerés; vagyis az érték annak kifejezése, hogy az *Én természete mily jelentőségű*

a szellem életére nézve. Mindarra, ami ilyen jelentőséggel bír, csak átvitel útján ruházzuk azután az értéket.

Azt a kérdést: vajjon a tárgyaknak van-e értékük a mi felfogásunktól függetlenül is, azaz objektív vonás-e az érték bennük vagy pusztán szubjektív metafora, csak a dolog metafizikai fejtegetése döntheti el. A mi ismereti világunkban mindenesetre *objektív vonásul* kell tekintenünk az értéket; mert hiszen épen a tárgy, objektum, ösztönzésére csatoljuk képeihez az érték gondolatát. Hogy azonban miként kerül az érték vonása objektív képeinkbe, az a dialektikának kérdése (s ezen kérdést, nézetem szerint, Schuppe V. «Grundzüge der Ethik. u. Rechtsphilos.» I. Aufl. 43—46. ll. véglegesen tisztázta). Ép úgy metafizikai problémát képez azon kérdés: vajjon a tőlünk független valóságban van-e és milyen feltételek mellett lehet az értéket mint reális vonást képzelni? (Ennek fejtegetését tüzetesen I. Böhm K. «Az Ember és világa» III. köt. «Általános axiologia», VII. feje.)

Az érték relativitása ennél fogva megszűnik nehézséget okozni, mihelyest a terminusokból a zavart kiküszöböljük. Szemben az abszolút valóval, amely ismeretünk tárgya soha sem lehet, elismerjük, hogy az érték alanyi világunkban alany nélkül nem gondolható; de ezzel semmi különöst nem állítottunk róla, bizonyára semmi újat nem (a hogy az «osztrák iskola» folyton hangoztatja), mert ez minden ismeretünknek általános vonása. Ebből a relativitásból azonban nem folyik sem az, 1. hogy ennél fogva az érték csak az alanyban volna s nem a tárgyban is, sem pedig 2. az, mintha személyünk az értéket osztogathatná az értéktelennek is. Mert 1. a tárgyban nincsenek az érzéki kvalitások sem (pl. szín, hang stb.) s még sem tagadhatjuk, hogy valami objektív alap van bennök számunkra; és 2. a szofisták óta próbálják ugyan alanyi illúziónak fogni fel az értéket (Hobbes, Lev. «neque ulla Boni, Mali et Vilis communis regula a ipsorum objectorum naturis derivata, sed a natura . . . personæ loquentis»; újabban pedig (Ehrenfels) úgy fogalmazták, hogy azért értékes a dolog, «mert kívánjuk», ámde akkor az érték filius ante patrem volna; mert hiszen a ki-

vánságot a hiány érzete igazítja, a hiány pedig a pótlékot. Mi a pótlékot kívánjuk, s azért ezt ismernünk kell, ha kívánni óhajtjuk. Azaz: a kívánság csak az *értékesre* irányul, tehát nem adhatja meg annak, a minek természetében nem rejlik; különben az éhezőnek hatalmában állana, hogy egy követ is értékesnek deklaráljon. A tétel ilyen módon nyilván csak logikai lapsus; pedig ezen téves tételt szokás rendszeren az érték fejtegetésénél alapul venni!

A relativitás ennél fogva csak abban állhat, hogy az értékességnek különböző fokokat tulajdonítunk, — s akkor sem függ egyenes arányban a kívánságtól, — de nem abban, hogy mi ott is statuálhatnók, ahol a tárgy természete nem engedi.

IV. *Az érték fajait* ezek után nem lehet úgy megállapítani, hogy abszolút és relatív, objektív és szubjektív értékeket különböztetnénk meg. Mert ezek csak tulajdonságok, melyeket az érték az alanyi felfogástól nyer, de magának az értéknek esszenciáját nem érintik. Vannak objektív és szubjektív értékek, de csak azon értelemben, hogy az objektív = való, igaz érték («echte, wahre Werte»), a szubjektív pedig = képzelt («eingebildete Werte»), mert a való érték mindig a tárgy természetének funkciója és csak a képzelt érték függ pusztán az alany kedélyállapotától, vagyis funkciója annak. És van az értékek között, bármilyen relativek, abszolút érték is. Ha «absolutum» alatt azt értjük, ami ismeret tárgya soha sem lehet, akkor ilyen értékről természetesen le kell mondani; de ha «absolutum» az, a mi *ránk nézve* a legfőbb, akkor lehet abszolút érték is, sőt azt kell is követelnünk. Az érték fogalmában ugyanis nincs azon nehézség, amely az ok vagy cél gondolatában rejlik; ezek nem lehetnek abszolút kategóriák, mert csak korrelatumaikkal (okozat, eszköz) szemben van értelmük s azért a relációból kiemelve semmit sem jelentenek ránk nézve («abszolút ok» vagy «abszolút cél»). Ellenben az értéknek van abszolút foka is: *az, aminél magasabb érték nincs*; ilyet pedig emberileg meg lehet találni.

Az érték fajait próbálták más úton is megállapítani. A

gazdasági értékeknél különbséget tesznek 1. önérték, (Eigenwert) és 2. hatási (okozati) érték (Wirkungswert) között (Ehrenfels után Meinong, Kreibig), amit Cohn Jón. («Allg. Aesth.» 222. sk.) új terminusokkal, 1. belső («intensiv») és 2. következményes («consecutiv») értéknek nevez. Amaz az önérték, emez az eszközi érték; az elsőhöz számítja az «*immanens*» esztétikai és a «*transgrediens*» logikai és etikai értékeket (Allg. Aesth. 27. l.) és «követelt» értékekül tekinti (Ehrenfels «imperativischer Wert» *Syst. d. W. th. E.* p. 69.), amiből a régi «normativ» vonást akarja megérteni. A régi közgazdaságtanban volt ugyan «intrinsic worth» (a német «Kaufkraft» értelmében), de ez nyilván csak használati érték; Smith *Ad.* használati érték («value in use») és csereérték («value in exchange») különbséget tanít (*The W. of Nat.* 37. l. «the word *value* . . . has two different meanings»).

Ha az értékek lehetséges fajait biztosan meg akarjuk állapítani, akkor csak biztos előzményekből dedukció útján tehetjük. Ilyen biztos előzmények: 1. az értékelési alapirányok; ezek alapján van a) *élvérték* — hedonizmus, b) *haszonérték* — utilizmus, c) *önérték* — idealizmus. 2. Az ezeknek alapul szolgáló felfogási formák szerint (v. ö. II. végén) a) a diszkurzív elmélkedésre épülő *haszonérték*, b) az intuitív felfogásra épülő *önérték*. Amaz a kauzális, emez a szubstanciális érték; amaz a fenomenális, emez a noumenális, amaz az *eszközi*, emez az *örök önérték*.

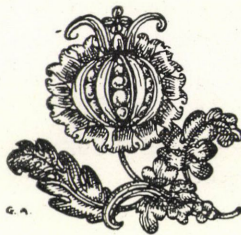
Tekintve már most ezeket egyenként s az élvezetet csak indexül ismerve el, kapjuk a *haszonérték* fajaiként 1. az *individuális* vagy egyenes és 2. a *szociális* vagy megtérő haszonértéket, mely utóbbinak körébe nagy része esik annak, amit az «erkölcsan» értékesnek nevez és becsül. Ezen «szociális» haszon fejtegetésével az értékelmélet a szociológiának szolgál alapvetésül s annak főtvényeit alapozza.

Az önérték a tárgyat, eltekintve minden relációtól, pusztán alkati minősége alapján illeti meg. Van pedig ilyen értéke a tárgynak intellektuális alkata folytán, ezen értéket *logikai értékek* nevezhetjük (*λόγος* = «jelentés» értelmében); vagy pedig érzéki kialakultságában s akkor *esztétikai érték-*

nek mondjuk. A logikai érték aztán lehet *a*) intellektuális (alkati) és *b*) morális érték. Ezen értékek fejtegetésével nyilván a logika, morál és esztétika tudományainak veti alapját az értékelmélet.

V. Az értékelmélet az értékek logikai alkatát fejlődésében is kísérheti vagyis az érték fenomenológiáját adhatja. Ez alatt azonban nem az értendő, amit Ehrenfels az érték haladásának («Wertbewegung»), Kreibig «értékátvitelnek» (Wertübertragung) vagy «érték-eltolódásnak» (Wertverschiebung) nevez. Mert ezzel csak lélektani fiókozást nyerünk, mint mikor Kreibig (Psych. Grundl. einer W. th. 23. l.) 3 stádiumot talál: *a*) az esetleges reakció, *b*) a távolabbira kiterjeszkedés, *c*) a szerzett egységes alkalmazás stádiumát. Ez nyilván csak formai oldalát képezi a kérdésnek s ennél különb gondolat volt Wundt V.-é «a célok heterogoniája» (Ethik. 1886. 231. l.). Amit mi a fenomenológia alatt értünk, annak az értékelés történelmi haladását, az uralkodó eszmék tartalmi egymásutániságát kellene magába foglalnia, vagyis azt, ami közönségesen a történelem filozófiájának tárgyát képezi. Az értékelési fokok ezen haladását azonban eddig egy történetésznél sem találtam megfigyelve.

(Közli a szerző hagyatékából a szerk.)



AZ INDUKCIÓ PROBLÉMÁJA.

(Bevezető tanulmány egy indukció-elmélethez.)

Irta: Dr. DIENES VALÉRIA.

Az indukció megalapozása az emberi gondolkodásnak oly centrális problémája, hogy minden filozófiai rendszer megoldja, akár kimondottan, akár hallgatagon. Ez a probléma első formulázásban így írható: Mi hatalmaz fel bennünket arra, hogy helyhez és időhöz kötött egyes tapasztalatokból mindég és mindenütt megvalósuló törvényszerűségekre következtessünk? Vagy másképp: Mi jogon és mily mértékben szabad az időt és a teret indifferens közegeknek tekintenünk, ahol szigorú, előrelátható, hasznos rend uralkodik. Egyetlen rendszeres filozófia sem mehet el közömbösen e kérdés mellett, mert ez a tapasztalat és a gondolkodás, a tárgyak és a fogalmak viszonyainak kérdése, és minden filozofálásnak első funkciója az adottság és gondoltság hézagának elemző áthidalása. Kant ezt a kérdést trilemmába zárta¹ s a három ismeretes alternatíva — a dolgok hatása a gondolkodásra, a gondolkodás hatása a dolgokra és praestabilita harmóniájuk — az indukció problémájának három különböző megoldását implikálja. Emlékeztetünk példaképpen a Lachelier adta megoldásra,² mely a kanti alternatíván alapul, Hamelin hegeliánus megoldására,³ mely a harmadik alternatíva terméke s a különböző empirista megoldásokra, melyek mind az első feltevésen alapúlnak.

Mi nem fogunk az említettekhez hasonló vállalkozásba s amit mondani akarunk, az a három alternatíva egyikéből sem következik. Nézetünk szerint az indukció problémája megoldhatatlan marad mindaddig, míg e trilemma keretébe

¹ Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Kirchmann-kiadás. Vorrede zur zweiten Ausgabe 28—29. l.

² Lachelier. *Le fondement de l'induction*. Paris. Alcan.

³ Hamelin. *L'induction*. *Année Philosophique*, 1899.

zárjuk. Ezek az alternatívák egy egyszersmindenkorra kész valóságra vonatkozó hipotézisek, melyek már előre elfogadják — másként fel sem volnának állíthatók, — e valóság rendszerességét, az indukció probléma pedig épen e rendszeresség elfogadhatóságát teszi kérdéssé. Előrelátható tehát, hogy a trilemma eshetőségeiből levont megoldások nem lehetnek kielégítőek. A harmadik azt állítja, hogy a valóság e hasznos rendje mindig ilyen volt és ilyen lesz, aminőnek most észrevesszük s ezzel már indukál, azaz használja azt a műveletet, amit megalapozni akar; azért végződik minden belőle folyó indukció-magyarázat logikai körforgásban. A második, a kanti alternatíva csak abban különbözik az empirizmusétól, hogy a magyarázat koordináta-rendszerét a dolgokból a gondolkodásba teszi át és ebben az értelemben Kantnak igaza volt, mikor a metafizika Kopernikusának nevezte magát. De valamint az asztronómiában nem igazabb, csak egyszerűbb a napközponthoz való leírás a föld-központhoz való leírásnál, ép úgy a metafizikában nem kevésbé igaz, csak kevésbé kényelmes a valóság centrumául a dolgokat választani, mint a gondolkodást. A tiszta racionalizmus szempontjából más értékkülönbség a két hipotézis között nincsen. Azonban, míg az elvont, tehát viszonylagos mozgás tanulmányozásában egy szerencsésebb koordináta-rendszer átalkító hatással lehet az egész illetékes tudomány-területre, a metafizikai vizsgálatokról, melyek legalább is lehetnek hipotézisektől függetlenek, ez korlátlanul nem állítható. Ha tehát azt a metafizikát kérdezzük meg az indukció problémájára nézve, amely hipotézisek, sőt szimbólumok nélkül próbál boldogulni,¹ az a Kant féle trilemmán kívül eső megoldással fog válaszolni. Annak mindegy lesz, hogy induktív következtetéseink megalapozásául a gondolkodást vesszük-e a dolgokról mintázottnak vagy a dolgokat a gondolkodásról másoltaknak. Ha elfogadjuk, hogy a megmintázás öröktől fogva és egyszersmindenkorra megvan, akkor az indukció

¹ Bergson. Introduction à la métaphysique. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1903. 1. 1.

problémáját önkényesen oldottuk meg egy principiummal, melyből a megoldás azért vezethető le, mert beletettük. A mi kérdésünk azonban épen az, mi lesz a sorsa az indukció problémájának akkor, ha meggondolásainkhoz nem állnak rendelkezésünkre oly principiumok, melyek előre megoldják, hanem feladatunkkal le kell szállanunk a valósághoz lehetőleg közel maradó megfigyelések birodalmába.

Nem a szokásos empirista gondolkodásmódot értjük itt. Mondottuk, hogy a klasszikus empirizmus az első alternatívát használja megoldásul, tehát nem független a trilemmától. Ezenkívül az általa proponált megoldásnak belső elégtelensége is van, mely egy, ezen a filozófián belül elkerülhetetlen *petitio principii*-ből származik. E látszólag végleges sikertelenség után természetes, hogy a gondolkodás megkeresse az elégtelen megoldás hallgatólagos alapfeltevését, megtalálja benne azt a hipotézist, hogy a dolgok hatnak a gondolkodásra, ezt a feltevést ellenkezőre fordítsa és az így nyert alaptételből egy másik, hipotétikus, de koherens, magyarázatot vonjon le. Ezt a munkát Lachelier végezte el, ki a kanti alternatívával alapozta meg indukció-elméletét.

De ha azt a tudományt nevezzük metafizikának, mely nem elégszik meg jobb gondolkodás-koordináták keresésével s oly megoldásokkal, melyek föltételeken elfogadott principiumokból a logika inerciájával hullanak kezünkbe, oly tudományt, mely kutatásaival a dolgok közelébe vágyik és a valóság formája helyett annak materialítására kíváncsi, — akkor e formális megoldások vitatása helyett hasznosabb lesz figyelmes kritikai vizsgálatnak vetni alá azt a megoldást, mely empirikusnak nevezi magát. Ebben a bevezető tanulmányban ez lesz a célunk, és miközben keresztülvisszük, önként fog felmerülni előttünk az a kérdés, vajjon nem lehetne-e a klasszikus empirizmus alapelveinek elmélyítésével és intencióinak teljesebb megvalósításával az indukció problémáját az említett trilemmából kiszabadítani s oly megoldást vázolni, mely mentes lenne mind a kantiánus megoldás hipotétikus jellegétől, mind az empirisztikus megoldás belső ingadozásaitól. Reméljük, hogy igenlő választ adunk

e kérdésre. Az empirisztikus megoldás tökéletlenségei fog-
nak rávezetni s ugyanezek a tökéletlenségek mutatják meg
majd azt az utat is, melyen elindulva ezt a mostani formájá-
ban megoldhatatlan problémát új alakban formulázhatjuk.

II.

Vizsgáljuk meg tehát az indukeció problémájának a klasszi-
kus empirizmustól származó megoldását abban a formában,
melyben az a két Mill művében, James Mill- és J. Stuart
Mill-nél található.

Ismeretes, hogy a J. Stuart Mill-féle indukció-megalapo-
zás logikai cirkulust tartalmaz. Hogy tényből törvényre kö-
vetkeztethessünk, már előzőleg következtetnünk kellett, hogy
vannak törvények. Más szóval, hogy egyes tényt szabály-
szerűségi tünetnek állíthassunk, egy őt térben és időben
meghaladó szabályszerűség tünetének, már meg kellett álla-
pítanunk, hogy a tényeknek szabályszerű, objektív és tér-
től, időtől független tagoltságuk van; röviden ahhoz, hogy
egyetlen adott esetben indukálhassunk, már indukálnunk
kellett minden lehetséges esetre. Pontosabban, azaz az
«egyenletes és föltétlen egymásután» esetéből az okságot el-
határolva, ahhoz, hogy valamely tünetmennyben hatásokat
keltő okok működését lássuk, már be kellett látnunk, hogy
a természetben vannak okok, vannak hatások. Egyetlen el-
szigetelt esemény vagy eseménycsoport nem hatalmazhat
fel annak kijelentésére, hogy ugyanazokkal a valóság-ele-
mekkel mégegyszer megesik ugyanilyen találkozás, s így gon-
dolatbeli összefűzésük kedvéért kénytelenek leszünk ezen
elemek fölé szabályszerűséget vagy speciálisabban, okságot
helyezni, amihez — ha a tiszta empiriában akarunk ma-
radni, megint csak arra a műveletre van szükségünk, ami-
nek épen a megalapozását keressük.¹

Íme a logikai kör. Mill észrevette,² próbált is szabadúlni

¹ J. St. Mill. *A System of Logic Raciocinative and Inductive*. 5. Ed.
1862. I. 341—343.

² *Logic*, II. 95. i.

tőle, de nem tett mást, mint tagadta. E hosszú apológiának minden jelentős eleme a következőkben foglaltatik.

Hogy a tudományos indukció teljes és érvényes legyen, oly szillogizmusban kell formulázhatónak lennie, melynek általános premisszája a természetnek a tér minden pontján érvényesülő s az idő minden pillanatában működő szabályszerűsége. Ha ez a szabályosság ugyanoly természetű indukciókból származnék, mint az, melynek megalapozására van hivatva, akkor igazán körforgás volna a magyarázatban. De nincsen, mert a szabályosság állítása egyszerű és teljes felsoroláson alapúl,¹ ezen a «tudománytalan eljárás»², amire az embert elméjének önkéntelen általánosító hajlandósága viszi.³ Ez a felsorolás, ha teljes, vagy legalább nagyon terjedelmes, abszolút biztosságú és principium-rangú törvényekre vezethet; a térbeli összefüggések közül csak a geometria és az aritmetika axiómái ilyenek, a többiekből nem tudunk ily rangú elvet kiolvasni. Az egymásutánokra nézve azonban a felsorolás abszolút általánosságú elvhez, az okság elvéhez jut. A felsorolások elemi indukciói megalapozásukhoz nem kívánják a természet általános szabályszerűségét, elég nekik saját osztályuk, vagy esetük szabályszerűsége.³ Ezt a «laza és bizonytalan»⁴ indukálást terjedelme teszi erőssé.⁵ Minél jobban szétterjed a felsorolás ellenkező példa felötlése nélkül, annál több okunk van hinni eredményében. Csak az mutatná meg illuziórius jellegét, ha eredetében vagy okok esetleges együttállását vagy az ellenkező okok véletlen hiányát lehetne felfedezni.⁶ Ez a két eset mind jobban és jobban kizárul, amint a felsorolás mind nagyobb és nagyobb területet ölel fel és valószínűségük nulla lesz, ha a felsorolás az egész emberiség teljes tapasztalását öleli fel, mint pl. a matematikai axiómák és okság esetében. Így

¹ *Logic*, I. 347.

² *Logic*, I. 356.

³ *Logic*, I. 345. Jegyzet. II. 98. Jegyzet.

⁴ *Logic*, II. 99.

⁵ *Logic*, II. 103–106.

⁶ *Logic*, II. 102.

magyarázza Mill, hogyan szolgáltatathat alapot az indukció laza, tudománytalan formája a tudományos indukciónak¹: ami szigorúságából hiányzik, azért bőven kárpótol a terjedelme. Az okság esetében, mely körül, mint szilárd mag körül, csoportosulnak a természet egymásutánjainak másodrendű szabályosságai, ez a terjedelem maximumát éri el, mert az okság az egyetlen törvény, melyet minden ténynek vagy igazolnia, vagy cáfolnia kell és az emberiség egész történetében nem jegyezték fel egyetlen tényt sem, mely meghazudtolta volna. Tehát igaz, és a tudományos indukciónak szilárd alapot ad azzal, hogy felhatalmazza minden oly tapasztalat általánosítására, melyben a négy kísérleti módszer valamelyikével igazi oksági szálát sikerül felfedezni.

Ennek a tetszetős okoskodásnak logikai elégtelenségét Lachelier kimutatta.² Mi a következőkben találjuk fő nehézségeit.

Származhat-e törvény felszámolásból? Hisz meg kell lennie, hogy felszámálhassunk, másként nem tudjuk eldönteni, melyik tény fog mellette, melyik ellene szólni. Azt válaszolják, hogy az előre meglevő törvény nem igazolt törvény, hanem igazolásra váró törvény? Akkor is megelőzi a felszámolást a törvény gondolata. Mi ez a nem-igazolt törvény gondolata? Bizonyára interpretálás, a tény bizonyos kiemelkedő vonásainak aláhúzása. Honnan ez az interpretálás, ez az aláhúzás, ez a tagoltság-keresés? Nemde homályos és ösztönszerű meggyőződésekből, hogy lehet, hogy jó, hogy kell valóságos azaz használható tagoltságokat keressünk? És mik ezek a meggyőzések, ha nem elhalványult és a cselekvés fiziológiai készülékeibe leszállani kész kifejezései egy természettörvényeknek nevezendő szabályokban formulázható természeti rendnek? A felsorolás tehát egy magában nem sugalmazhat okságot, mert ennek a törvénynek legalább is mint munka-hipotézisnek formulázva kell

¹ *Logic* I. 357—359.

² *Ibid.* Lachelier. *Op. cit.* 15—25. I. Ennek kritikáját lásd P. Janet *Causes Finales. Appendice.*

lennie, mikor megállapítása végett a tények felszámolásába fogunk. Az okság gondolatának tehát más impressziókból kell származnia, mint amiket egy tétlenül nézett látvány nyújthat, melynek egymásutánjait katalogizáljuk. Mielőtt a katalógus-készítésbe fognánk, egészen más természetű munkával kellett rovatokat készítenünk.¹

Íme az első nehézség. Hagyjuk függőben és térjünk át a másodikra. Engedjük meg, hogy a felsorolás lehet primárius művelet a természet megismerésében s hogy képes az okság fogalmát is, illusztrációját is szolgáltatni. De akkor még kell, hogy ez az illusztráció bizonyíték-rangra emelkedjék s erre csak egy fegyvere van, a terjedelem. De vajjon terjedelme igazán akkora és oly döntő a világegyetem vagy csak plánétánk eseményeihez képest? Az emberiség a föld történetének csak igen kis darabjában vett részt, annyira bizonyos-e hát, hogy még teljes felsorolásai is — föltéve, hogy teljesek — őket meghaladó igazságról értesíthessenek bennünket? De tegyük fel, hogy ezt a csupán a klasszikus empirizmuson belül számottevő ellenvetést mellőzzük és abból indulunk ki, hogy a világegyetem minden elmúlt eseményeinek felsorolása birtokunkban van és ezek egyetlen cáfoló eset nélkül a természet okszerű szabályosságát illusztrálják. Van-e jogunk ebből a jövőre következtetni? A klasszikus empirizmus teljesen inkoherens «tapasztalásának» minden belső egysége egyidejűségeknek halmozódásából származik, melyek közül mindenik lehet esetleges; a reá alkalmazott felsorolás egyszerű tényszerűség, egyidejűségek és egymásutánok böngészése, tisztán extenzív művelet, mely nem nyúlhat a dolgok viszonyaihoz: meggyőzhet-e róla, hogy eredményének ellentéte lehetetlen? Megteheti-e anélkül, hogy a passzív és érdektelen nézőnek legeslegterjedelmesebb felszámolásainál mélyebb okok már előre meg ne győztek volna a dolgok benső és a léttel egyterjedelmű szabályosságáról? Magának a felsorolás terjedelmének meggyőző hatását nem kellene-e egy talán atavisztikus eredetű hajlammal magyarázni, a szabályosság és pedig nem

¹ *Logic* I. 375.

csupán felületes szabályosság vágyával, életszükséglettel, mely már azzal, hogy a hasonlóság keresésére hajt, előkészít a felszámolásra és annak eredményére?

Ezek a kérdések ki fognak vezetni a klasszikus empirizmusból és nehézségeiből. Egyelőre csak azt mutassuk meg, hogy a felsorolás e filozófiában képtelen meghaladni a jelent és belekövetkeztetni a jövőbe. Mill ezt az átmenetet az ok-ság «föltétlen»¹ jellegével akarja megvalósítani, de a felsorolás éppen ezt a vonást nem biztosíthatja neki. Ezzel az «empirista» tapasztalással nem lehet egyebet tenni, mint elemeit vagy csoportjait sorba rakni és katalogizálni. Ez a művelet azonban mindaddig a múltban reked, míg bevallottan vagy hallgatólagosan el nem fogadjuk azt az axiómát, hogy a jövő hasonlítani fog a múlthoz és éppen ez az az «intuitív meggyőződés», amit Mill rosszalólag hány szemére a skót iskolának.² E hallgatólagos meggyőződés nélkül a múltnak még teljes felsorolása sem éri útól a jövőt, és minthogy Mill nem fogadja el, felsorolása egyszerű kolligációvá fogy, jogtalanul indukciónak nevezett műveletté,³ mert a felsorolás eredménye pusztán egy mondatban fejezi ki azt, amit több mondatban fejeztek ki azelőtt.

De fogadjuk el mindezen nehézségek ellenére, hogy a múlt teljes felsorolása képes kétségbevonhatatlan törvényt mutatni ki s így belefogózni a jövőbe. Adhat-e ez a felsorolás szilárd alapot a négy kísérleti módszerrel keresztülvitt tudományos indukciónak? Hogy ezt tehesse, először is különböznie kellene a tudományos mondott indukciótól, mert csak akkor volna kikerülve a kör, mely abból származik, hogy egy műveletnek jogosultságát magából a műveletből származtatjuk. És a különbségnek elvükben és nem formájukban kell rejtőznie, mert technikai különbség lehet két alapjában azonos művelet között is. Tudjuk, és Mill minden lapján megtaláljuk, hogy e két indukció lényeges különbsége

¹ *Logic*. I. 375. és köv. l.

² *Logic*. I. 342. l.

³ *Logic*. I. 327.

a tudományos indukcióból származó törvényszerűségek oki természetében rejlik, ami általában hiányzik a pusztá felsorolásból, mely képtelen az igazi természettörvényeket a tisztán empirikus törvényektől megkülönböztetni. E két művelet különbsége tehát teljesen az okszerű rend és a természet esetlegesen állandó egyformaságainak különbségén alapul.

Már pedig a klasszikus empirizmus épen ezt a megkülönböztetést nem tudja megtenni s ez a képtelenség e filozófia tapasztalás-nevű nyersanyagának sajátságos természetén alapul. Vizsgáljuk hát e tapasztalást. Csak szóbeli okságot fog mutatni, mely alapján véve azonos az állandó egymásutánállással, mert az esetleges egyformaságtól csak a «föltétlenség» negatív vonásában különbözik.

III.

Ez a tapasztalás nem tiszta és közvetlen adottság. Tényeknek nevezett készítmények csoportosulásainak és szétszóródásainak együttese. A tények elmehetnek és visszajöhetnek, eltűnhetnek és feltűnhetnek. Részleteikre, belső szerkezetükre vagyunk kíváncsiak? Maguk is együttesek, egyszerűen összerakott és mozgékony tulajdonságok halmazai. Némely tulajdonságok együtt szoktak elmenni és visszajönni s így elég állandó magot képeznek az őket körülvevő egyéb tulajdonságok jövés-menésében.¹ Ezek a «tulajdonság-nyalábok» a külső tárgyak. Ezek maguk is megint még állandóbb magot tartalmaznak, a kiterjedés és ellenállás tulajdonságaiból, melyek körül különböző módon rendezkednek el a mozgékonyabb hangbeli, színbeli stb. tulajdonságok.² Állandó csoport egy kevésbé állandó, de még eléggé összefüggő csoportban, összefüggő csoportok, ugyanoly elemek mozgalmasságától környezve mint a csoportok alkotói maguk, ez a klasszikus empirizmus vázlatos képe a tapasztalásról.

¹ J. St. Mill. *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*. Chapter XIII. és James Mill. *Analysis of Human-Mind*. I. 79. és 91. l.

² *Examination*. 270. és köv. l.

Vizsgáljuk meg ezt a képet, mely ott lappang szerzőink minden elmélkedése mögött. Nézzük meg az elemeit. Ezek minőségek, legalább is mindég minőség módjára kezeltetnek. Virtualitásokká tudnak elszunnyadni s e képességükkel a régi szubstanciát pótolják, szendergő érzetekké aprózva annak egységességét. Alva olyanok, mint valami szubsztatum-vezeték, melyre szükség van, hogy az aktuális világ elszigetelt tüneményeit összekössék, nekik közös «hátteret», közös alapszint adjanak.¹ Ébren-élő minőségek, eszméleti állapotok, «érzések», melyekből a valóság minden külső és belső tüneménye összeállítható. Ébren vagy alva, de mindig készen vannak a valóságban arra, hogy bármilyen összetételbe lépjenek. Nincs ugyanis köztük semmi belső összetartás, semmiféle «titokzatos kényszer vagy kötelék»,² mely őket tevékeny okságban egyesítené, csoportjaik nem vonják, csak követik egymást és látszólagos kölcsönhatásaiknak nincs más értelmük, mint a kaleidoszkop képsorozatainak.³ Minthogy semmiféle belső kapcsolatuk nincs, csak egyetlenegy logikai viszonyba léphetnek, a koordinációba. Egyrangúak és minden más relációt csoportosulásaik függvényeként kell kifejezni és magyarázni. E csoportosulásoknak meg kell adniok minden probléma kulcsát, állításainknak nincs és nem lehet más mondanivalója, mint az, hogyan követik egymást,⁴ tudományunk csak arra való, hogy őket tanulmányozza,⁵ oki leszarmazásokat vagyis oly egymásutánokat keresve köztük, melyek «föltétlenül» követik egymást.⁶ Az elemek maguk tehetetlenek, erőlködésre képtelenek, természetük kizárja az erőt, ezt az antropomorf eszmét, mely a tünemények kapcsolatairól szóló minden elmélkedésből kiküszöbölendő.⁷ Szóval az így elgondolt minőségekről nem lehet mást állítani, mint létet,

¹ *Examination.* 231. l.

² *Logic*, II. 415. l.

³ *Examination.* 257.

⁴ *Logic* I. 109. és *Exam.* 426.

⁵ *Logic* II. 430, 501. stb.

⁶ *Logic* I. 377., *Exam.* 230

⁷ *Logic* I. 387. és köv.

együttlétet, egymásutánt és okságot, csupa numerikus állítás, melyekhez még csak egyetlenegy járul, ami az elemek tartalmát illeti s amit kénytelenség redukálhatatlannak venni s ez a hasonlóság.¹

Íme, jó mesterkéltné tapasztalás. Kész, tehetetlen, összefüggéstelen elemek óriási halmaza, a valóságnak igazi kinetikai elmélete. Molekulái a tulajdonságok s ha keressük, mint valami elveszett vagy eldugott tárgyat,² mindig megtaláljuk őket, megmaradnak az időn át, melyben ez a képzelte síkon elterülő és kavargó minőség-halmaz előrehalad. Mielőtt ezt a haladást szemügyre vennők, nézzük meg, mi értelme lehet egy ilyen tapasztalásban annak a műveletnek, amit indukciónak nevezünk.

Valójában itt empirizmus név alatt naiv intellektualizmust találtunk, melynek nincs meg az a koherenciája, amit egy jól választott kategória-rendszer adhatna és melynek redukálhatatlan és összetartás nélkül való elemei csak együttlenni és hasonlítani tudnak. Az ily tapasztaláson működő indukció csak extenziós lehet. Ha igazi, tudatos és végleges empirizmussal volna itt dolgunk, akkor az indukció átmenetet jelentene az adottból a szerkesztettbe, az egyéniből az időtlenbe; ha bevallott intellektualizmus volna itt, szigorú, komprehenziós logikával, akkor az indukció átmenet volna az esetlegesről a szükségszerűre. De ez a filozófia sem egyik, sem másik. Ez a filozófia egy kis intenzitású empirizmus, alig tudatos intellektualizmussal keverve; nem törekszik sem a tapasztalás nagyobb feszültségű megélésére, sem az értelmiek mélyebb koncentrálására, elhagyja magát és megy az egyszerű józan ész útján, elfogadva annak öntudatlan hipotéziseit. Miért iparkodnék komprehenziós logikával megszorítani problémáit, mikor ott van a tapasztalás, hogy anyagot töltsön általánosításába? És miért keresne nagyobb feszültségű tapasztalást, mikor extenziós logikája legalább is fiktív összetartást biztosít annak a tény-halom-

¹ *Logic.* I. 115, II. 136.

² *Logic.* II. 203, 214.

nak, mely állítólagos adottságait tartalmazza? Az ilyen tapasztalattal szemben, hol egy gondolt jelen síkján szerte-szórva az összes múlt, jelen és jövő tények egyetlen nagy osztályt képeznek s felelelik az egész létet, mely ugyanilyen laza osztályokra és alosztályokra bomlik, az indukálás nem jelenthet mást, mint kiterjeszteni egy osztály minden tagjára azt, amit néhány tagra már igaznak találtunk, más szóval, az ilyen tapasztalásban az indukció nem jelenthet mást, mint felsorolással való általánosítást. Egy intenzivebb empirizmus észrevenné, hogy az indukció lényege túlhágni a jelenen, ami több, mint általánosítani, mert az ilyen empirizmusban az idő pozitív és aktív dolog volna, áthágása pedig lényegesen különböznék a létező osztályozásától. Egy kifejezett racionalizmusban az okság posztulátuma *a priori* formákból vezetődne le, melyeket gondolkodásunk a valóságnak előír s ezzel az indukció megalapozása formailag el volna intézve.

De minthogy a klasszikus empirizmus logikusának nincsen sem szigorú rendszere, melyben az indukció kimenetele a szükségszerűség lenne, sem önként és belsőleg összefüggő tapasztalása, melyben indukálni a valóság túlságosan szoros és így használhatatlan egységének lazítását jelentené, nem marad számára más, mint az indukciót általánosításnak tekinteni. Eddig tehát egyetért e filozófia önmagával. De ugyanígy egyetért-e akkor is, mikor e műveletnek két fajtáját különbözteti meg, egyszerű felsorolást és tudományos indukciót? A négy módszer¹ valamelyikével végezett tudományos indukció csak rövidített felsorolás, fogás, mely fölment a részletes felsorolástól. Mill állítja ugyan, hogy az *A* ok és *B* hatás közös jelenléte vagy hiánya, arányos változásai és reziduális voltak felhatalmaz rá, hogy oki, vagyis mindenkori és föltétlen összefüggésükben higyjünk. De épen ez az oksági vonás, melyben szerzőnk a módszeres indukció s az egyszerű felsorolás különbségét véli összpontosítani, ez árulja el, hogy a különbség csak látszólagos.

Az az előzmény ugyanis, amelyet empiristáink oknak ne-

¹ *Logic*. I. 425–448.

veznek, mert «föltétlenül» követi a következménye, ebben a filozófiában csak *teljes* előzményt jelent, vagyis olyat, mely az őt követő esemény *összes* föltételeit tartalmazza. Itt tehát egy föltétel-csoportokká porlasztott oksággal van dolgunk, s az ok az esetlegesen állandó előzménytől csak abban különbözik, hogy több körülményt visz játékba, épen eleget arra, hogy az egyenértékű legyen a hatással. Ezen okság értelmének súlya tehát ebben az egyetlen szóban rejlik: föltétel. Ez a szó jelenthetne valami kellést, lehetetlenségét annak, hogy az események másként gördüljenek le, mint egy bizonyos módon, bizonyos eseményeknek ellenállhatatlan hatalmát, hogy más eseményeket vonjanak maguk után, valami erőfélét, amit legördülésük során a tények sorban egymásra alkalmaznának, a valóság folytonos tevékeny hatásait az idővonal mentén, szóval azt a belső és munkálkodó egységet, amit mindég szükségszerűségnek hívtak. Jelenthetne azután valami takarékosabbat és egyszersmind szegényebbet. Ez a jelentése minden virtualitás kiküszöböléséből származnék, az aktualitás felületéről volna összeszedve és nem tartalmazna egyebet, mint a soha meg nem hazudtolt, s minden időkre, minden helyre igaz, állandó egymásutánt. Az előbbi értelmet filozófusunk kimondottan¹ tagadja s nem is fogadhatná el. Tanításában ugyanis, hol az indukció jelentéseit spontán kiterjeszkedésében az ösztönszerű² és az analógia felé³ meg kell korlátozni; hol az okságot tisztán szemléleten alapuló felszámolással kell összeszedni a minőségek jövés-menésében szakasztott úgy, mint ahogy különböző színes golyókat tartalmazó zacskók mindenikében felfedezzük a fehér golyót, ha nem is tudjuk, mi van a többiben; hol végre a tapasztalás kizárólag ily golyós-zacskókhoz hasonló eseményesomókból áll, melyeknek semmiféle tárgyilagosan virtuális összetartásuk nincsen⁴; az ilyen tanításban a föltétel és föltételezett viszonya nem jelenthet mást, mint egyidejűséget s a föltétlen egy-

¹ *Logic.* II. 187.

² *Logic.* I. 317.

³ *Logic.* I. 332.

⁴ *Logic.* II. 194 l.

másután nem lehet más, mint egyszerűen állandó egymásután. A rendszer alapvető képe és hallgatólagos logikája tehát a föltételelességről az esetlegességre utal vissza és nem engedi meg, hogy valóságos okságot gondoljunk el, mert az a kép csak együttlenni és hasonlítani tudó minőségek halmazát mutatja, az a logika pedig ugyanezeknek a minőségeknek osztályozó rendezgetése, mert e minőségek más logikai viszonyt nem ismernek, mint a koordinációt.

Igaz ugyan, hogy a tényleges kivitelben a természettörvényekben kifejeződő oki egymásutánok s a mindenkorra csak empirikus törvényeket adó egyformaságok¹ e szóbeli megkülönböztetése egy értékkülönbséggel kettőzódik; a szerző kifejezetten többre tartja az elsőket az utóbbiaknál. Így dacára, hogy egyáltalán nem látjuk, miként teheti a pusztá föltételenség az okságot az esetleges egymásutántól gyökeresen különbözővé, ha a dolgok között nincs semmi belső kapcsolat,² semmi affinitás, mely megakadályozza őket, hogy tetszőlegesen rendeződjenek; ez az állandó egymásutánnal azonos okság a használatban mégis olyan magatartást tanúsít, mintha szükségszerűség volna. Ebben nincs semmi csodálatos, a gondolkodásnak kell a szükségszerűség, és ha el nem ismerjük, szavakkal kell betakarnunk, mint a «föltételenség», vagy metafórákkal, mint a különvált szálakból szőtt szövet, melynek oki fonalait keressük, mikor a négy kísérleti módszerrel széjjelszedjük.³ De az oki és nem oki rendszerességet nem különbözteti meg semmi, ami ezeknek az elemzéseknek alapjául elfogadott «tapasztalás»-ból következnek, különbségük a terminológiai eltérésen kívül pusztán a szerző bizalmában található, ami korlátlan amazzal és csekély emezzel szemben. Ebben a tapasztalásban objektíve tehát csak egyetlen rendszeresség van, egy többé-kevésbé állandó egyformaság, melynek bizonyos esetei, nem tudjuk mikép, de azt a hitet keltik, hogy mindig ugyanígy fognak

¹ *Logic.* II. 38—39.

² *Logic.* II. 416.

³ *Logic.* I. 354.

legördülni. És ha csak egyetlen rendszeresség van, akkor csak egyetlenegy indukció lehet s ez az, amely részletes, vagy összevont felsorolással általánosít. E két indukció, melyek közül egyiknek meg kellene alapozni a másikat, valóban azonos és tényleg egy tágabb felsorolásra alapozott szűkebb felsorolásról van szó, mely viszont maga megint a tágabbikat tételezi fel. A kör tehát nincs eltüntetve.

Részleteztük ezt a dolgot, mert nézetünk szerint az indukció különös sorsában nincs tanulságosabb momentum, mint a klasszikus empirizmus köre és Mill képtelensége, hogy szabadúljon tőle. Látjuk, hogy Millnél e lehetetlenségnek mély okai voltak. Empiristának mondta magát; problémáinak megoldása végett tehát a tapasztaláshoz kellett fordulnia; könnyen megnézhető tapasztalást konstruált és kijelentette a mit benne látott: az indukció posztulátuma indukción alapul. Világos körforgás, hacsak a posztulátumot megállapító «Indukció» nem egészen más valami, mint a posztulátumból hasznot húzó indukciók. Meg akarta mutatni, hogy más, de nem volt más, mert ebben a fiktív tapasztalásban nem lehet kétféle indukció s így e művelet megalapozásának kérdése végleges körforgásra volt ítélve.

A kör azonban mégis eltüntethető, ha a helyett, hogy az alapvető indukciókat a nagyobb általánosság felé keresnők, az ellenkező irányban megyünk, pontosabban, ha az észrehevés utáni indukció helyett az észrehevés talajában levő indukciókat vizsgáljuk, melyek az észrehevést megelőzik. Az így talált indukciók valóban más rendűek lesznek, mint a formulázott indukció s ha az egyén, sőt a faj történetében még messzebb követjük ezt az alakulást, végtelen sok igazán különböző induktív műveletet találunk az automatikus cselekvésbe merült formáktól a tudományos indukciókig. De ezeknek a megjegyzéseknek kifejtése végett előbb közelebbi vizsgálat alá vesszük a Mill-féle kört s megnézzük, vajjon nem találunk-e alatta egy másodikat, mely az elsőből származott nehézségeket új világitásba helyezné és ezzel esetleg el is oszlatná.

IV.

Lássuk tehát újból a Mill-féle kört. Ha valamely egyes tényt törvényszerűség megvalósításának tekintünk, kell, hogy már előzőleg azt az általános (oki vagy nem oki) törvényszerűség megvalósításának tekintettük legyen, amit viszont csak az általa megalapozandó egyes törvényszerűségek segítségével tehetünk. Miféle értelmet lehet adni a törvényszerűségnek e filozófus gondolkodásában? Minthogy tapasztalása egy halom egyszerű «érzésre» vezethető vissza, melyek semmiben sem különböznek attól, amit egy komprehenziós logika *nemeknek* mondana, ebben az empirizmusban valamely esemény abban áll, hogy egyik nem-csoport helyébe másik nem-csoport kerül és a törvényszerűség (beleértve az oki törvényszerűséget is) azt jelenti, hogy ezek a helyettesítések nem mennek vaktában, hanem szigorú szabályokat követnek. Szóval a nemek e folytonos jövés-menésében és kicserélődésében ugyanazt mindig ugyanaz követi, mint máskor. Ennek a körülménynek egyes esetre való kifejezése egyes törvényt jelent s ezek a törvények együttvéve illusztrálják a természet általános szabályszerűségét.

Mit jelent ebben a filozófiában a szabályszerűség kiterjesztése az egész természetre? más szóval, mi a nagy indukció igazi tartalma? Ez a művelet úgy bánik a szabályszerűséggel, mintha ez maga is fix minőség, maga is valami *nem* volna. Ugyanis, ha az indukció a tapasztalat általánosítása, akkor a szabályszerűséget indukálni annyi, mint ezt a szabályszerűséget meghatározó jellemvonásul tenni annak a nagy osztálynak rovatfejéhez, mely az összes múlt jelen és jövő «tényekből» áll. Tegyük fel egy pillanatra, hogy szabad így bánni a szabályszerűséggel és keressük, miféle munka rejtőzik ennek az «általánosítás»-nak tényében. Azt halljuk Milltől, hogy ez az általánosítás felsoroláson alapul. Tényeket felsorolni és egy közös minőség vezérlete alatt osztállyá egyesíteni őket; tisztán extenziós logikai művelet. De mit érne nekünk az ilyen felsorolás, hogyan használhatnók osztályalakításra, ha az osztályozandó egyéneket alkotó összetéte-

lekből már előre ki nem vontuk volna a közös minőséget? A felsorolás, mely osztályt akar alkotni, tehát előleges elvonást tételez fel. Még a klasszikus empirizmusban is, ahol felteszik, hogy a valóság előre készen tartogatja számunkra azokat a minőségeket, melyeket belőle kivonunk, előbb meg kell találnunk ezeket, hogy kivonhassuk. Így az extenziós szempont a komprehenziósra terel vissza, vagyis arra utal, hogy előbb az osztályozandó egyedek materialitását vizsgáljuk.

Most, figyelmesebb vizsgálódás céljából végképen elhagyva a klasszikus empirizmus tartományát, észrevesszük, hogy valósággal azonos minőségek nincsenek és hogy következésképp a valódi minőségeket előbb azonosítanunk, más szóval elemezhetlen hasonlóságukból kiindulva, általánosítanunk kell. A nagy indukció esetében ahhoz, hogy a szabályszerűség mint közös vonás uralkodhassék az összes múlt, jelen és jövő tények osztálya fölött, ezt a minőséget minden tényben már előre fel kellett találnunk és hogy feltalálhassuk, oda kellett tenünk általánosítás révén. Pl. az a *tény*, hogy a «víz 100 foknál forr», mint tény nem tartalmazza elem vagy különálló tulajdonság gyanánt sem a szabályosságot, sem az okságot; ez a kijelentés egész sereg eseményt jelent, melyeket bizonyos oldalról és bizonyos magatartásban kell szemlélnünk, hogy előbb tagozódást lássunk bennük, azután ezt szabályszerűnek minősítsük. Jövendő tettek szempontjából kell nézni, sikerre törekvő tettek szempontjából, melyeknek eredői határozott irányuak s a fajfenntartás felé vannak beállítva. Ily igények nélkül, ha csak a tény érdekmentes szemléletébe merülnénk, sohasem mondanók szabályszerűnek, egyetlenségében minden egyes esetben másként folya le előttünk, összehasonlíthatlan volna minden mással, hasonlóságai és analógiái multunkban ébresztett homályos rezonanciákban vesznének el s ezek is csak az esemény adottságának egyéniségét hangsúlyoznák. Mielőtt a tényt a szabályszerűség fejezetébe beírhatnók, meg kell tehát teremteni magát az általános szabályszerűséget azokból a reminiscenciákból, melyek más («hasonló») eseményekkel szemben tanúsított

magatartásunkból és talán velük szemben kivívott sikereinkből származnak. Pontosabban: minthogy a szabályszerűségnek egyetlen tényre vonatkozólag semmi értelme sincs, tehát azt valamely tényben csak úgy fedezhetjük fel, ha egyidejűleg más tényeket is gondolunk e tulajdonsággal felruházva, melyek e közösség miatt osztályt alkotnak; ez az az osztály, melynek alkotó elemeit véljük keresni, mikor már előzőleg megalkottuk. A kör tehát ismét teljes és most a szabályszerűség szó alatt rejtőzik.

Ez a második kör speciális esete az általánosítás körének, amit a *Matière et Mémoire*-ban Bergson emleget.¹ Azzal, hogy Mill körét idevezettük, módot találtunk a belőle való szabadulásra. Az általánosítás, melyből indulunk, nem ugyanaz, mint amire jutunk.² De hogy különbségük látható legyen, végkép le kell mondanunk a klasszikus empirizmusról, mely posztulátum gyanánt kimondottan közvetlen adottságnak fogad el egy sokszorosan feldolgozott tapasztalást. Ez a posztulátum itt abban a hallgatólagos feltevésben érezhető, hogy minden indukció pontosan körvonalazott tünemények észrevevéséből indul ki. Ha feladjuk e posztulátumot, hogy szemügyre vehessük a mögötte levő általánosításokat, látjuk, hogy azok nem határozott tagozódású szellemi műveletek, sőt sokszor nem is szellemi műveletek, hanem minél jobban visszamegyünk velük az észrevevés történetébe, annál inkább beleolvadnak a testnek hasonló környezeti hatásokra adott azonos visszahatásaiba. Az élet tartományában folytatják a tehetetlen anyag ismétlődési hajlamának ezúttal az élet érdekében beirányított aktusait. Ez a kezdetleges tevékenység mint később látni fogjuk, eszméletté bontakozik s így a szellem tartományába jutva, elfinomul, sajátosodik és lassankint az értelem alapműveletévé válik. De térjünk vissza a szabályszerűség esetére és vizsgáljuk meg a rávonatkozó induktív munka lefolyását.

¹ 170–172. l.

² *Ibid.*

(Befejezése következik.)

A JELENTÉS LOGIKAI ALKATA.

Írta: VARGA BÉLA.

A jelen tanulmány célja a jelentés logikai alkatát megvizsgálni, vagyis tüzetes analízis tárgyává tenni azokat az alkotórészeket, melyek a jelentésben *objektive* felfedezhetők s így a jelentés belső, logikai természetét érthetővé teszik. Feladatunk, *a jelentés tiszta logikai értelmének* megállapítása. A probléma — nézetünk szerint — centrális jelentőségű. Mert kétségtelen dolog, hogy a világ a jelentésekben válik számunkra ismertté, s így bennük kell megtalálnunk a világmagyarázat azon logikai gerincét, mely *a dolgok lényegét* előttünk feltárja s a jelenségek változásából kiemelkedve állandó és biztos alapot nyújt a megismerés számára.

Kutatásaink természetének kellő megvilágítására előre meg kell jegyeznünk a következőket.

A jelentés — melynek vizsgálata feladatunk — tisztán logikai természetű alakulat. Azon elemek, melyek struktúráját teszik, szintén ilyenek. Mindazon elemeket tehát, melyek evvel a logikai természettel ellenkeznek, eleve ki kell zárni a jelentés fogalmából s így kutatásaink köréből. A jelentés zárt logikai egységnek tekintendő; ami *ezen belül* található, ami ebből kihámozható, csupán az lehet döntő fontosságú mibenlétének megállapítására nézve.

Ez az elvonatkoztatás különösen két irányban fontos. Meg kell különböztetnünk egyfelől a jelentést annak *tárgyától*. Ez nem azt teszi, mintha a jelentésnek nem volna tárgya, mert — mint látni fogjuk — a jelentés igenis vonatkozik valamely tárgyra, legyen az reális vagy ideális, vagy bármely matematikai konstrukció. Ezen vonatkozás természetének kutatása későbbi feladat. Annyit azonban már most ki kell emelnünk, hogy a jelentés toto genere más, mint a tárgy, amelyre vonatkozik. Az, amit a jelentés tárgyától kaphat, nem lehet más, mint valami logikai mozzanat.

Ez azonban magától a tárgytól teljesen különböző, heterogén természetű valami, mint erre már Frege figyelmeztetett.¹

De szükséges az elvonatkoztatás egy másik irányban, t. i. az ismerő alannyal szemben is. Hogy melyek azok a funkciók, melyek azok a pszichikai tényezők, amelyekről a jelentés kialakulása függ, igen fontos kérdés az ismeretelméletre nézve. A gondolkodás elemeinek analízise igen értékes adatokat szolgáltat az emberi szellem ezen legszubtilisabb munkájának megértéséhez. A jelentés tiszta logikai alkatának földerítése azonban egészen másnemű, különleges föladat. Bennünket ebben az irányban is csak az érdekelhet, hogy vajjon a tudat és a jelentés között sikerül-e olyan relációt fölfedeznünk, mely tisztán logikai természetű s mely hivatva volna világot vetni a megismerés végső logikai gyökerére. A mi szempontunkból azonban ez is másodrendű kérdés s csak akkor válik fontossá, ha az ismerettani szempont mögött tényleg eljuthatunk a jelentés és a tudat relációjának tisztán logikai alapjáiig.

A jelentésnek ez a kettős — a tárgytól és az ismerő alanytól való elhatárolása, két fontos korolláriumot rejt magában. Az egyik az, hogy a jelentés nem valami újabb tárgy, s azért az a kifejezésmód is, hogy a jelentés a megismerés tárgya, csak bizonyos megszorítással, csak képlegesen használható. Az mellékes, hogy reális vagy ideális, vagy bármely elképzelhető tárgyról van szó; a jelentés logikai alkata semmit sem tőr meg magában, ami nem az ő természetéhez tartozik. Ha a jelentést szubstancializáljuk, egy metafizikai entitást dobunk az ismerő alany és a tárgy közé, melyből, ha elvesszük az alanyi és tárgyi vonásokat, semmi sem marad, legfennebb az a homályos ködréteg, mely a világot szemünk elől eltakarja. Egy ilyen fogalomnak a világmagyarázat szempontjából semmi hasznát nem vehetjük. A jelentésben nincsenek sem tárgyi, sem alanyi vonások, sem e kettőnek misztikus keveredése, hanem benne van a tárgyát és az alanyt egyaránt átható s mindkettőtől független logikai

¹ Die Grundlagen der Arithmetik, 1884. Bevezetés, X. lap.

mozzanatok összessége. A jelentés ép úgy nem szorítható a valóság kategóriáiba, amely kevéssé lehet valamely gondolkodási sémába beszorítani. Ha tehát sajátos «esszenciális» logikai strukturáját fel akarjuk tárni, nem a tárgyból s nem is az alanyból, hanem saját magából kell kiindulnunk.

A második korollárium, mely a jelentésnek az alanytól való függetlenségéből folyik, úgy fogalmazható, hogy a jelentés nem emberi alkotás, sem valamely más metafizikai entitás emanációjaként föl nem fogható; szóval, nem produktum. Tegyük föl, hogy valaki a jelentést az emberi szellem alkotásának, a megismerés eredményének tekinti. Akkor is fölvetődik a kérdés, hogy vajjon miként lehetséges az, hogy pl. minden ember a fát fának tartja s nem egyébnek. De ha így áll a dolog, föl kell tennünk, hogy bizonyos egyetemes törvényszerűség az, amelyből a szellemi működések ezen egyöntetűsége magyarázható. Vagy talán maga az ismereti tárgy az oka annak, hogy nem mondhatok róla egyebet, mint a mi? Ez a magyarázat azonban szintén meddő. Először is a tárgyak sokféleségét, reális alkotó mozzanataiknak végtelen, folyton változó sokaságát teljesen sohasem ismerjük meg, sőt a már megismertekben is csalódhatunk. Így tehát részben bizonytalan, részben irracionális alpra fektetnők a magyarázatot. Így itt is előtérbe nyomul az a kérdés, hogy mi az, ami a tárgyakban állandó vonás, mi az a főntartó erő, az a törvényszerűség, mely az egyes tárgyakat külön-külön összetartja és áthatja? Az a gondolkodási processzus, azoknak az aktusoknak a jellemzése, amelyek a jelentések felismerése közben a lelki életben fölmutathatók, kétségtelenül a szellem munkájának igen fontos elemei. Magához a jelentéshez azonban semmit sem toldhatnak, sem belőle el nem vehetnek s így belső alkatában semmi részük sincs.

Az előbbi két korollárium alapján tehát megállapítottuk, hogy a jelentés sem nem valóság (ideális vagy reális tárgy), sem nem egyéni alkotás. Kérdés, hogy miben áll hát lényege? Annyit már az eddigiekben láttunk, hogy a realiztikus és a szubjektivisztikus föltevés egyaránt valami állandó törvényszerűségre utal, mely a tárgyra és az alanyra egyformán

érvényes s tőlük mégis független. Már gondolhatjuk, hogy a jelentésben is ilyen egyetemes törvényszerűséget kell keresnünk, mely független minden olyantól, ami ennek szellemével meg nem egyezik. A jelentés külön áll az alanytól és a tárgytól, de nem a kettő között, hanem fölöttük. Ideális metszőpontja a világ egészét átható logikai törvények azon korolláriumainak, melyek a dolgok végtelen számát áthatják és föntartják s a világ jelenségeit számunkra érthetővé, racionálissá teszik. Benne a logikai principiumok formát, alakot öltenek, logikai alakzatokká csomósodnak. Ezen logikai alakzatoknak nemcsak egyes belső mozzanatait, hanem az egymástól különálló alakzatokat is a logikai törvényszerűségből folyó érvényességi viszonylatok hálózák be. Maga a jelentés a világot átható logikai elvek érvényességének egy olyan sajátos, különleges pontja, melyben az egyes dolgok, jelenségek logikai momentumai összetalálkoznak s mint a nehézkedés törvénye, — kifelé ezeket egymástól elkülönítik, noha egymástól elszakadni sohasem engedik, míg befelé ezen alakzatokat minél kompaktabbá, tömörebbé, egységesebbé teszik.

A jelentés ezen logikai alkata, amint ezek után látható, az érvényes logikai tételekre vezethető vissza. Maga a jelentés azonban már nem az a tiszta, vonatkozásmentes érvényesség, mely a logikai törvényeket jellemzi, hanem ennek összeszövődése más, de már speciális, bizonyos relációkhoz kötött elemekkel. A jelentés a logikai törvények korolláriumai, függvénye, benne kell látnunk azok tiszta érvényességének a világmagyarázat szempontjából legfontosabb, elsődleges alkalmazását. A jelentés logikai mozzanatok komplexuma, melyek mindannyian a logikai elvek felé mutatnak egyrészt, de másfelől lefelé is oda, ahonnan kiemelkedtek s finom szálakkal körülveszik, behálózák, tartják azt a «valamit». Ez a valami pedig a jelentés tárgya, vagyis az, amit a jelentés jelent. Tévedés volna azt hinni, hogy ezzel leszállunk a tárgyi világ kategoriális rétegébe, melytől a jelentés tiszta logikai értelme oly távol áll. A jelentés struktúráját föltárni épen annyit tesz, mint rámutatni arra, hogy milyenek és melyek

azok a szálak, amelyek a logikai törvényeknek a jelentés tárgyára való alkalmazása következtében megvannak, fennállanak. Az «alkalmazás» azonban nem értendő félre. Ez itt csak azt jelenti, hogy a logikai törvények érvényessége miként mutatkozik akkor, ha azokat a jelentés tárgyára való vonatkozásukban tekintjük.

A jelentés eszerint nem egyéb, mint a tárgy logikuma, vagyis — másként kifejezve — őrzi azt a tiszta logikai szubstratumot, mely a dolgokban állandó, változatlan, soha el nem múló. Az a metszópont, mely szilárd egységben tartja a ránehezedő szálakat, mely *kiemeli* valamely tárgynak azokat a fővonásait, melyek segítségével részese lehet a logikai érvényességben rejlő örökkévalóságnak. Ezen mozzanatok összessége az, amit értéknek, *a dolgok logikai értékének* nevezünk. Mondhatjuk tehát, hogy az érték a tiszta logikai érvényesség elsőszülöttje; matrixa pedig a dolgok ideális logikai struktúrája.

Az érték fogalmának ez a beállítása kétszeresen fontos teszi a jelentés logikai szerkezetének felmutatását, mert ez egyúttal megismerteti az érték objektív alkatával, esszenciális sajátágaival s így mintegy bepillantást nyújt az érték fogalmának metafizikai szubstrukciójába. Ez pedig az egész értékelméltre kiható nagyfontosságú föladat. Ha a jelentés nem egyéb, mint a dolgok értékes vonásainak foglalatlja akkor *az érték a dolgok immanens logikai sajátága*, mely azoktól elválaszthatatlan, noha teljesen független tőlük. Ezen fölfogásból az következik, hogy a dolgok logikuma, vagyis értéke, mely az egyes tárgyakat úgyszólván fenntartja, a logikai prius. A megismerés a jelentésben az értéket tárggyával, illetőleg ezen tárgy logikai mozzanataival együtt kapja, s föladata, hogy fölfedje, kihámozza azokat az értékes vonásokat, melyek a jelentésben benne foglaltnak.

I. A jelentés alkotórészei.

A jelentés, amint kimutattuk, nem relációmentes érvényesség, hanem vonatkozik elsősorban arra a tárgyra, amely-

nek logikai struktúráját állítja előnkbe. Ennek a relációnak a természetét kell elsősorban megvizsgálni, mert ez adja — úgy szólván — a jelentés logikai anyagát. Itt arról lesz szó, hogy mit kaphat a jelentés tárgyától, anélkül, hogy logikai tisztaságából bármit is veszítene.

A jelentésben meg kell különböztetnünk egy centrális pontot,¹ egy magot, melynek van kerülete, periferiája. Ez a pont az, amelyet a jelentés *tárgyának* nevezünk. Hogy mi az, ami ebben benne van, annak felkutatása elsőrendű fontosságú kérdés. Ezt az alkotórészt formálisnak, vagy egy találobb és kevésbé elkoptatott elnevezéssel — Husserl nyomán — eidetikusként (*εἰδός*-ból) fogjuk nevezni. Ez az eidetikus mag nem tévesztendő össze semmiféle ontológiai koncepcióval; tisztán logikai természetű s megértése végett rá fog kelleni mutatnunk, hogy a logikai törvények minő korolláriumai azok, amelyek következtében ez a mozzanat a jelentésben föltűnik.

Ezzel szemben a jelentés periferikus elemét: *tartalomnak* nevezzük. A tartalom tehát mindaz, a mi a jelentés fókuszából kiágazik, mindazon relációk és mozzanatok összessége, melyek a tárgyra nézve érvényesek. A tartalmi mozzanat szintén tisztán logikai természetű, s tévedés volna azt gondolni, hogy benne bármi is található a jelentésnek megfelelő tárgy reális állítmányaiból. A tárgyi világ egyetlen tartalmi vonása sem racionalizálható a logikai törvények segítségével. Ha ellenkezőleg állana a dolog, akkor a dolgok lényegének és összes, legszubtilisabb alkotómozzanatainak birtokában volnánk. A periferikus, tartalmi elem azon részek összessége, melyek a jelentés magjából kisugárzó relációk természetében benne rejlenek. Nem tapadnak hozzá, hanem kinőnek belőle. Minél nagyobb ezen relációk száma, annál tömörebb a középpont, annál biztosabb a jelentés; a tartalom gazdagsága a jelentés logikai értékét súlyosbítja.

¹ V. ö. Kant: A tiszta ész kritikája (magyar fordítás) 400. lap: «Mind den fogalmat pontnak lehet nézni, melynek megvan a maga szemköre, azaz számtalan dolog, melyeket onnan mintegy áttekinthetni.»

A jelentés két alapmozzanata tehát a tárgy (eidetikus mozzanat) és a tartalom. E kettő a jelentés útján organikus egységben jelenik meg s így a jelentés az az ősrélició, mely a forma és tartalom egységében válik számunkra felismerhetővé.

1. A jelentés eidetikus mozzanata.

Az eidetikus mozzanat az a legvégső pont, amely a jelentés egységét fenntartja, a ránehezedő relációkat összefogja. Ez az a legegyszerűbb és a részletekkel való korrelativitás mellett is önálló és felbonthatatlan elem, amelyben benne van, hogy a jelentés «az, a mi». Ez a kifejezés («az, a mi») azonban egyáltalában nem fedi az identitás ezen legősbibb kifejeződésének részekrebonthatatlan logikai egyszerűségét. Az azonosság itt nem ítélet, nem reláció, hanem az az ősi logikai mozzanat, mely a jelentés «megállását» lehetővé teszi. S mégis itt kell keresnünk a jelentés mérhetetlen gazdagságának kútforrását, kozmikus értékének alapjait. Mert ez a mag nem valami üresség, nem a világot átszövő relációk hálózatára, ezek metszésénél elhelyezett matematikai pont, hanem léttől duzzadó logikai mozzanat. Mindenikben benne van valamely dolog alapvető logikai alkatrészeinek összessége, a dolgok lényegének logikai formája. Az eidetikus mozzanat tehát a dolgok összes logikai vonásait azonos, változatlan egységben tartja s így a dolgok logikumának legfontosabb, jellegzetes vonása.

A lényeges vonás azt fejezi ki, ami a dolgok belső logikai struktúrájához legközvetlenebbül hozzátartozik, ami nélkül a jelentés elveszítené önállóságát s beleolvadna az őt környező érvényességi relációk hálózatába. Ez az, aminél fogva a «fa» fát jelent, a «kör» kört és semmi más egyebet. Vigyáznunk kell: nem az elnevezés a fontos, sőt ez teljesen mellékes, hanem az a maradandó, örökkévaló «valami», mely a grammatikai elnevezés mögött, a dolgok változatlan mozzanatát számunkra megőrzi. Hogy a jelentés ezen legősbibb momentumát elgondolhassuk, el kell különítenünk azt minden más vonatkozástól, még azoktól is, amelyek a dolgok

immanens logikai alkatához a legszorosabban hozzátartoz-
 nak és a maga tisztaságában kell tekintenünk ezt a szubtilis,
 a magyarázat számára alig megközelíthető pontot. Nagy
 tévedés volna az is, ha valaki ezt a logikai szubtilitást hete-
 rogén természetű koncepciókkal zavarná össze. Bizonyára
 kísért a gondolat, hogy pl. összetévevesszük a szubstanciával,
 mely a valóság egyes tárgyainak legősbibb eleme, ahonnan a
 tárgy összes tevékenységei kiindulnak. Ámde a valóság
 csak egy része annak a világnak, mely a jelentések számára —
 úgyszólván — anyagot szolgáltat. Van jelentése az ideális
 dolgoknak is pl. a «gondolkodás», «indulat», «kétkelés»
 kifejezéseknek, van jelentése a matematikai konstrukciók-
 nak és szimbolumoknak pl. a «V»-nek, az « \equiv » (egyenlőség)-nek,
 melyeknek pedig semmi szubstancia meg nem felel. Aki tehát
 a jelentés legabsztraktabb, legfüggetlenebb és önállóbb mo-
 zzanatát valamiből le akarná vezetni, ki van téve annak, hogy
 elhomályosítja ennek feltétlenül tiszta jellemét. Ez főleg
 a valóság tárgyainál látszik teljesen sikertelen vállalkozás-
 nak, míg pl. a matematikai szimbolumoknál első pillanatra
 nem tűnik föl egészen jogosulatlanak, de csak az előtt, aki
 ezen fejtegetés intencióját kellőképpen nem értette át. Mert a
 szimbolum ép oly mellékes a math. jelentésre nézve, mint a
 grammatikai elnevezés a valóság bármely tárgyára nézve.
 Az, hogy az egyenlőséget « \equiv »-gel jelöljük, az teljesen mellé-
 kes. Fő az, hogy általa ki van fejezve egy matematikai
 reláció, az «egyenlőség», melynek ép úgy van jelentése, mint
 pl. a «fá»-nak. Ami ezen jelentések természetében eltérőnek
 látszik külsőleg, az nem a logikai szférában, hanem egy alsóbb
 rétegben keresendő, t. i. abban, ahol a jelentéseknek meg-
 felelő lehetséges tárgyak sajátos természetét, tehát jelen
 esetben a valóságnak és a matematikai konstrukciónak
 egymástól eltérő speciális tulajdonságát vesszük tekintetbe,
 vagyis, ahol a jelentés eidetikus mozzanatának «objektív»
 megfelelőjét látjuk.

Az eidetikus mozzanatnak egy fontos tulajdonságát
 mindjárt most ki kell emelnünk, t. i. individualitását. Ez az
 individualitás azonban egészen mást jelent, mint amelyről

a valóság tárgyainál beszélünk. A világon számtalan egyes fa van, maga a «fa» jelentés azonban csak *egy*. Ez nem zárja ki azt, hogy a valóságban minden egyes fának külön-külön is ne legyen meg a maga individualitása. Ebből világos, hogy a jelentés individualitása nem ugyanaz, ami a neki megfelelő valóságos tárgyé. Hiszen akkor a math. *jelentések* individualitásáról nem lehetne beszélni, mert a matematikai konstrukciókat épen az különbözteti meg a valóság tárgyaitól, hogy nincs individualitásuk.

A jelentés individualitása tehát abban áll, hogy minden egyes jelentés egy sajátos zárt egységet alkot, amely teljesen független a hozzá kapcsolódó tárgyas relációk numerikus összességétől s így nem tévesztendő össze semmiféle ontológiai vagy metafizikai fogalommal. Ez a *logikai individualitás* nem egyéb, mint az *érvényesség tagozódottsága*, az érvényesség principium individuationisa.¹ Ez az individualitás nyilatkozik meg a jelentés eidetikus mozzanatában, ez az, «ami szabadon és egy föltétlen benyomás teljes erejével beszél hozzánk a dolgokból» (H. v. Stein).

Az individualitás speciális vonásainak a jelentésben való *kiemelkedése* teljesen független, szpontán természetű. Az újabb tárgyméleti és lélektani kutatások az ú. n. «Gestaltqualität» fogalmával igyekeznek körülírni az eidetikus mozzanatban *kiemelkedő* individuális vonásnak szubtilis logikai sajátosságát. Ezen kifejezés alatt azt a sajátosságot értik, mely valamely tárgy-komplexum egészéből, az egyes részleteket nem tekintve, mint karakterisztikus, a tárgy *egészére* jellemző vonás emelkedik ki. Ez a kiemelkedő vonás úgyszólván megalapozza az egész tárgy egységes jelentését, s a maga jellegzetes voltának bélyegét, mint tovább nem analizálható pluszt, nyomjára a tárgynak az egyes részekről független sajátos egységére (ezért Gestaltqualität). Igen találó példa erre egy melódia, mely pl. C-durban van írva s melyet Fisz-durban játszanak el. A melódia, mely az eredeti hangnemben ismeretes, a Fisz-

¹ V. ö. Lask érdekes fejtegetéseit : Die Lehre vom Urtheil, 1912. 137. skk. lapok.

durban is fölismerhető, holott az egyes hangok, melyekből a melódia összeszővődött, a két esetben teljesen különbözők (Höfler).

Mindezekből talán világos, hogy a jelentés eidetikus eleme a logikai megismerésnek az a legvégső pontja, melyben a dolgok érvényes alkatának legőszibb, legelemibb mozzanatát ragadjuk meg. Hogy azonban sajátos természetét még jobban átérthessük, szükséges megvizsgálni azon belső tulajdonságokat, melyek rajta, mint immanens és vele elválaszthatatlanul egybeforró sajátságok észlelhetők.

Már többször használtuk azt a kifejezést, hogy a jelentés zárt logikai *egységet* alkot. Ennek értelmét kell közelebről megvilágítani. Az a körülmény, hogy a jelentés megállhat, fennállhat («besteht») s mint maradandó mozzanat kiemelkedhetik, az *azonosság* elvén alapszik. Mondhatjuk tehát, hogy a jelentés eidetikus mozzanata az azonosság elvének legelső és legtisztább konkretizálódása. Az azonosság logikai tisztasága semmiben sem tükröződik oly híven vissza, mint épen itt, sőt azt mondhatjuk, hogy az eidetikus mozzanat nem egyéb, mint az identitás principiumának elvi tisztaságú és jelentőségű kifejezője. Hogy a jelentés középponti mozzanata «megáll», az épen az azonosság alapján magyarázható, viszont az azonosság — úgyszólván — reá van utalva erre a logikai alakzatra, mely kifejezhetőségének alapja, érvényességének «formális» igazolása. A platonizálás, vagyis fogalomalkotás tehát ott kezdődik, ahol lehetősége van annak, hogy az azonosság kifejezésre jusson. Ez legvégső, visszautasíthatatlan posztulátuma mindannak, amit tudásnak nevezhetünk. Ezt azonban koncedálnunk kell és pedig annak veszélye nélkül, hogy ezáltal a dolgok természetét meghamisítanók. Itt ugyanis csak arról van szó, ami a dolgok természetéből ezen egyetemes érvényű principium segítségével felszínre hozható. Így nyertük a jelentés eidetikus mozzanatát is, mint az azonosság elvének kifejezőjét.

Az a logikai alakzat, mely az identitás elvének alapján ilyenformán létesült, valami különálló, *egységes* mozzanat. Az azonosság ráutal erre az egységre. Az identitás az egység

alapja, az egység pedig amannak logikai fundáltsága; a kettő elválaszthatatlan. Az azonosság a jelentés eidetikus mozzanatában mint «egység» jelentkezik. Az egység elve tehát — ha lehet így neveznünk — nemcsak azért fontos, mert az identitásnak legfontosabb korolláriumja, hanem azért is, mert a dolgok logikai fundáltságának heurisztikus elve, melynek legősibb alakját a jelentés eidetikus mozzanatában véltük föltalálni. A skolasztikusok «omne ens unum»-ja csak nyer fontosságában, ha ezen logikai elv jelentőségét fölismertük.

Az egység elvének fontosságát és természetének helyes felismerését már Avincebrol (Ibn Gebirol) arab filozófus művében megtalálhatjuk.¹ Csak pár adatot közlünk e páratlan logikai elmével megírt fejtegetésekből. Avincebrol szerint az egység anyagtalan (*unitas prima non habet hyle*); mindennek megtartója és fönntartója (*est retentrix omnium et sustinens omnia*); nincs kezdete, vége, változása (*non habet principium, nec finem, neque mutationem*); mindent átható elv (*est diffusa in omnibus*) s ezért természetes, hogy «*omnia appetunt unitatem*». Amennyiben a dolgok lényegét, vagyis legvégső, összetartó mozzanatát formának nevezzük, amennyiben tehát a «*forma essentia rei*», úgy érthető, hogy ennek a formának immanens logikai sajátsága az egység, tehát «*forma est unitas*».

A jelentés egysége tisztán logikai egység, tehát ontológiai kategóriák nem alkalmazhatók reá, valamint azt sem lehet mondani, hogy bizonyos ontológiai tulajdonságok összefoglaltsága. Teljesen más az a szemléleti egység, amelyet Rehmke² «*Dingaugenblick*»-nek, vagy pillanatnyi-egységnek (*Augenblickeinheit*) nevez, mint az általunk kontemplált jelentésbeli egység. Rehmke ez alatt azt a szemléleti egységet érti, melyben minden dolog, minden adottság egy bizonyos pillanatban, mondjuk az első pillantásra jelentkezik; három alapmozzanatát különbözteti meg, melyek benne — úgy-

¹ Avincebrolis (Ibn Gebirol) *Fons vitae*. Ex arabico in latinum translatus ab Joh. Hispano et Dom. Gundissalino. Edidit Bæumker, 1895.

² Rehmke: *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910. 89. skk. lapok.

szólván — egybe vannak forrva, ú. m. a nagyságot, alakot és helyet. A jelentés egységében mindezek természetesen nem találhatók meg, mert a jelentés nem az adottságok szemléleti alapvonásainak összessége, hanem a tárgy logikai struktúrájának kifejezője. Az egység logikai természetéből az említett reális vonások sohasem hámozhatók ki.

Az a körülmény már most, hogy a jelentés eidetikus mozzanata az identitás alapján létesült egység, magában foglalja annak megállapítását, hogy minden ilyen egység különböző, vagyis egyik nem az, ami a másik. A jelentésegységek eszerint különböznek egymástól s ezen különbségeket egységüknek köszönhetik.

A másik jellemző tulajdonság, amelyre a kutatók figyelme csak újabban kezd kiterjedni, a *szemlélhetetlenség*. A gondolkodási aktusok természetének kutatása arra az eredményre vezetett, hogy ezeknek egyik legsarkalatosabb tulajdonsága éppen az, hogy nem szemléleti jellegűek. Érdekes ezen lélektani kutatásokban, hogy az élmények finom boncolása után eljutnak azon megállapításig, hogy a gondolkodási aktusok lényege bizonyos nem szemléleti elemekben keresendő, de magáról erről a szemlélhetetlenségről keveset mondanak; szinte tartózkodás észlelhető ezen a téren. Ez azonban érthető, mert ezek az elemek, mint egyik-másik kutató elismeri, a lélektani kutatás határain kívül esnek. A gondolkodási aktusok analízise mindazonáltal érdekes újabb koncepciókkal járult hozzá a szellemi élet természetének helyesebb megértéséhez. A logikai kutatás ezeknek direkte hasznát nem veheti, de mégis figyelemmel kell reá lennie azért, mert ezen propädeutikus kutatások úgyszólván észrevétlenül vezetnek reá a tudományt a jelenségek logikai struktúrájának fontosságára, ahol a lélektani módszerrel már nem lehet kellő eredményeket elérni.

Azok a fogalmak, melyeket a nem szemléleti aktusok kutatása létrehozott, — nézetünk szerint — mind kísérletek arra nézve, hogy a jelentés titokzatos problémájáról a leplet föllebbentsék. Így beszél pl. Marbe: «Bewusstseinslage»-ról, amely az «érzet» természetétől toto genere különbözik,

de tartalma tovább nem jellemezhető és nehezen megközelíthető. Ezzel rokonfogalom Ach «Bewusstheit»-ja, mely valamely szemlélhetetlen tudás jelenlétére vonatkozik (das Gegenwärtigsein eines unanschaulichen Wissens).¹ Rickert szintén látja, hogy a szemlélet a jelentések megértésében csekély szerepet játszik, de mindjárt hozzát teszi : «azt azonban, hogy mi a jelentés, ha nem szemléleti kép, még senki sem tudta megmondani».² Pedig tagadhatatlan, hogy az összes kutatások punctum saliensében ebben a kérdésben rejlik. Lélektani úton azonban megoldhatatlan. Mert ami a jelentésben szemlélhetetlen, az nem gondolkodási aktus, nem is tudatfunkció, hanem *logikai* funkció, melyben a logikai érvényesség — úgy szólván — testet ölt s így önként érthető a jelentés szemlélhetetlensége. Rickert is épen azt keresi, ami «megáll» szemléleti képek nélkül is. Az senkit se tévesszen meg, hogy tényleg vannak olyan jelentéseink, melyek egyes reális tárgyakra vonatkoznak, amelyek tehát a szemléleti képpel együtt jelennek meg a tudatban. Pl. ha azt mondom «papír», akkor kétségtelenül ennek szemléleti képét is magam elé gondolom. A jelentés azonban nem ez, hanem az a logikai mozzanat, amelynek következtében a papír — papír. Ez a tisztán logikai momentum, mely jelen esetben épen az előttem levő papírra nézve érvényes, azt a csalódást kelti, mintha a jelentés a szemléleti tárggyal szoros és elválaszthatatlan összefüggésben volna. Az, hogy mi a jelentést ebben az esetben épen egy adott szemléleti tárggyal kapcsolatban ismerjük meg, teljesen jelentőségnélküli a logikai alkatra vonatkozólag.

De ettől eltekintve, a reális tárgyak, a szoros értelemben vett szemléleti képek csak egyik, habár elég jelentékeny részét alkotják a jelentések világának. Nemcsak a matematikában és geometriában vannak olyan jelentések, amelyekről semmi szemléleti kép nem alkotható, hanem a szemléleti dolgok

¹ N. Ach : Über Willensthätigkeit u. Denken, 1905, továbbá : Über Willensakt und Temperament, 1910, 9 sk. lapok.

² Rickert : Die Grenzen d. naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, 48. l.

körében is eljuthat az emberi elme a dolgok olyan általánoságaira, amelyek szemlélet útján megközelíthetetlenek. Így pl. alig lehetséges, hogy valaki akár egy 6000 oldalú sokszöveget, akár pl. azt a jelentést, amit Goethe «das ewig Weibliche» néven nevezett, szemléletileg el tudná képzelni.

A jelentés ezen nem szemléleti jellege bizonyos fokozatot mutat. Ez nem azt teszi, hogy vannak szemléleti jelentések, mert ezt a logikai alkat kizárja magából. A fokozódást úgy kell értenünk, hogy a jelentés azon relációja, mely az eidetikus mozzanatban foglaltatik, vonatkozhatik olyan valamire, aminek szemléleti képe is adható. Viszont vannak olyan jelentések, amelyeknél ez lehetetlen. Maga a jelentés momentuma ezek szerint sem a tárgyak természetéből, amelyekre vonatkoznak, sem a gondolkodási aktusokból meg nem magyarázható s épen ezen sajátos jelleméből érthető szemléletlensége, mely logikai alkatának legjellegzetesebb tulajdonsága.

Az eidetikus mozzanat megvilágítása céljából vessünk még egy pillantást a jelentés tárgyi mozzanatára is, melynél fogva minden jelentés valamire vonatkozik. Ebből a szempontból megkülönböztethetünk olyan jelentéseket, melyek egyetlen egy tárgyra vonatkoznak s ezek igen alkalmasak a probléma megvilágítására. Mert az a kérdés, hogy pl. ez a jelentés: «Goethe», micsoda alkotórészt foglalhat magában, mit kap a tárgytól, amelyre vonatkozik, anélkül, hogy logikai jellemén csorba essék. Talán bizonyos szempontokat (a költőt, a tudóst)? Egyiket sem, hanem azt, ami mindezeknek, mindannak, ami ehhez a jelentéshez logikailag hozzátartozik — a foglalatja. Ez pedig épen «az, ami Goethe». Természetes, hogy a mi felfogásunk eltérő lehet erre nézve. Ez azonban nem érinti azt az állandó logikai mozzanatot, amely ebben a jelentésben kifejezésre jut. Az is természetes, hogy ez a jelentés számunkra — *πρός ἡμᾶς* — nem kész jelentés. Mindig kerülhetnek napfényre olyan mozzanatok, melyek reánk nézve bizonyos mértékben módosíthatják azokat a relációkat, amelyek ezen jelentéshez fűződnek. Ez azonban a logikumon mit sem változtat. Az ilyen jelentések, melyek a

valóságra vonatkoznak nem befejezettek s talán az emberi tudás szerint sohasem is lehetnek azzá, még ha egyetlen egy tárgyra vonatkoznak is. Teljesen kész jelentések csak azok, melyek — úgyszólván — önmagukat határozzák meg s amelyek első pillanatra áttekinthetők, evidensek. Ilyenek azonban eddig csak a logikában és a matematikában találhatók. Az azonban bizonyos, hogy minden jelentésben föl kell tennünk valami állandó, a megismeréstől független mozzanatot, s épen ez az, amit a jelentés eidetikus alkotó részén kell értenünk.

Ez az elengedhetetlen követelmény még szembetűnőbb azon jelentéseknél, melyek több dologra vonatkoznak (pl. «fa»). Minthogy azokat a tárgyakat, melyekre ez a jelentés vonatkozik, mind még elgondolni sem tudjuk, világos, hogy itt a tárgyi reláció lazább, mint az egyes jelentésnél. Érthető tehát, hogy maga a jelentés érvénye független kell hogy legyen az egyes tárgyak numerikus összességétől s így a több dologra vonatkozó jelentés is azt a logikai momentumot őrzi, azt emeli ki, ami minden egyes tárgyra nézve érvényes.¹

Összefoglalva eddigi fejtegetéseinket, a jelentés gyökere nem maga a tárgy, nem a valóság, nem a dolgok világa, hanem az ezeknek összes bilincseitől *fölszabadult* logikai forma. Schiller mondja valahol: Die Form ist die Befreiende. Ez a fölszabadulás annak az érvényességnek a következménye, mely a logikai elvek útján a jelentésbe belekerül. Azért mondhatjuk, hogy mindennek logikailag értékesnek, vagyis igaznak kell lennie, hogy jelentés lehessen. A logikai értékeség pedig független és abszolút természetű s ebben áll fölszabadító ereje, melynek a jelentésben formát ad. Az *εἶδος* (forma) «organizálódik», s ez : a jelentés tartalma.

¹ A jelentés azon sajátosságát, hogy több individualis tárgyra vonatkozhatnak, melyek közös vonását egy logikai egységbe képes zárni, — *halmazszerűségnek* nevezhetjük.

(Befejezése következik.)

SZÍNÉRZETEINK RENDEZETTSÉGE.

Irta: RÉVÉSZ EMIL.

(II. közlemény.)

III. Előző fejtegetéseink során eljutottunk ahhoz a kérdéshez, hogy ha a színqualitások olyan messze esnek egymástól, hogy azok között a közvetlen szemléletnél nem észlelhető hasonlóság, hogy akkor állandó sorba és a természetes sornak megfelelőleg rendeződnek-e. Szükséges tehát tudnunk, hogy melyek azok a színek. A spektrális színsorban négy ilyen színt találunk, ú. m. a tiszta piros, tiszta sárga, tiszta zöld és tiszta kéket, melyeket alapszíneknek neveznek.¹ Míg pszichológiailag meg tudjuk határozni az alapszíneket, ez nem jelenti egyszersmind azt is, hogy mindenkire nézve a spektrális színsor ugyanazon rezgésszámú tagjai az alapszínek, mert e tekintetben individuális különbségek vannak. Ennélfogva természetes, hogy az alapszínek spektrális helyére vonatkozólag nincs egységes megállapodás. *Helmholtz* megkísérelte fizikailag meghatározni; így megállapította a piros, kék stb. spektrális helyét és meghatározta rezgésszámukat.² De ezt nem lehet véglegesnek tartani, mert mások, így *Aubert*, *Hering*, *Hess*, *Westphal* stb. más-más rezgésszámnak megfelelő színérzeteket találtak.³ *Brentano* a négy alapszín helyett csak három alapszínt vesz fel, ú. m. piros, sárga és kéket.⁴ A zöld szerinte már vegyülékszín, amelyben mindig látható a két összetevő, a sárga és a kék. Anélkül,

¹ Pszichológiailag azon legkevesebb számú színt nevezzük alapszíneknek, amelyek vegyüléséből előállítható valamennyi színnüansz.

² *Helmholtz*: Physiologische Optik 285. l. V. ö. még *Kries* Nagels Handb. der Physiologie des Menschen III. 132. l., *Wundt* Physiologische Psychologie II. 145. és 242. l.

³ E kérdés legexaktabb és pszichológiailag orientált vizsgálatát *H. Westphal* (Zeitschrift f. Sinnespsychologie 44. köt. 182. s. köv. l.) végezte.

⁴ *Fr. Brentano*: Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, 1907. 127. lap.

hogy ezuttal belemennék ezen álláspont vitatásába, csak arra akarok utalni, hogy az általunk felállított probléma a három alapszínre vonatkozólag is fennáll, mert ez esetben is felvethető a kérdés, hogy a piros-sárga-kék alapszínnek hasonlítanak-e egymáshoz és ezek hogyan rendeződnek sorba.

Reánk nézve azonban az alapszínnek létezése nagy fontossággal bír, mert meg kell állapítanunk, vajjon vannak-e tényleg oly színqualitások, melyek között hasonlóság nincsen. Ennélfogva nemcsak az erre vonatkozó irodalmat és vizsgálatokat vettem figyelembe, hanem magam is vizsgálatot végeztem, hogy világosságot teremtsék ezen kérdésben.

A kísérleti eredményeinket táblázatokban tüntetjük fel. Az első táblázat összefoglalja azon eredményeket, melyeket egyenlő világosságú piros, (P) sárga, (S) zöld, (Z) és kék (K) színes kartonoknak sorrendbe való helyezésénél nyertünk. A táblázat első vízszintes sora a színek azon sorrendjeit mutatja, melyek a vizsgálat során előfordultak; második sor a kísérleti személyek számát, kik a színeket ezen rendbe sorolták és végül a harmadik sor, ezen személyek számát százalékban kifejezve hozza.

$n=125.$

1	2	3	4	5	6	7	8	9
P-S-Z-K	K-Z-S-P	Z-K-P-S	S-Z-K-P	P-K-Z-S	K-P-Z-S	Z-S-P-K	Z-P-S-K	P-Z-K-S
72	26	7	6	4	5	3	1	1
57,6	20,8	5,6	4,8	3,2	4	2,4	0,8	0,8
78,4								

Ha megtekintjük ezt a táblázatot, úgy a következő fontosabb dolgok tűnnek szemünkbe: 1. Van egy olyan sortípus amely az eseteknek 78,4%-ában fordul elő. (P-S-Z-K és megfordítottja, K-Z-S-P). Ez olyan nagy előfordulási szám, hogy ennek közelebbi megvizsgálása feltétlenül szükséges. 2. Ezzel szemben feltűnő jelenség, hogy

olyan sor, amelyben komplementér színek vannak egymás mellett, (8. és 9.) csak két esetben fordul elő, miből kitűnik, hogy egészen határozott tendencia mutatkozik a komplementer színek egymás mellé helyezésének elkerülésére.

3. Mintegy 20%-ot tesznek ki azok a sortípusok, melyek eltérnek az általunk *uralkodó sor*-nak elnevezett sortípustól (1. és 2.) Ezek azok az első tekintetre szembetűnő tények, melyeknek megmagyarázását tűztük ki célunkul.

Kezdjük vizsgálatunkat azon a soron, amely az esetek legnagyobb részében fordul elő.

Azt látjuk az első táblázatból, hogy 125 eset közül 72-szer (57·6%) fordult elő PSZK sor és 26-szor (20·8%) KZSP sor. Ezek tulajdonképen teljesen egyező sorok, csak az egyik esetben P-ből indul ki a rendezés és úgy halad a sárgán-zöldön keresztül a K-felé, míg a másik esetben K a kezdő szín és zöldön, sárgán keresztül visz a P-hoz. Hogy bizonyos szempontból mégis lehet a két sor között némi megkülönböztetést tenni, azt majd később fogjuk látni. Ezen sortípus előfordulásának relativ nagy száma mindenesetre arra vall, hogy bennük kifejezésre jut az alapszínek rendeződésének általános alakja. Legelső gondolatunk az lehet, hogy a színek hasonlóságuk szerint lettek sorba rendezve. Ámde, ha a színnüanszokra, vegyített színekre áll is ez a feltevés, az alapszíneknek fentebb említett definitiója után a hasonlóság nem lehetett a rendezési szempont.

Miután ennek kimutatása e dolgozat értékének egyik alapfeltételét teszi, szükségesnek tartottam e kérdést különálló vizsgálatokkal eldönteni s minthogy itt csakis az önmegfigyelés, a ráeszmélés vezethet célhoz, ezen kérdést tehát csak felnőttel vizsgáltam.

Az alábbiakban adom a kísérleti személyeimnek önmegfigyelés alapján adott feleleteit.

A feladat tehát ez volt: «E négy színes lap egysorba helyezendő». A rendezés megtörténte után megkérdeztem, hogy milyen felvilágosítást tudnak adni a rendezés alatt bennök lefolyó élményeikről és hogy találnak-e ezen színek között hasonlóságot.

1. L. H. gépészmérnök, iparisk. rajztanár: (PSZK) «Ha sokáig nézem a színeket, akkor suggerálhatok magamba valami hasonlóság-féle élményt, de objektíve ítélve semmi hasonlóságot nem találok.»

2. B. M. középisk. rajztanár (PSZK): «Hasonlóságról szó sincs. Inkább rokonságról beszélhetnek. Egyik sem hasonlít a másikhoz, mert hisz mindegyik különálló szín.»

3. P. E. rajztanítónő (PSZK): «Hasonlóság egyáltalán nincs, hanem bizonyos harmónia van. Inkább *ellentét*ről lehet beszélni, mint hasonlóságról.»

4. Sz. K. bölcsészethallgató (PSZK): «Hasonlóság nincs, csak így gondolom, így érzem.»

5. K. K. bölcsészethallgató (PSZK): «Azért tettem le először a pirosat, mert ez izgat a legjobban, ezzel szemben a legmegnyugtatóbb a kék. Így kaptam meg a sor két szélső tagját. A sárgát a piros mellé tettem, mert ahhoz közelebb áll, mint a kékhez. A sárga és a kék közé való a zöld. Különb en is a piros meg sárgát, azután a zöld meg kéket *egységnek* veszem.»

6. Sch. B. bölcsészethallgató (PSZK): «Hasonlóság nincs. Azért tettem le a zöldet és kéket egymás mellé, mert el tudok képzelni olyan nünaszokat, amelyek a közöttük levő űrt kitöltik.»

7. M. V. f.öv. tanító (PSZK): «Hasonlóság nincs, inkább a fokozatra emlékeztem.»

8. Z. Gy. f.öv. tanító (PSZK): «Nekem a legkellemesebb a kék, utána a zöld. A sárga és piros rokon, azért tettem egymás mellé. Valami fokozatot érzek bennük, de hasonlóságot nem.»

9. F. J. f.öv. tanító (PSZK): «A szememnek így jó. Nem hasonlítanak egymáshoz. A piros és sárga egymás mellett különösen igen jó.»

10. J. B. f.öv. tanító (PSZK): «Hasonlóságot nem fedezek fel, hanem összhangot látok közöttük. Ezt a sort a színérzékelem diktálja, épen úgy, mint a beszélésnél a nyelvérzék és nem a szabály. Így sokkal jobb az átmenet, a fokozat.»

11. D. N. f.öv. tanító. (PSZK): «Bizonyos tudatosan végbemenő színelemzés. Közelebb láttam a sárgát a zöldhöz, mint a sárgát a piros-hoz, viszont a kék is közelebb áll a zöldhöz, mint a piros-hoz. Hasonlóság nincs közöttük, inkább szerves összefüggésnek mondhatnám.»

12. K. L. f.öv. tanító. (KZSP): «Az a körülmény irányított a sorrendezésnél, hogy melyik szín üt el legkevésbé a mellette levőtől.»

13. F. E. f.öv. tanító. (SZKP): «Egy sötétedő fokozatot vélek ebben az összeállításban látni. Hasonlóság nincs, de a piros-sárgát és a zöld kéket rokonoknak tartom.»

14. T. F. középisk. tanár. (PSZK): «Fokozatot látok. A piros a legjobban hat rám. A sárga-zöld-kéket testvéreknek tartom, míg a piros mindig izgat.»

15. R. J. f.öv. tanító (KZSP): Először a kéket és azután a pirosat

tette le egymástól jó távol és közbe tette a P mellé a S-t. és a K elé a Z-et. «A kék kellemes és ezt a kellemességi fokot átvittem a többire is. Mivel a piros a legerősebben izgató, azért tettem a sor végére. Tehát engem a színek kellemes benyomási tendenciája vezetett. Hasonlóság nincsen közöttük.»

16. L. J. jogszigorló. (PSZK): (PS-t egyszerre vette kézhez és azután a ZK-et szintén egyszerre). «Világossági fokozatot vélek észrevenni, még pedig PSKZ sorrendjében. De ha attól eltekintek, akkor PSZK. sort kell adnom. Hasonlóságot nem fedezek fel, hanem a PS egy egység és a ZK. szintén egy egység.»

17. Dr. D. L. plébános. (PSKZ): Olvasmányaim hatása alatt raktam ki ezt a színsort.»

18. D. D. teológus. (PSZK.): «Ösztönszerűen kell így raknom, nem tudnám különösebb okát adni. Hasonlóságot azonban nem találok.»

19. M. J. teológus. (PKSZ.): «Hasonlóság nincs. Magyarázatot adni nem tudom.»

20. G. Ö. állami tanító. (PSZK.): «A piros és sárga világosabb színek, míg a zöld és kék sötétebbek. Hasonlóság nincs.»

Ezen feleletekből megállapíthatjuk azt, hogy a megvizsgált egyének kivétel nélkül az alapszínek hasonlósága ellen nyilatkoztak. És ha közelebbről elemezzük a feleleteket, úgy még inkább meggyőződhetünk, hogy a színsor rendezésénél a hasonlóság nem szerepelt. P. E. feleletében egyenesen azt olvashatjuk, hogy inkább ellentétről lehet beszélni, mint hasonlóságról. Ez a megfigyelő (aki polg. isk. rajztanítónő) igen élesen elválasztotta a négy alapszín és a színpárok viszonyát úgy fogta fel, mint akár a fehér-feketét.

Bár a megvizsgált egyének megfigyelései arra vallanak, hogy az alapszínek közvetlen szemlélete esetében nincs hasonlósági élményünk, ez nem jelenti azt, mintha a piroshoz a sárga nem állna közelebb, mint a zöld. A rendezésnél van is valami határozatlan élményünk, melyet kifejezésre nehéz hozni. Mindenesetre érezzük, hogy a színpárok (p-s—z-k) között van valami összefüggés, egymáshoz jobban illenek, ha nem is hasonlóságuk alapján.¹ Míg azonban az élmény határozatlan, a rendezés motivuma, — ha nem is jut tuda-

¹ Révész itt *interchromatikus viszonyról* beszél. L. Az érzetsorok fenomenológiai stb. értekezését.

tunkra, — imperatív jellegű. A rendezés indítóokát nem tudjuk tudatossá tenni, de határozottsággal átéljük annak feltétlen befolyását ítéletünkre. Cselekvésünk szinte ösztön-szerű, oka elementáris, mélyen bennünk rejlő. Ha kifejezésre akarjuk juttatni az említett színpárok közötti viszonyt, helyesebb a hasonlóságot általánosabb fogalommal helyettesíteni, s pedig *rokonsággal*, mely fogalom egyébiránt a kísérleti személyek kijelentéseiben is szerepel.

Érdekes kérdés lenne megvizsgálni, hogy az ítélet folyamata, aktusa, melyet alapszínek sorrendbe való helyezése esetében átélünk, mennyiben különbözik a hasonlóság esetében fellépő ítélet lélektani tartalmától. — Általában vizsgálnunk kellene szisztematikus önmegfigyeléssel ezen, és ehhez hasonló ítéletfolyamatokat, mely közelebb hozna bennünket ezen ítéletek mélyen lappangó, tudatra alig hozható motívumainak megismeréséhez.

Már most azon kérdés merül fel, hogy miután nem vehetjük fel a hasonlóságot az uralkodó sornál rendezési szempontul, találhatunk-e erre más magyarázatot? Pszichológiai magyarázatot egyelőre nem, de vajjon nem találhatunk-e egy elfogadható élettant?

Hering színelmélete szerint a piros és sárga érzetek élettani alapját a látószubstanciákban végbemenő disszimilatórikus folyamatok, míg a zöld és kék érzetekét asszimilatórikus folyamatok képezik.¹ Ha ennek a figyelembe vételével nézzük meg a leggyakrabban előforduló sortípust, a P-S-Z-K-zet és annak megfordítottját, akkor azt látjuk, hogy a négy alapszint a kétféle természetű fiziológiai folyamatnak röviden D=(disszimilatiós) és A=(assimilatiós) folyamatnak megfelelően két csoportra oszthatjuk és pedig P—S és Z—K-re. Ezen két-két színnek azonos természetű élettani folyamat felel meg és ezen szempontból a két színpár bizonyos egysége érthető. Ez az összetartozás a kísérletek folyamán többféle módon jutott kifejezésre. A gyermekekkel végzett sorrendezés alkalmával minduntalan előfordult, hogy a gyermekek nem

¹ *E. Hering*, Lehre vom Lichtsinne. 1878. 118. l.

egyenként helyezték sorba a színes papirokat, hanem egyidejűleg és egy mozdulattal a P és S-át, egy másik mozdulattal a Z és K-et. Harminchárom ilyen esetet figyelhettem meg, ami elég nagy szám arra, hogy ennek közelebbi oka iránt érdeklődjünk. Ha tehát a 6—8 éves gyermekek spontánul ezen színpárokat egybefoglalják, akkor fel kell tennünk, hogy ezek valami oknál fogva együvé tartoznak. A PS és ZK színpárok között szorosabb rokonság van, mint egyéb más két szín között, pl. a S és Z között és ennek magyarázatát a megfelelő élettani folyamatok azonos természetében keressük. Ezen feltevésünket felnőttek vallomásai is támogatják. Csak azokra hivatkozom, akiknek szavaiban ez kétségtelenül jut kifejezésre. Így pl. egyik azt mondja «a piros-sárga egy *egység*, a kék-zöld szintén egy *egység*, egy másik : «én a piros-sárgát és a zöld-kéket egy *egységnek* veszem». Azt hiszem ezek eléggé világosan kifejezik azt, amit mi igazolni akarunk. De ugyanezt jelenti, ha F. E. úgy nyilatkozik, hogy «piros-sárgát, meg a zöld-kéket rokonoknak tartom».

PSZK sor feltűnő gyakori előfordulásának okát tehát sikerült felfednem. Az a tapasztalat, hogy a PS mellé a zöld kerül és nem a kék, hogy az uralkodó sor PSZK nem PSKZ, annak oka, hogy az antagonisztikus, vagy kiegészítő színek nem kerülnek úgyszólván soha egymás mellé.

Még egy körülményt kell szóvá tennünk és pedig azt, hogy miért szerepel a színek rendezésénél kezdő tag gyanánt túlnyomólag (78·7%) a piros. Ez azzal az egyszerű ténnyel magyarázható, hogy az összes színek közül a piros az, amelyik a legnagyobb mértékben hívja magára a figyelmet, mert a piros a legtelítettebb szín és a pirosnak van a legerősebb hatása reánk. Ez magyarázza, hogy a P. a legismertebb szín; nem akadt olyan elemi iskolás tanuló, aki ezt a színt megnevezni ne tudta volna, míg a többi alapszínnek neveinek ismerete csak 8—9 éves gyerekeknél lép fel. Fontos

¹ V. ö. O. Bobertag. Über Intelligenzprüfungen. Zeitschr. f. angew. Psychologie 5 kötet.

az is, hogy a P. színhez igen gyakori és igen erős asszociációk is fűződnek.

Röviden összefoglalva az eddig mondottakat, a következő eredményre jutottunk :

Az alapszínekből való sor leggyakoribb formája P—S—Z—K. Leggyakoribb kezdő szín a P. Komplementér egymásmellettség nem fordul elő. A színek rendezésének irányítója nem a hasonlóság, — melyet a megfigyelők az alapszínek között nem is észleltek, — hanem egy mélyebb, elementáris pszichológiai ok, mely tudatunkra ugyan nem jut, de mely alapját valószínűleg az alapszíneknek megfelelő élettani folyamatokban leli.

Mielőtt e sortípus tárgyalását befejeznők, foglalkoznunk kell még feltevésekkel, amelyek az uralkodó sor keletkezését más szempontból magyarázhatnák. Ilyen feltevések lehetnek a következők :

Miután az uralkodó sor, amint látható megegyezik a színek azon rendjével, amelyet a spektrum mutat, arra lehetne tehát gondolni, hogy a színek elrendeződésére a színkép ismeretének van befolyása. Ha az intelligens felnőtteknél lehet is tapasztalati tényezőkre gondolni, jóllehet egyikök sem említette ezt, a kis gyermekeknél ezt nem tehetjük fel, még akkor sem, ha felvesszük azt az eshetőséget, hogy a gyermekek több ízben láttak szivárványt; nem tartom ugyanis valószínűnek, hogy a festés útján nyert határozott színkarakterek képesek lennének felidézni a gyermek lelkében a szivárványnak lágyan egymásba olvadó színeit, ahol a színek oly csodásan szépen mennek át egymásba. Ha tényleg volna ennek szerepe, úgy igen valószínűtlen, hogy akár a felnőttek, akár a gyermekek ilyen irányban ne nyilatkoztak volna. A szivárvány olyan egységes emlékképet hagy hátra, hogy az őt alkotó tagok (pl. narancssárga, világoszöld-violet) összessége nélkül nem is tudjuk elképzelni, de különösen a kis gyermek nem. Azonkívül, ha valamennyi gyermek látta is volna többször a szivárványt, nem figyelték meg azt a színek sorrendje tekintetében, s így a gyermekek az alapszínek szemléletekor nem vezették magukat emlékképek által, hanem a közvetlen szemlélet hatása alatt haj-

tották végre a feladatot. Hogy milyen sorok alakulnak a színekre való visszaemlékezés esetén, erről később lesz szó.

Egy másik igen csábító és több komoly érveléssel támogatható, de mégis téves magyarázata lehetne az alapszínekből való sorrendezésnek a színérzetekkel együtt fellépő *érzelmi* mozzanatok döntő szerepe.

Ismeretes ugyanis, hogy az érzetekkel mindig együtt jár bizonyos hangulat, minden érzetnek megvan a maga érzelmi színezete. Beszélünk éles, érdes, meleg, lágy, érces hangokról, beszélünk lágykékről, izgató pirosról, fekete komorságról. Ez ugyan elvitázhatatlan tény, de kérdés, vajjon mindazonáltal felvehetjük-e a négy alapszín csoportosításánál az érzetek érzelmi tulajdonságát irányító tényezőnek. Lehet-e az egyes alapszíneknek bizonyos érzelmi intenzitást tulajdonítani, hogy azután ennek alapján egy oly természetű sor keletkezhessek, mint az intenzitási sor? Lássuk csak, támogatják-e ezen felfogást a kísérleti személyek önmegfigyelései.

Valóban kaptunk olyan feleleteket, amelyek azt látszanak igazolni, mintha a sorrend a színek érzelmi fokainak felismerésén alapulna. Ilyenek az 5., 8. és 15., részben még a 9. és 13. sz. alatt felsorolt kísérleti személyek kijelentései. Ezen megfigyelők vallomásaiból elsősorban az következik, hogy az alapszínek között két olyan szín van, amellyel igen erős érzelmi hatások lépnek fel és pedig a piros és a kék. Azok, akik érzelmi momentumokat emlegettek a színek rendezésénél, először a négy szín közül a pirosat és utána a kéket vették ki, mi arra vall, hogy az érzelmi hatás ereje szempontjából ez a kettő tartozik egymás mellé, de viszont *nem* helyezték e két színt *egymás mellé*, hanem a sor két szélső tagjának tették meg őket. Ha felvesszük, hogy az alapszínek érzelmi hatásuk nagysága szerint csoportosítatnak, akkor a P mellé a K-nek, s ezután a S és Z-nek kellett volna kerülni.

Ha tehát elismerjük is azt, hogy a különböző színérzetek különböző érzelmi értékkel vagy színezettel bírnak, ezeknek nem lehet oly erejük vagy hatásuk, hogy a rendezés irányát meghatározzák, ennél fogva az érzelmi elmélet el nem fogad-

ható, bár egyes esetben az érzelmi tényező, miként alább látni fogjuk, befolyást gyakorolhat.

Eddig csak az egyik sortípust a P—S—Z—K és ennek megfordítottját vizsgáltuk. Nem fejtégettük a mintegy 20%-ot kitevő egyéb sorok alkotásának okait. Az I. táblázatból kitűnik, hogy még három oly sortípussal találkozunk, melyek gyakrabban fordulnak elő. Ezek a következők: a) P—K—Z—S, b) Z—S—P—K, c) S—P—K—Z és ezek megfordítottjai.

Lássuk ezen sortípusokat egyenként abból a szempontból vizsgálva, hogy ezekre vonatkozólag is megáll ama megállapításunk, amely szerint egynemű fiziológiai folyamatok pszichikai korrelatívumai határozzák meg az alapszínnek rendjét. Vegyük a PKZS sort. Az általunk felvett magyarázat itt mindjárt akadályba látszik ütközni. A folyamatok képlete ez esetben a következő: D—A—A—D. Elemezzük ezt a sort. Hogy az első tag P, az nem szorul már magyarázatra. Ezen D-folyamatú szín mellé kerül az A-folyamatú K. Hogy ez a két különböző folyamatú szín egymás mellé kerülhet, abban eddig sem találhattunk semmi különöset, hisz a S is D-folyamatnak felel meg és melléje kerül az A-folyamatú zöld. Eddig tehát nincs még ellenmondás. Az ellenmondás inkább abban van, hogy mi erősen kidomborítottuk a PS és ZK párok egységét, és ezen feltevésünket az esetek nagy számával igazoltuk is. Ezek az egységek azonban ezen sornál nem szerepelnek; azon kísérleti személyek ítéletére, kik a PKZS sort alkották, nem a két-két szín összetartozása ill. az azonos természetű élettani folyamatok pszichikai velejárási hatottak kiválóan, hanem talán első sorban a P és K erős érzelmi értéke és csak másodsorban a páros tagolás, mi a két A-folyamatú színnek egymásmellé helyezésében nyilvánult meg.¹ Ugyanígy magyarázandó meg a ZSPK, KPZS és SZKP sorok, tehát a fenmaradt 20%-ból

¹ Azon ellenvetés, hogy a két A-folyamatu színnek jelen esetben minden körülmény között egymás mellé kellett kerülni, nem cáfolható meg.

14%. A legutolsó sorváltozat (ZKPS) nem kíván magyarázatot, minthogy a szín-egység fennáll, a *természetes sornak is megfelel, mint valamennyi említett sor*, csupán P helyett Z a kiinduló szín.

[3] Az uralkodó sortól való eltérések legnagyobb részénél tehát feltehetjük, hogy a P és K színek nagyobb érzelmi értéke, de egyuttal a kettő közötti rokonság (miután ezen színek a színek periodikus rendszerében [P—S—Z—K—P—S etc.] egymásután következnek) befolyásolta a megfigyelők ítéletét.

IV. A kérdés további megvilágítása céljából helyesnek találtuk a kísérletek további folyamán a színek világosságát megváltoztatni, hogy megállapítható legyen, mily befolyással van az ítéletre a szín ezen tulajdonságának variálása, hogy bir-e ez oly döntő befolyással, hogy az előbb említett tényezőknél hatását elnyomja vagy csökkentse. A kérdés most tehát a magyarázatul felhozott tényező úgyszólván *imperativ jellegének vizsgálata*. E célból oly alapszíneket használtunk fel, amelyeknél a színek világossági foka P-től kezdve a S és Z-ön keresztül a K-ig fokozatosan csökkent. Ez esetben mesterségesen megerősítettük azt a sorrendet, amelyet az első kísérletnél tisztán a színqualítások adtak, minthogy a világossági fokozat összeesik a színek azon sorával, melyet a legtöbb esetben kaptunk. Ennek eredménye az volt, hogy 47 személynél 44 esetben, tehát 94%-ban szerepel az uralkodó sortípus. Csak két esetben fordul elő más rendezés, nevezetesen ZKPS, minek már megadtuk a magyarázatát. Az egyetlen esetben előforduló kontrasztos PZKS elrendezést itt kivételnek lehet venni.

V. Az előbbihez igen hasonló az a kísérlet, melynek eredményeit a II. táblázat tünteti fel.

n=47

PSZK	KZSP	SPKZ	PKZS	ZKPS	SZKP	ZSPK
23	3	6	6	2	6	1
48,9 %	6,4	12,8	12,8	4,2	12,8	2,1

Ez esetben ugyanannyi gyermeket vizsgáltunk, mint előbb, de másokat. A különbség csak annyi, hogy a világossági fokozatot nem PSZK színek sorrendjében változtattuk, hanem a Z-et vettük a legvilágosabbnak és így haladtunk a K és P-on keresztül a S-hoz, mint legsötétebbhez. Amily százalékban fokozta az előbbi kísérletnél az uralkodó sor irányában haladó világossági fokozat az uralkodó sor eseteinek számát, olyan %-ban hatott a jelen esetben erre gátlólag. Mert azt látjuk, hogy a II. kísérleti sorozatban az uralkodó sor százaléka az I. táblázatban jelzettel szemben $15 \cdot 2\%$ -al emelkedik, addig a harmadik kísérleti sorozatban (II. tábl.) viszont ez $13 \cdot 2\%$ -al csökken. A színek világosságának tendenciózus megváltoztatása tehát az uralkodó sornak körülbelül 14% -nyi fokozását, illetőleg ugyanolyan mértékű csökkenést idézte elő. A világosság variálása tehát, bár nem tudja a sorrendezés elemi motívumát elnyomni, befolyásolhatja azt, sőt gyermekeknél egyenesen rendezési szempontul is szolgálhat, a mint a II. táblázatban látjuk, hogy tisztán a világossági fokozat sorrendjében közel 17% -nyi rendezés történt.

VI. Miután láttuk, hogy a színek világosságának megváltoztatása, ha az fokozatos, befolyást gyakorolhat a sorrendezésre, megakartuk állapítani, hogy módosulna az uralkodó sor eseteinek száma az esetben, ha ugyan a színek különböző világosságban jelennének meg, de nem képeznének egyuttal fokozatot, világossági skálát, minélfogva lényegesen meg lenne nehezítve, hogy a kísérleti személyek ítéletökben a világossági fokok szerint igazodjanak.

Ezen kísérletet úgy vittük keresztül, hogy a gyermekek igen sötét P és K és igen világos S és Z színeket rendeztek sorba. Dacára annak, hogy P és K valamint S és Z párok külön-külön egyenlő világosságúak voltak, nem kerültek egymásmellé. Ha a világossági fokozat (ha ez esetben kétfőre redukálódott is) nagy jelentőséggel bírna, akkor PK és SZ pároknak egymásmellé kellett volna kerülni, de ez csak két esetben fordult elő, míg az esetek nagyszámában (86·3%) megmaradt az uralkodó PSZK sortípus, tehát az egyforma természetű fiziológiai folyamaton alapuló rendezés.

VII. Az eddigi kísérleti sorozatokban az a szín, melyből a kísérleti személy soralkotásánál kiindult, tetszésére volt bízva. Hogy megállapíthassuk, vajjon van-e befolyása a sorrendezésre a *kezdő szín előre való meghatározásának*, újabb kísérletekre volt szükségünk.

Kitűnt, hogy ez esetben komplementär színek egyáltalában nem kerültek egymásmellé, hanem minden esetben a sor a színek természetes sorának felelt meg; továbbá, az uralkodó sort (P és K kezdő színnel) époly arányban alakították, mint az előbbi esetekben s pedig P kezdő szín esetében 74·4%, K esetében 79·3%-ban. Azonkívül az uralkodó sortendenciája azon esetekben is megnyilvánult, melyekben S és Z kezdő színek miatt az uralkodó sor megalkotása nem volt lehetséges, mert S kezdő szín esetében a SZKP sor 63%, Z esetében pedig a Z—K—P—S sor 61%-ban fordult elő.

VIII. Eddigi fejtegetéseink során állandóan, a színek közvetlen szemléletéből indultunk ki. Hogy a felállított problémát a maga egészében megvizsgáljuk, szükségét láttuk egy oly kísérlet végrehajtásának, amelynél a színek rendje nem közvetlen szemlélet, hanem színeképzetek felidézése, tehát emlékképek révén lenne megállapítandó. Nem is kell bővebben fejtegetnünk, hogy egészen más a közvetlen szemlélet, mint visszaemlékezni egy érzéki benyomásra. Befolyással lesz itt reánk, hogy a színeket se a maguk tisztaságában, se

bizonyos határozott világosságban tudjuk felidézni, továbbá az, hogy a különböző színek különböző, heterogen tárgyakkal lesznek asszociálva, azután, hogy egyik személynél a színképzetek élesek, határozottak, míg másoknál elmosódottaknak tűnnek fel, sőt sok esetben egyáltalában nem fog fellépni színképzet, hanem a színbenyomás reprezentánsa a szín szóképe, szimboluma lesz.

A legelső feladat, amelyet ebben az irányban végeztettünk az volt, hogy a kísérleti személyeknek egy papírszeletre *egy szín nevét* kellett írniok.

Piros	Sárga	Zöld	Kék	Fehér	Fekete	Lila	Rózsaszín	Arany	Szürke	Barna	Purpur
121	34	58	37	26	13	24	18	10	4	4	1
34,6%	9,1	16,6	10,6	7,4	3,7	7,0	5,1	2,8	1,1	1,1	0,3

Nem fog meglepetés számba menni az az eredmény, amelyet a mellékelt táblázat feltüntet, nevezetesen a pirosnak majdnem 35%-os szereplése. Oly intenzív szín a P, oly erősek a P által lelkünkben hátramaradt nyomok, hogy az esetek túlnyomó részében annak a képe nyomul előtérbe. A többi alapszínek már csak félszáz, sőt negyedannyi %-ban szerepelnek.

A táblázat egyéb adatairól kevés a mondanivalónk. Látjuk azt, hogy a színárnyalatok közül majdnem egyenlő arányban szerepelnek a pirosra és a kékhez tartozó színek, vagyis előtérbe nyomul a kellemesebb, nagyobb érzelmi értékkel bíró színek.

Következő lépésünk az volt, hogy a kísérleti személyekkel *két szín* nevét irattuk egymás mellé. Itt már közeledünk az egymás mellé való rendelés felé, ami az előző kísérletek folyamán elejétől végig szerepelt. Láttuk az eddigiekből, hogy leginkább a piros vonja magára a figyelmet. Ha a színeket szemléltetném, akkor a piros mellé a sárga kerülne, vagy esetleg a kék. De itt más szempontok irányít-

ják a kísérleti személyeket. Ezen szempontokra nézve az eredmények bizonyos felvilágosítást adnak. Az adatok közül a legfeltűnőbb, hogy igen gyakran kontraszt színek nevei jutnak egymás mellé. Míg az érzéki benyomás alapján történt színrendezésnél elvétele vagy egyáltalában nem fordultak elő kontrasztpárok, itt már 26%-ban szerepelnek. Már most mi ennek a magyarázata? Bármely kontrasztnál, tehát akár szín, akár világossági kontrasztnál mindig a két legnagyobb ellentét szembeállításáról van szó. Hogy a színes papírok elrendezésénél a kontrasztjelenség nem fordult elő, annak okát abban kell keresnünk, hogy érzetsor alakítása már eleve kizárja azt, hogy a legnagyobb ellentétű tagok kerüljenek egymás mellé, mert ez ellentétben áll nemcsak a sorrendezésnél uralkodó fokozatossággal, (a kontrasztszínek ugyanis egymástól távol esnek!) de a kirívó ellentétek a sornak áttekintését, a sornak egységes felfogását meg is akadályozzák. Így állunk a kontraszttal, ha színeket szemlélve kell rendbe hozni. De egészen másként áll a helyzet, ha két vagy több színt kell elgondolni. Ha a kísérleti személy azt az utasítást kapja, hogy írjon fel két színt, nem önkéntelenül is két szélsőséges tagra fog gondolni? Oka ennek az, hogy emlékezetünkben azok a színhatások maradnak meg leginkább, amelyek egymást erősítve jelennek meg. Már pedig a kontrasztszínek leginkább erősítik egymást. De fűzhetünk ehhez még egy gondolatot s ez az, hogy az egyszerű, refleksió nélküli embernél igen gyakran találjuk kontraszthatás kedvelését. A primitív ember művészetében is nagy szerepe van a komplementér színeknek. Már most nem természetes-e, ha inkább emlékszünk ezen ellentétekre, mint az egymás mellett szereplő tagokra.

A két színből emlékezés útján alkotott színpárok elemzéséről még a következőket említjük fel: Kezdő színül ismét a P szerepel legnagyobb százalékban (40%). Ebből arra lehet következtetni, hogy a kontraszt színpárok közül is túlnyomóan a P-Z fog előfordulni. És a kísérletek ezt igazolják is, mert piros kezdőszín után az esetek 40% ában következett zöld. A P után a K szerepel a legnagyobb számmal

kezdőszínül és ennek megfelelőleg a K—S kontrasztpár. Feltűnő, hogy bár a fehér 26 esetben tehát kb. 10%-ban szerepel kezdőszín gyanánt, de egyetlen esetben sem került utána a fekete. Hogy a fehérrel mint kezdőtaggal aránylag oly nagy számban találkozunk, annak valószínű magyarázatát abban látom, hogy a gyermekek az előttük fekvő papírt szemlélve, annak színét írták le; fekete pedig azért nem következett fehér után, mert a fehéret és a feketét nem tartják színnek s ennél fogva legalább is e pár egy tagjának kellett határozott színűnek lenni.

Érdekes még megemlíteni, hogy a színkontraszton kívül a már említett érzelmi kontraszt, a PK is előfordult, P—Z után ugyanis a legtöbb esetben PK színpár fordult elő.

Feltűnő még továbbá az az adat, hogy P kezdőszín mellé a fehér húsz esetben (kb. 7%) kerül, míg a Z mellé hétszer, a kék mellé ötször és a S mellé csak kétszer. Minthogy a gyermeket a színek felsorolásánál nem a színek izolált vizuális emlékképe, mint inkább ismert színes tárgyak vezetik, a piros-fehér gyakori szereplése a nemzeti szín felidézésére vezethető vissza. Igazolja ezt az is, hogy a fehér mint kezdő szín eseteinek majdnem fele részében pirossal és főleg zölddel lép fel kapcsolatban. Ezt a feltevésemet még jobban igazolják az alább tárgyalt kísérletek, ahol a leírandó négy színből a piros-fehér-zöld csoportosítás az esetek felét teszi.

És végül rátérek még azon kísérletek eredményeinek megbeszélésére, melyeket a gyermekek *négy színnek* emlékezés útján történt leírása alapján nyertem. Egy feltűnő jelenséget ép most említettem, t. i. hogy 267 eset közül 98 esetben olyan színcsoportosítást kaptunk, amelyekben PFZ egymás mellé került. Ezen eseteket a további feldolgozásnál nem vettem figyelembe, de tanulságos figyelmeztetésül szolgált arra, hogy a kísérleti eredmények elbírálásánál figyelembe kell vennünk azt a körülményt, hogy nincs-e olyan vezető szempont, amely bizonyos színcsoportosítást már előre meghatározhat. Ezen kísérleteknél is gyermekek bizonyultak a legalkalmasabbaknak, mert spontán viselkedésök sok hibaforrást küszöböl ki. Oly kísérleteknél, hol egész elementáris jelenségekről van

szó, mindig helyesebb, ha a vizsgálatot gyermekekkel végezzük.

	1-ső tagul		2-ik tagul		3-ik tagul		4-ik tagul		Esetek száma	%
	esetek száma	%	esetek száma	%	esetek száma	%	esetek száma	%		
Piros	57	33,8	16	9,4	23	9,0	16	9,4	112	16,5
Sárga	14	8,3	42	25,0	21	12,5	24	14,0	101	13,5
Zöld	7	4,1	28	16,5	21	12,5	25	14,7	81	12,0
Kék	32	19,0	22	13,0	40	23,6	29	17,1	123	18,2
Fehér	32	19,0	22	13,0	10	6,0	21	12,4	85	12,6
Fekete	5	3,0	5	3,0	6	3,5	6	3,5	22	3,2

Az előbbi kísérlet adatainak tárgyalásakor már rámutattam arra, hogy nagy számmal lép fel a kontrasztszínek egymásmellettsége. S míg ott ez a jelenség kb. 27%-kal szerepel, addig a négy színből rendezett csoportosításnál már 51·5%-kal vagyis az előbbinek kétszeresével. Ha igaz az, hogy a színekre való visszaemlékezésnél a színeknek ezen legnagyobb ellentéte dominál, akkor a négy szín csoportosításánál is előtérbe kell nyomulnia a teljes kontrasztsornak, vagyis a *P—Z—S—K.* csoportosításnak. És ha megtekintjük itt a csak részben közölt táblázatot, akkor azt látjuk, hogy ez a csoportosítás a 87 kontraszteset közül 19-szer, vagyis az esetek 22%-ában fordult elő. Egész következetesen látjuk tehát föllépni a kontraszt színek uralkodó voltát a színek neveinek reprodukciójánál. Íme míg a színek közvetlen szemlélet útján való elrendezésekor a kontraszt színpárok nem fordultak elő, addig az utóbbi esetekben a kontrasztok egymásmellé helyezése az uralkodó. Viszont míg az előbbi kísérleteknél az uralkodó sor a szabály, addig itt ezen sor úgyszólván kiesett, mert 169 eset közül csak 3 esetben fordult elő.

IX. Kimutattuk, hogy bizonyos érzetterületeken az érzettagok rendezése hasonlóság alapján történik. Kitűnt továbbá, hogy vannak esetek, midőn a hasonlóság csakis egymáshoz közel álló tagok rendezésénél szerepelhet, míg távolabb eső

tagoknál más rendezési szempont lép fel. A különböző érzetsorok vizsgálata alapján azon eredményhez jutottunk, hogy vannak érzetsorok, melyek egyenes irányban haladnak, míg mások irányukat változtatják, mely változás lehet egyenletes, mint a hangqualitás sornál, lehet hirtelen mint a színqualitásoknál.

A színqualitások elemzésénél a következőket állapítottuk meg: Ha két alapszín között fekvő színt vagy több vegyített színt kívánunk sorrendbe helyezni, akkor ezen rendezés a hasonlóság alapján történik, amely a színek természetes rendjének (piros-sárga-zöld-kék-piros) felel meg. A négy alapszín között hasonlóság nincsen. Dacára ennek a négy alapszínt minden esetben a természetes sorrend értelmében csoportosítjuk, sőt az esetek túlnyomó részében azon sorrendben, melyben a színek a színeképben elhelyezkednek, tehát: piros-sárga-zöld-kék. A színek világosságának, telítettségének változtatása, továbbá az a körülmény, hogy a kiindulási színt a megfigyelő választására bízzuk vagy előre meghatározzuk, a sorrendezésre lényeges befolyással nem bír. A sorrendezésnél tipikus különbségeket észleltünk, melyek azonban az általános rend nagy számához képest elenyésző.

A színek elrendezését összefüggésbe huzzuk Hering által felállított színelmélettel.

Ha a színek rendezése nem közvetlen szemlélet útján, hanem emlékképek felidézése révén történik, bár ez esetben is észleljük a színeknek a természetes sornak megfelelő elrendezését, de az esetek túlnyomó számában a kontrasztpárok egymásmellé helyezésével találkozunk, mely a közvetlen szemléletnél csak kivételes esetekben fordul elő. —

Végül köszönetet mondok dr. Révész Géza egyetemi magántanár úrnak, ki vizsgálatom egész folyamán tanácsaival és útmutatásaival támogatott.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Bölcsészettörténet. Irta : *Dr. Horváth József.* I. kötet : Az ó-kori filozófia története. Pápa, 1914. A «Ref. Egyházi Könyvtár» X. kötete. XI + 816 lap Ára ?

A magyar filozófiai irodalom eddigelé két részletesebb bölcsészettörténeti művel rendelkezett, ú. m. Domanovszky Endre 4 kötetes és Lewes 3 kötetes bölcsészettörténetével; azonban mind a kettő több fogyatkozásban szenved. Így mind a kettő elavult, mert mind a kettő több mint 40 évvel ezelőtt jelent meg (a Domanovszky I. és II. kötete 1870. s 1875-ben, a Lewes-féle mű 1876—1878-ban jelent meg az 1870-iki IV-ik angol kiadás után) s így messze elmaradt a modern bölcsészettörténeti kutatás újabban feltárt eredményeitől; továbbá, míg a Domanovszky műve minden terjedelmessége mellett is csonka, amennyiben csak az újkor küszöbéig ér, addig a Lewes-féle mű egy angol s még hozzá egy pozitívista gondolkodású, kevésbé objektív, sőt itt-ott fölötte egyoldalú történetíró szemüvegén át nézi és ítéli meg a bölcsészet történeti fejlődését. Ily körülmények közt az egész magyar tudományos s közelebbről filozófiai irodalmat nagy hálára kötelezte dr. Antal Géza pápai theol. tanár, a Ref. Egyházi Könyvtár érdemes szerkesztője, midőn Horváth Y. pápai theol. akad. bölcsészettanárt — aki bölcséleti s közelebbről bölcsélet-történeti írói hivatottságának, avatottságának már eddig is sok bizonyosságát adta — fölkérte egy tüzetes bölcsészettörténet kidolgozására. A mű első, az ó-kori filozófia történetét tárgyaló része még 1914-ben kikerült a sajtó alól, de a postai szállítás bizonytalansága miatt csak e nyár folyamán küldetett szét a vállalat pártoló tagjainak.

Horváth ó-kori bölcsészettörténete, a maga 816 lexikális 8. r. lap terjedelmével mind a Domanovszky-, mind a Lewes-féle művel szembevetve jóval fölülmulja terjedelem tekintetében, úgy hogy az ez időszert a legterjedelmesebb bölcsészettörténeti mű magyar nyelven. Második jellemző vonása, hogy elejétől végig az eredeti görög, illetőleg latin források, legújabb és legjobb szövegpublikációk alapján készült s csak a kisebb jelentőségű filozófusoknál fordult a szerző a bölcsélet-történeti feldolgozásokhoz. Harmadik, hogy minden ízében modern munka, amely mindenütt számba veszi, felhasználja az előhaladottabb külföld — német, francia,

angol irodalom — újabb szaktudományi (pl. matematikai, asztrológiai, fizikai), filológiai és bölcsellettörténeti kutatásait s például a mű I—II. fejezetében lépten-nyomon idézi Diels (Vorsokratiker) és Burnett (Early Greek Philosophy) kutatásait. Nagyon természetes, hogy így álláspontja, ítélete nem egy ponton eltér az eddig nálunk közkeletű fölfogástól.

A mű a görög bölcsélet legrégebb kezdeteitől: Thalestól az athéni filozófiai iskolának Kr. u. 529-ben történt bezárásáig a görög filozófia egész történetét felöleli s mindenütt egyforma részletezéssel, odaadással, gonddal tárgyalja; ezzel kapcsolatban — bár nem önálló fejezet gyanánt, hanem az eklektikus és egyeztető irányok közt — a római filozófiai törekvéseket is ismerteti. A mű a görög filozófia történetét 6 időszakra osztja s ehhez képest 6 fejezetben tárgyalja, ú. m. 1. a természetfilozófusok, 2. a szofisták, 3. a nagy filozófusok és iskoláik (Sokrates, Platon, Aristoteles és a hozzájuk csatlakozó iskolák), 4. az eudæmonisztikus rendszerek (a sztoikusok, epikureusok, szkeptikusok), 5. az eklektikus és egyeztető irányok, a rómaiak filozófiája, 6. theozófiai irányzatok, — s mindezt megelőzi egy rövidebb Bevezetés (a bölcsészet s bölcsészettörténet feladata, részei, időszakai, forrásai stb.). Előadása az általános korviszonyok rövid rajzolásával mellett az egyes szaktudományok állapotára is mindenütt kitér s az egyes gondolkodókat mindenütt a magok művelődéstörténeti föltételei közt mutatja be; szinte kézzelfoghatóan feltünteti, hogy a tudományos ismereteknek minden gondolkodónál micsoda részök volt világnézete kialakulásában, fölépítésében. Ebbeli fejtegetései, meg részben a homályos és ellenmondó adatok tisztázása okozzák pl., hogy Thalesről szóló előadása 14 lapra terjed; Platon és Aristoteles rendszerének ismertetése (előbbi 85, utóbbi 95 lapra terjed) maga egész monografia. Előadása mindenütt világos, egyszerű, minden mélyebb szakismeret nélkül érthető és élvezhető.

A mű főerőssége az egyes filozófusok életére és műveire, fölfogására vonatkozó adatoknak gondos összefoglalása és kritikai tisztázása, műveik tartalmának hű és pontos ismertetése, úgy hogy a szerző kalauzolásával mellett olvasója könnyen behatolhat az egyes filozófusok gondolatvilágának ismeretébe.

Lássuk most pozitív oldala után negatív oldalát: hiányait, fogyatkozásait.

Hiány, hogy az ó-kori filozófia történetében nem szól az ó-kori keleti népek vallásos és bölcséleti rendszereiről, holott ezeknek leg-

alább vázlatos ismertetése ma már nélkülözhetetlen alkotórésze egy nagyobb, rendszeresebb bölcsészettörténeti műnek, — kétszeresen az egy «Egyházi Könyvtár» számára készült műnek. Node e mulasztását utólag maga a szerző is észrevette, s mint az Előszóban jelzi, a második kötetben óhajtja pótolni. Hiány, hogy nem készített a műhöz név- és tárgymutatót, mert ez egy történeti műnek ma már elengedhetetlen kelléke; ennek hiánya megnehezíti a műben a tájékozódást.

Hiány, hogy a római filozófia történetét nem önálló fejezet gyanánt tárgyalja s ahhoz nem készített egy kis bevezetést, amelyben a rómaiak filozófálását általában jellemezné, kifejtené az okokat, amelyek miatt a filozófia művelése nálok nagyobb önállóságra, nagyobb eredményekre nem vezetett s részletesebben feltüntetné a filozófiához vezető utakat, csatornákat. Az «Eudæmonisztikus rendszerek» és a «Teozófia» elején is bővebben föl kellett volna sorolni ama politikai, tudományos, kulturális és vallásos tényezőket, amelyek e filozófiai rendszerek létrehozásánál közreműködtek; így pl. az alexandriai iskola, az ó-kori tudományosságnak e fontos műhelye és tényezője, ahol először kezdtek az egyes tudományok a filozófia köréből kiválni, említve sincs; hasonlóképen nincs Alexandriának, mint a Nyugat és Kelet érintkező pontjának jelentősége, főleg a különböző vallásalakok érintkezése szempontjából, méltatva; sehol a történelmi eseményeknek, nagyobb változásoknak a filozófia fejlődésére, átalakulására gyakorolt hatása nincs érintve. Ugyanezt tapasztaljuk a szofisták föllépésénél; kissé szélesebb kultúrtörténeti alapot kellett volna azok föllépése s működése rajzolásánál vetnie; előadásából nem értjük meg, hogy őket koruk politikai szükséglete vetette felszínre s hogy koruk a görög felvilágosodás kora (Hornyánszky Gy.: A görög felvilágosodás tudománya). Kisebrendű hiány, hogy Platónnál teljesen mellőzi a neveléstan tárgyalását, pedig ennek rövidebb ismertetése szükséges kiegészítése az államtannak.

Súlyos hiánynak tekintem, hogy a szerző nem vet számot azzal, hogy a történelem értékelő tudomány és egy-egy nagy gondolkozónál, egy-egy időszak lezárásánál nem törekszik értékelésre; nem jelöli meg pl., hogy miben áll főképen a Platon és Aristoteles jelentősége, micsoda helyet foglal el e két gondolkozó a bölcsélet történetében, micsoda új eszmét, irányt vagy módszert vittek be a bölcselkedésbe? Hasonlóképen egy sor méltatással nem találkozunk pl. az epikureizmusnál, még csak erkölcsi fölfogását sem méri

össze a sztoicizmusával, ami pedig önkéntelenül az ember tolla alá kívánkozik. Általában nagyon kevés van a szerzőben a történelem-bölcsészből, az essayistából.

Végül hiányosnak tartom a magyar bölcsészettörténeti irodalom felsorolását. Egy ilyen tüzetes, szinte alapvető bölcsészettörténetben az egész magyar bölcsészettörténeti irodalom megemlégtetését (méltatásról nem is szólva) megvártuk volna; ezzel tartozunk a régi, a magok korában érdemes munkásoknak. Ehelyett az egyetemes bölcsészettörténetek rovatában csak három magyar bölcsészettörténet említését találjuk s e három is némileg hibásan van idézve, ellenben hiányzik a Purgstaller, Pauer, Warga János, Thót Ferenc, Stöckl Albert, dr. Kovács Ödön és Nagy Ferenc bölcsészettörténete; a filozófia egyes részeit, irányait és problémáit tárgyaló történeti munkák közt egy magyar munkát sem látunk, pedig itt is joggal helyet foglalhatott volna Jánosi B. esztétika-, Fináczy E. nevelés-, Finkey F. jogbölcsészettörténete, sőt talán Medveczky «Társadalmi elméletek és eszmények» és Janet «Politika és morál» c. műve is. Ne rejtjük véka alá a saját bölcsészettörténeti irodalmunkat! ha nem sok, annál könnyebben végezhetünk vele! Platon iratainak fordításánál nem találtam a Gyomlai és Dercsényi fordította dialogusokat (Fil. Írók Tára XI. és XXII.) és Földi fordítását. A Spencer «Alapvető elvek» c. művét, minthogy magyar nyelven is rendelkezésünkre áll, fölösleges dolog német nyelven idézni.

Nem tudom, a hat időszak fölvetését nem fogják-e többen sokallani; én hárommal, legföllebb négygel is megelégném és Sokratet inkább a szofistákkal foglalnám együvé, mint azoktól elszakítva a két nagy szisztematikus filozófussal; a római filozófiát, mint említém, külön fejezet illeti meg.

A mű stílusa itt-ott avult s több kifogásolt nyelvi és nyelvtani alakot mutat föl, mint pl. az indok, indokolt, miszerint, illetve, parttóli távolság kifejezések s a relativ névmás jelzői használata.

Szerzőnk az Előszó szerint műve második, ugyanekkora terjedelmű kötetében a közép-, új- és legújabbkori filozófia történetét — kiegészítve a keleti népek bölcsészetének vázlatos ismertetésével — szándékozik nyújtani. Nem hisszük, hogy az Egyh. Könyvtár szerkesztője késztené a még hátralevő nagy terjedelmű anyagnak ily rövid, az első kötettel semmiképen arányban nem álló ismertetésére. Ha pedig magától szánta magát reá, hogy csak két kötetet fog a bölcelet történetének szentelni, akkor arányosabban kellett

volna az anyagot beosztania s az I. kötetbe, rövidebbre fogva a másod-, harmadrendű gondolkozókat, a keleti vallásos-bölcseleti rendszerek ismertetése mellett még a közép- és renaissance-kort is 1600-ig be kellett volna foglalnia, úgy amint pl. Vorländer teszi. Épen az ő példája mutatja, hogy minden korszak egyenlő arányú tárgyalása mellett — s a XIX. század már talán épen úgy a történelem tárgya, épen úgy érdeklődésünk homlokerében áll, mint bármelyik előző korszak — a II. kötet még így is nagyobb terjedelmű, mint az első. Ugyanezt látjuk az Überweg-féle bölcsészettörténetnél, ahol 4 kötetből a 2 első az ó- és közép-, a 2 utóbbi az új- és legújabb kor történetét tárgyalja s a két utóbbi sokkal terjedelmesebb, mint az előbbi. Szerzőnek, ha ily arányú feldolgozásban akarja a bölcsészet további korszakainak történetét is előadni, mint itt az I. kötetben tette, még legalább két ugyanekkora terjedelmű kötetet kell nyújtania ; ha ezt bármi okból nem teheti, hiba volt az ó-kori részt is ily terjedelemben kidolgoznia, mert így a mű egyes részei közt nagy aránytalanság fog fennforogni, ami esetleg az olvasók ítéletére is megtévesztő hatást tehet.

A német filozófiatörténeti irodalom egyes standardwork-jai — így Zeller, Fischer Kuno, Windelband stb. művei — a többször szükségessé vált újabb meg újabb kiadás alkalmával folyton javulva, bővülve, pótolva váltak egyre tökéletesebb, feladatuknak, kitűzött céljoknak egyre jobban megfelelő művekké. Vajha ez az újabb kiadás Horváth művére is bekövetkeznék s így alkalma nyílnék arra, hogy a kritika által megjelölt hiányokat, fogyatkozásokat kipótolva, kijavítva nagy és így is kiválóan értékes művét egyre tökéletesebbé, a magyar filozófiai irodalom igazi bölcselet-történeti vezérkönyvévé tegye.

Rácz Lajos.

Georg Simmel: *Das Problem der historischen Zeit.* Berlin, Reuther u. Reichard, 1916. 31. l. Ára 0'80 M.

Simmel ebben az előadásban a történelmi időt akarja közelebről megvilágítani, más szóval : az időt, mint a történelemtudomány egyik alapkategóriáját. Evégből kiindul egy érdekes antinómiából : míg ugyanis egyrészt kétségtelen, hogy a történelem tárgya szükségszerűen időben van, addig másrészt csak annyiban szólhatunk történelmi tényről, amennyiben azt megértettük ; megérteni azonban csak *ideális* kapcsolatokat lehet, vagyis időtlent, úgyhogy éppen az időbeliség, mely úgy látszik a történelmi tény jellegének



alapvonása, a történelmi megértésből kimarad. Igaz ugyan, hogy az esemény megértése az őt időben megelőző esemény alapján történik, de ezzel csak a szukcesszió ideális kapcsolatát használtuk fel s a két esemény együttes komplexusát bizvást el is mozdíthatnók bármelyik más időbe.

De ha mélyebbre hatolunk, mégis kitűnik, hogy ez az időbeli elmozdíthatóság csak látszat. Mert a megértés csak akkor válik teljessé, ha a most magyarázatul felhasznált eseményt is újra megértem s ezt folytatnom kell, míg csak el nem jutok a történelmi totalitáshoz. Most azonban természetesen az elmozdíthatóság is megszűnt, most minden komplexusnak megvan a maga helye a sorban, az egész, az összesség pedig már azért sem lehet elmozdítható, mert egyáltalában többé nincs időben, lévén az idő épen a benne történő rendezés formája. Amint tehát a csupán ideiglenesen kielégítő, töredékes megértésen túlmegyek, már a megértés maga megköveteli, hogy minden eseményt a maga helyére illesztsek, vagyis az őt megillető *meghatározott időpontjára*.

S ugyanoda jutunk el, ha antinómiánk első tagjában is felfedjük a hibát. Mert nem igaz, hogy az időbeliség történelmivé teszi a tárgyat; egy város romja, mely nem árul el többet, csak hogy ezt a várost *valamikor* építették, nem történelmi tárgy. Csak az időpont meghatározhatósága vonja bele a tárgyat a történelem birodalmába. Tehát sem időbeliség, sem a vele antinomikus időtlen megértés, hanem a kettő metszéspontja: a megértés időbehelyeződése, amelyet a *meghatározott* időpont tesz csak lehetővé.

Az oly sokat vitatott történelmi individualitásnak is ez az időbeli fixírozás a lényege, nem pedig a kvalitatív egyetlenség. Ezért is ez az individualitás nem csak akkorvész el, ha időtlenné, törvényszerűvé tesszük, mint a természettudományban: elég, ha az időbeliség megtartásával az időpont jelentőségét mellőzzük, amint-hogy hiszen a természettudomány is felhasználja az időt. Az itt elmondottak alapján válik csak érthetővé, hogy valamely folyamat *időtartama* (pl. egy uralkodásé) oly nagy történelmi jelentőségű: mert csak ez szabja meg a folyamat helyét a többi esemény forogtatásában.

A történelmi tartam azonban egy másik, az elsőnél is mélyebb antinómiát rejt magában. Ez a tartam ugyanis, helyesebben: a benne foglalt *történet* folytonos, míg a *történelem* sohasem lehet az. A történet előadását korszakokra, folyamatokra, a folyamatokat eseményekre bontja, a folytonosság meggyőződése pedig csupán

in abstracto, mint kísérő tudat járul hozzá. S ennek oka nem az adatok hiányossága, sőt mennél több az adat, annál jobban elaprózza a történetet; a pontosság végleténél valósággal a történelmi atomok összefüggéstelen tömegévé válnék.

Sőt ezzel nem csupán a diszkontinuitás növekednék, végezetül még a történelmi individualitás is elveszne. Valamelyik háborút például feloszthatjuk egyes fázisaira, megkülönböztethetünk csatákat, sőt ezen belül csapatmozdulatokat, de az egyes katonák párharcai már nem történelmi individualitások, mert — Simmel szerint — bármely más csatában, más időpontban is ugyanígy megtörténhettek volna. S ha a párharc esetleg az egyes ember szempontjából mégis történelmi tény, rá nézve viszont a különféle izomkontrakciók nem azok. Így Simmel a történelmi individualitást illetőleg eljut az elaprózás küszöbének fogalmához. Ugyanezt a problémát a Rickert-féle iskola az érték momentumaival fejezi ki, szerinte nem az elaprózottság, hanem a jelentőség hiánya a döntő. Az antinómia, amelyet itt kiki a maga módján lát meg, a történelmi matériának és a történelmi *tudomány formájának* ellentéte. Ez az antinómia megoldhatatlan és Simmel sem kísérli meg a megoldását.

A befejezésben remél ugyan megoldást, ha nem is ismeretelméletit, de metafizikai megoldást, «mert a történelem is az *életnek* megnyilvánulása és tette». Tévedne azonban, ha azt gondolná, hogy most is ugyanazt a problémát nézi, csak más szempontból: a történelmi tudomány és történelmi matéria problémájából átsiklott a tudomány keletkezésének, lehetőségének metafizikai rejtélyére; bizonyára nem kevésbé érdekes, de más kérdés.

Hazay Olivér.

Bruno Bauch: *Vom Begriff der Nation.* Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 32 l. Ára 0·80 M.

Európa nagy nemzetei valamennyien harcban állanak egymással, az emberek millióin úrrá lett a nemzeti gyűlölet, azokat pedig, akik ennek a romboló indulatnak ellent tudtak állani, azokat is a nemzeti lelkesedés köti össze honfitársaikkal. A nemzetközi kapcsolatok, osztálykötelékek, érdekközösségek törpéknek bizonyultak a nemzet eszméje mellett, s azok a «felvilágosodott» destruktív elemek, akik a nemzeti ideálokat szalmával kitömött bábúknak hirdették és nevtették, 1914 nyarán megdöbbenve elhallgattak vagy maguk is elfelejtették, hogy valamikor

mit hirdettek. Ez az idő, amelyben a nemzeti lét, ha nem is erősebbé, de nyilvánvalóbbá vált, aktuális érdekelttségével még növeli azt a történetfilozófiai érdeklődést, amely Bauch előadásának témáját mindenkor megillette.

Bauch a nemzet fogalmának tartalmát kétféle adottságban találja meg: természeti és történelmi adottságokban. A természetiekre maga a *natio* szó vezet rá, amely rámutat arra, hogy ebbe a közösségbe beleszületünk. Születésünknel fogva népünk faji testalkatát nyerjük, de ezzel együtt sajátos nemzeti jellemében, különleges, az idegen számára rejtélyes karakterében is lesz részünk. S amikor ugyanakkor beleszületünk egy nyelvközösségbe is, mely gondolatainkat önkéntelenül is irányítani fogja, akkor ez már azt jelenti, hogy születésünkkel belekerültünk egy történelmi alakulat kötelékébe is. E történelmi alakulat kimagaszló tényezője a gazdasági állapot, melyet az ország, a hazánk helyzete szab meg, de még ennél is többet jelentenek a szellemi javak, az eszmék tárháza, amelyet a nemzet közösségében készen találunk.

Bauch eszmemenete azonban igazán csak ott válik értékké, ahol ezeken az adottságokon túlmegy s a nemzetben voltaképen *ideát, feladatot* lát. Ez a gondolat megérdemelte volna, hogy a szerző az egész tanulmány centrális problémájává tegye s hogy exakt történetlogikai kidolgozottságban mutassa ki jelentőségét; ebben azonban Bauchot, sajnos, megakadályozta az, hogy témáját előadás alakjában s így könnyedebb formában kellett bemutatnia s hogy közönségének érdeklődéséhez képest más oldalról is akarta megvilágítani. A gondolat lényege abban van, hogy Bauch a nemzetben nem lát történelmileg kialakult, kész adottságot, hanem hamisítatlan újkantiánus módszer szerint *ideát* lát benne, amelyhez az empirikus nemzet a történelem folyamán közeledni törekszik. Így azután, mikor a nemzet súlypontját a kulturális oldalára helyezzük, ezzel nem a kulturális s a bennük foglalt gazdasági *javakat* nézzük elsősorban, hanem a gazdasági és kulturális *célokat*, feladatokat tekintjük a nemzeti lét gyújtópontjának.

Mindebből a nemzet és állam viszonya is önkényt kiviláglik. Az állam, ha nemzeti állam akar lenni, nem elégedhetik meg az adott viszonyok rendőri rendbentartásával, hanem a jövő feladat elvégzésére kell a népet vezetnie; ezért vállalja mindjobban az iskoláztatást, a szociális gondoskodást, gazdasági irányítást. Ily

értelemben az állam igazán a nemzet szabadságának eszköze, csakhogy természetesen azé a szabadságé, amelyben nem az a fontos, hogy mitől szabadultunk meg, hanem az, hogy mihez, mily célok elérésére nyertünk benne lehetőséget. *Hazaq Olivér.*

Dr. Karl Marbe: *Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft.* Beck, München. Ára 12 M.

A pozitív kutatás, a kísérleti eredmények és a belőlük levont következtetések, elméleti és általános megfontolások közötti távolság — nem igazi összefüggés az — ami a legkellemetlenebbül érint ebben a munkában. Ez a távolság annyira föltűnő, hogy szinte nem is látszik megokoltnak egy munka keretében foglalni össze a kísérleti és az elméleti részt. Exakt statisztikai kutatásoknak és igen általános, ellenőrizhetetlen és épen anyagtalan általánoságuknál és tökéletes ellenőrizhetetlenségükönél fogva meglehetősen értéktelen megfontolásoknak erőszakolt összeházasítása végtelen idegenül hat.

A munka gerincét statisztikai vizsgálatok képezik, még pedig a valószínűségi számítás és a tapasztalat közötti eltérések tűneményszerűségének a vizsgálata. A legmeglepőbb eredmény: hogy ezen eltérések valóban bizonyos szabályszerűségeket mutatnak. A kutatások, melyek születési statisztikai kimutatások, szerencsejáték eredmények (roulette) nagy számának átvizsgálásából, valószínűségi számítási feldolgozásából állnak, és az eredmények értékelése nagy kritikával történtek és kétségkívül érdekes új ismeretekhez vezettek. A tapasztalat és a valószínűségi számítás közötti megközelítő megegyezés tulajdonképen egy semmi más ismeretre vissza nem vezethető tapasztalat, amelynek a jelentősége az egyes tudományokra még egyáltalában nem tekinthető át és amely tapasztalat egyes jelenségek magyarázatára még talán nincs kellőképen kihasználva. Legklasszikusabb alkalmazása a Boltzmann-féle gázelméletben történt.

A tapasztalat és a valószínűségi számítás közötti eltérések vizsgálatával akar a szerző e jelenségekhez közelebb férkőzni és gyakorlati alkalmazását kísérleti alapra fektetni. Az alapjelenség a valószínűségi számítás és a tapasztalat közötti megközelítő megegyezés, mely annál nagyobb, mennél nagyobb számú esetet veszünk figyelembe, a Bernoulli-féle nagy számok törvénye. Aunyira állandó és általános jelenség, hogy egyenrangúnak te-

kinthető bármely természettudományi törvénnyel. Kellő nagyszámú esetet vizsgálva, az eltérések a theoretikus valószínűségi értékektől gyakorlatilag teljesen eltűnnek. Természetesen csak ott alkalmazható e törvény, ahol az elemek v. események ú. n. elemi rendezetlenségben vannak («elementare Unordnung»). Azonban a statisztikai kiegyenlítődés közelebbi lefolyásáról még kevés megfigyelésünk van. Pl. elképzelhető volna a korona vagy írás játék 1000 egymásutáni esetét vizsgálva olyan valószínű végeredmény mellett, melyben mindkét eset kb. 500-szor fordul elő a következő részletes lefolyás: Az első 5 százas csoportban a korona dominálna, esetleg hozna 25-ös 30-as tiszta korona-sorozatokat, a második 5 százascsoportban ez azután kiegyenlítődne. Egyszóval elképzelhető számtalan valószínű és kevésbé valószínű lefolyási mód, melyek mind kb. ugyanahhoz a valószínű végeredményhez vezetnek. Marbe munkája a kiegyenlítődés törvényeit vizsgálja és néhány érdekes, általánosnak látszó szabályszerűséghez jut. Így pl. rendkívül érdekes volna, ha valóban általános szabályszerűséggé igazolódna az az eredmény, hogy tiszta csoportok (ugyanazon elemnek egymásutáni ismétlődése; a rouge et noir játékokban «series»-nek nevezik!) egy bizonyos nagyságtól felfelé statisztikai sorokban ritkábbak, mint azt a valószínűségi számítás alapján várnók és ez az eltérés a számítás és a tapasztalat között annál nagyobbá válik, mennél nagyobbak a kérdéses tiszta csoportok. Ezen eredmény megítélésénél azonban tekintetbe kell vennünk, hogy Marbe táblázataiban e valószínűség mögött visszamaradó tiszta csoportok abszolút gyakorisága rendszeren olyan kicsiny, hogy az eredmények biztosítására jelentékenyen nagyobb számú egyes eset átvizsgálására lenne szükség. 200,000 esetből (születési statisztika), ahol a két lehető eset valószínűsége megközelítőleg $\frac{1}{2}$, Marbe számítása alapján pl. (a 15-ös tiszta csoport előfordulása a valószínűség szerint 3, 2. Ezzel szemben ilyen csoport 200,000 megvizsgált valóság egymásutáni eset között csak 1-szer fordul elő. Annak a kijelentésére azonban, hogy a 15-ös csoportoknak ez a valószínűség mögötti visszamaradása általános jelenség, szükséges lenne nagyszámú 200,000-es csoportok megvizsgálása és az egyes csoportok eredményeinek az összehasonlítása. Ilyen tömegű vizsgálati anyag felett Marbe nem rendelkezik.

Ezen törvényszerűségeknek gyakorlati vagy jelenségek magyarázatára való jelentőségét nehéz megbecsülni. Kétségtől új

empirikus ismeretek, melyek semmiképen sem következnek eddigi akár matematikai, akár statisztikai ismereteinkből.

Más kérdés, hogy mennyire lehetséges ezen vizsgálatokból oly következtetéseket levonni, melyek a valószínűségi számítás eddigi tudományos és gyakorlati alkalmazását érintik vagy akár revízióját tennék szükségessé. Ezekből kétségkívül lehet statisztikai sorok kialakulására vonatkozólag olyan kijelentéseket tenni, melyek e szabályszerűségek ismerete nélkül eddig lehetetlenek voltak. De a valószínűségi számítás és a statisztika közötti nagyjából való megegyezés tudományos elméleténél való felhasználása *elvileg* újat nem eredményeztek Marbe kutatásai. Az a tanács, amelyet a monte-carlói roulette-asztalok melletti viselkedésre vonatkozólag kapunk tőle, sokkal inkább elfogadható és gyakorlott játékosok által különben is jól ismert játszási mód, mely a hosszú tiszta sorok ritkaságának empirikus ismeretén alapszik, mint a Boltzmann-féle kinetikai gázelméletnek a kritikája. Boltzmann itt kizárólag a molekulák elemi rendezetlenségét feltéve, a nagy számok törvényét használja fel, melyet minden más tapasztalati törvénnyel egyenrangúnak kell elismernünk. Ha tehát a thermodynamikai entropia törvényét Boltzmann levezetése csak valószínűségi törvénynek tünteti fel, ez valóban csak kifejezésmódnak tekinthető, mert hogy tegyük fel, valamely gáznak olyan viselkedése, amely az entropiai törvénnyel ellenkező volna vagy akár csak a határeset a gáz reverzibilis kitágulása (midőn az entropia constans maradna) a molekulák olyan valószínűtlen viselkedésének felelne meg, mintha néhány millió [mégha a gyakorlatilag elérhető legnagyobb ritkítású gázzal tesszük is az összehasonlítást, ahol a nagyszámok törvényét aránylag kevesebb egységre (molekulára) alkalmazzuk, óriási számokról van szó] egyszerre feldobott kocka mindnyája pl. a 6-os számot mutatná felül. Amennyire egy ilyen dobás lehetetlen, úgy lehetetlen eltérés a thermodynamika entropia törvényétől is. Terméketlen vitatkozási téma, hogy vajjon egy ilyen statisztikai törvény kisebb értékkel bír-e, mint pl. egy mechanikai mozgás-törvény. Mindkettő teljesen kétségtelen biztonsággal engedi valamely természetben előforduló jelenség lefolyását előrelátni. Többre valóban nincs szükségünk.

Legnehezebb azonban e statisztikai kutatások és a világi jelenségek egyöntetűsége közötti a szerző által kiemelt összefüggést meglátnunk. Nem értjük, hogy az emberek pszichológiai viselkedése közötti hasonlóság (melyet a hasonlóan alkotott központi ideg-

rendszerek ténye kellőképpen magyaráz), a természeti alakulások, biológiai individuumok, történeti események lefolyása közti megegyezések, szabályszerűségek, törvényszerűségek, melyek a különböző tudományok kutatási tárgyait teszik, milyen különbözőbb összefüggésbe hozhatók statisztikai sorok hasonló viselkedésével. Marbe könyvében a hasonlóság vagy egyöntetűség valami misztikus metafizikai szint kezd nyerni, mely a schopenhaueri akaratához hasonlóan végigvonul az egész világon. Hiszen a megegyezések, hasonlóságok konstatálása megegyezik a törvényszerűségek megállapításával és Marbe szép statisztikai kutatásai csak megerősítik azt a fölfogást, hogy ezek a látszólag rendszertelen jelenségek is bizonyos szabályszerűségeket mutatnak.

A világi történések egyöntetűsége, törvényszerűsége alapfeltetele minden tudománynak, ennek elismerése alapmeggyőződése minden tudománnyal foglalkozónak; ennek bizonyítására nem volt szükség Marbe kutatásaira.

Dr. Alexander Ferenc.

Dr. G. Heymans: *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens.* III. Auflage, Leipzig, 1915. VIII + 436. Ára 13 M.

Ennek a munkának célja, mint szerzője a bevezetésben mondja, kettős: az ismeretelmélet tankönyve akar lenni a nem-filozófus számára, a filozófus számára pedig az ismeretelmélet módszeréről szóló, példákkal megvilágított értekezés. Az ígért példák, melyekre különben elsősorban a nem-filozófusnak van szüksége a könyvben tárgyalt problémák megérthetése végett, itt-ott (pl. az összes szillogisztikus formák tárgyalásánál) — élenken érezhető hiányként — elmaradnak ugyan, mindazonáltal a mű a tárgyául szolgáló súlyos természetű és mélyreható kérdések fejtegetésében a matematikában és természettudományban némi jártassággal bíró ember számára elismerésre méltó világosságot mutat.

Bőséges anyagát az író három részben tárgyalja. Bevezetésében számot ad ismeretelméleti felfogásáról és módszeréről; az általános rész a gondolkodás kapcsolási törvényeiről (formális logika) és elemeiről szól; a különleges rész a matematika (aritmetika, geometria, kinematika) és a természettudományok ismeretanyagát tartalmazza. Ez a legutolsó rész ismét külön fejezetekben foglalkozik a természettudományi gondolkodással általában (indukció), azután a dinamikával és az empirikus természettudománnyal.

Tisztán elméleti szempontból legérdekesebb a munka bevezető

és logikai része, melynek rövid tartalma a következőkben foglalható össze. Minden ismeret végső elemzésben a tapasztalaton alapul. Minthogy azonban mi a tapasztalati adatokat gondolkodásunkban feldolgozzuk s azokba valami újat is viszünk bele (pl. apodikticitást, kauzalitást), fölmerül a kérdés, hogy milyen törvények szerint történik e feldolgozás s mennyiben vagyunk feljogosítva az így keletkezett ismereteknek igazságot tulajdonítani. Az előbbi a ténykérdés, az utóbbi a jogi kérdés. A ténykérdés megoldásának a módja a kauzális kutatás, mert ismereteinknek, mint lelki jelenségeknek, létrejöttét törvényszerűen ható okok határozzák meg. De itt még további magyarázatra is lesz szükség mindannyiszor, ha az *adott*-ban nem találunk elégséges okot meggyőződéseink igaznak tartására. Természetesen ezúttal is induktív-empirikus vizsgálódást kell alkalmaznunk, mert hisz itt is csak a gondolkodás tényei, a megokolásul szolgáló tapasztalati anyagon túlmenő meggyőzések hozzák létre a magyarázat szükségességét.

A jogi kérdés abban összegezhető, hogy az adott tudattartalomból s az ezt feldolgozó gondolkodás törvényszerűségéből építhető-e fel valódi ismeret. Ennek felderítése összeesik az előbb említett magyarázat lehetőségével. Itt sincs t. i. egyébről szó, mint hogy megokolatlannak látszó meggyőződéseinket, ismereteinket a tudat mélyében rejlő s onnan csak nehezen kiemelhető adatokkal megalapozzuk. Gondolkodásunknak éppen azon sajátága ugyanis, mely a tudományoknak elégséges okkal nem támogatható feltételeiben való kételkedésre kényszerít bennünket, nagyon valószínűtlené teszi, hogy mi elégséges, bár nem egészen tudatos okok nélkül e feltételeknek s a rájuk támaszkodó ismereteknek oly nagy biztosságot tulajdonítottunk volna, mint ahogy azt a tudományok történetében látjuk. Feladatunk tehát az, hogy — nem általában az ismeretet — hanem a tényleg adott ismeretet megalapozó adatokat keressünk. A jogi kérdés megoldása eszerint összeesik a tény kérdésével.

Az ismeretelmélet útja eszerint ugyanaz lesz, mint a többi empirikus tudományoké, pontosabban, mint a pszichológiáé, nem lévén az ismeret egyéb, mint pszichikai jelenségek komplexusa. Az ismeretelméletre nézve természetesen nem bírnak egyforma jelentőséggel a meggyőződés létrejötténél szereplő összes pszichikai mozzanatok, hanem csak a lelki élet azon törvényei, melyek az igaznak-tartás feltételeire, tehát az igaz és hamis megkülönböztetésének kritériumaira vonatkoznak.

Ha kutatásunk anyagát, ahogy az a tudományos ismeretekben élénk táru, közelebről szemügyre vesszük, úgy találjuk, hogy ez anyagot a meggyőződéseinket alkotó ítéletek szolgáltatják. Ezeknek a tudatban való keletkezését megmagyarázni az ismeretelmélet feladata. Az ítéletek kétfélék: egyszerűek (közvetlen bizonyosságúak) és összetettek (közvetett bizonyosságúak). Az ismerettant most már úgy tekinthetjük, mint az ítéletek kémiáját, melynek feladata az egyszerűt az összetettől elválasztani, az utóbbiaknál az összetétel módját meghatározni s a kapcsolási törvényeket felkutatni; e célból szükséges lesz a tudományos teoreémák analízisa a végső elemekig, a többé nem elemezhető egyszerű ítéletekig, az első premisszáig, melyeknek amazok bizonyosságukat köszönik; erre következik a szintétikus kísérlet: a különböző fajú ítéletek kombinációiból új ítéleteket létrehozni. Így jutunk a gondolkodás empirikus törvényeihez is, amelyeket az ítéletek kvalitására és kvantitására való tekintettel már Aristoteles megállapított. E törvények végső elemzésben két pszichológiai, többé nem redukálható s kivételt nem ismerő alaptörvényre: az ellenmondás s a harmadik kizárásának törvényére vezethetők vissza. Ezek mindegyike pedig abban a tényben leli magyarázatát, hogy ellenmondót nem tarthatunk igaznak. Az alaptörvények is tehát ténytörvények, a gondolkodás természettörvényei, melyek a tényleges gondolkodás lefolyását meghatározzák. Hogy mégis történnek hibás következtetések, ennek oka abban keresendő, hogy vagy nem az adott premisszákból vonja le az ember következtetéseit, hanem más, korábbi, akaratlanul feltoluló tapasztalataiból, vagy a premisszákat a gondolkodó nem fogja fel kellőleg vagy hamisan értelmezi; mert hisz az eredmény nemcsak a törvényektől, hanem a feldolgozott anyagtól is függ. A hiba tehát nem abból folyik, mintha a téves gondolkodásnál más és nem a logikai törvények érvényesülnének. Mi nem tudunk másként gondolkodni, mint a logikai természettörvények értelmében. Apodikticitásuk nem jelent egyebet, mint hogy e törvényeknek, ha egyszer mint pszichikai törvények adva vannak, mindenre, ami a gondolkodás tárgyává lesz, érvényeseknek kell lenniök s nem jelenti azt, hogy e törvények maguk, mint pszichikai törvények is, szükségképek volnának.

Az ismeretelmélet további feladata most már az lesz, hogy az adott tudományos meggyőzések elemzése által a bennük rejlő s alapjukul szolgáló elemi meggyőzéseket, egyszerű, közvetlenül evidens ítéleteket felkeresse. E tételek közt találunk ú. n. anali-

tikus és szintétikus a posteriori tételeket, melyek további magyarázatra nem szorulnak, de vannak szintétikus a prioriak is, melyek bizonyosságát, mint adott tényt, az ismeretelmélet nem fogadhatja el, hanem bizonyosságuk számára magyarázatot követel. A szintétikus a priori tételek t. i. olyan ítéletek, melyek számára — legalább látszólag — sem a tudatos gondolkodásban, sem a tudatos tapasztalásban elégséges okot nem találunk. Itt tehát vagy ilyen ok létét kell mégis valami módon kimutatnunk, vagy a tudattalan tapasztalatban kell hipotetikus úton elégséges okok létét bizonyítani. Az ismerettan igazi tárgyát eszerint a szintétikus a priori ítéletek fogják alkotni.

Mint az elmondottakból látható, Heymans a pszichologista ismerettan tipikus képviselője s hozzátehetjük, elmés és jól felfegyverzett védelmezője, ki nagyon tetszetős érvekkel száll szembe különösen Husserllel. Műve nem általában az ismeret érvényességéről, lehetőségének feltételeiről, az igazság kritériumairól szól, hanem a tényleg adott tudományos meggyőződések igazolását kísérli meg, még pedig kizárólag a tapasztalat felhasználásával. Mint mindenfajta pszichologizmusnak, ennek is abban rejlik az alaptévedése, hogy nem különíti el az igazság érvényességi mozzanatát annak pszichikai élményben való megvalósulásától s így ellene is felhozható — a szellemes védekezés dacára is — a legnagyobb része azoknak az érveknek, melyeket a pszichologista álláspont ellen fel szoktak sorakoztatni. Mi itt csak két, fontosnak látszó pontot akarunk kritikai megjegyzés tárgyává tenni. Az egyik, mely írónk logikai felfogásának sarkköve, az a megállapítás, hogy a logikai törvények alapja egy pszichikai tényben keresendő, abban t. i., hogy nem vagyunk képesek ugyanazt egyszerre igaznak is, meg hamisnak is tartani, hogy igenlés és tagadás gondolkodásunkban egymást kizárják. Ha mi ez élménynek logikai tartalmát jelöljük meg a logikai törvények alapjául, akkor a probléma megoldása nem ütközik nehézségbe, mert a tétel evidenciája biztosít bennünket magának a tételnek s így a belőle levonható következtetéseknek egyetemes érvényességéről. Ha azonban az élményt, mint ilyent, mint lelki tényt vesszük tekintetbe, akkor, ha soha ellenkező tapasztalást nem tettünk is, semmi garanciánk sincs arra nézve, hogy ez a jövőben is így lesz: az evidencia meg nem érthető. Ténybeli megállapítások, természettörvények, pszichikai törvényszerűségek, bármily egyöntetű tapasztalatok támogatják is őket, mindig provizóriusak, empirikusok, mindig későbbi ta-

paszta-
latra vonatkozik. Eltekintve most attól, hogy írónk a tapasztalat mibenlétének és szavahihetőségének felderítésével adós marad, az ismerettani alapvetés végső eredménye élénk világot vet annak a törekvésnek a következményeire, mely mindent és minden áron a tapasztalatból akar levezetni. Ez az eredmény, mint láttuk, abban állott, hogy amennyiben valamely ismeretünk igazolására a tapasztalat elégséges nem volna, a tudattalan gondolkodásban és tudattalan tapasztalásban kell elégséges okot keresnünk. Másutt ismét (370. l.) a szerző definíciókból s tapasztalati tényekből a tudattalan gondolkodásban logikai úton létrejött alapelvekről szól. Itt tehát a pszichologista ismeretelmélet gyökérszámai a tudattalan gondolkodás misztikus homályában vesznek el. Vajmi bizonytalan alap az igazság igényével fellépő tudományos tételek igazolására !

Heymans művének második része, mint már említettük, a matematikai és természettudomány igondolkodást vizsgálja s e tudományok elméleti irodalmának alapos és sokoldalú ismeretéről tesz tanúságot. Terünk nem engedi, hogy e rész tartalmának csak vázlatos összefoglalását is megkíséreljük, egy idevonatkozó megjegyzést azonban nem nyomhatunk el. Az író művének a következő címet adta : «A tudományos gondolkodás törvényei és elemei» s ebbe a keretbe csak a matematikát és természettudományt tartotta beleillesztendőnek. E nézet, mely tudományt csak a jelzett két kutatási területben lát, érthető és magyarázható volt Kant idejében, a természettudományok uralkodásának korában, de mióta Hegel a szellemi tudományokat az őket megillető polera helyezte, s különösen mióta — újabban — mélyreható és eredményes vizsgálatok folynak a szellemi, elsősorban a történeti tudományok logikájának és ismerettanának mezején azok strukturájának és végső alapelveinek felfedezésére, azóta ez álláspontot egyoldalúnak kell tekintenünk. Ma már elég általánosan elismerik, hogy nem a matematikai exaktság vagy erre való törekvés adja meg valamely ismeretrendszer tudományvoltának kritériumát, s így nyugodtan állíthatjuk a szellemi vagy kultúratudományokat, vagy bárhogy nevezzük őket, egyenrangú társakul a természettudományok mellé.

Vida Sándor.

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

VALLÁSFILOZÓFIAI JEGYZETEK.

Irta: CZAKÓ AMBRÓ.

Ezek a sorok tulajdonképen egy vallásfilozófiai folyóirat szemle helyét foglalják le, amelynek megírásától két körülmény tartott vissza. Az egyik az, hogy a vallásfilozófiai elmélkedés szempontjából legérdekesebb angol, amerikai és francia folyóiratoktól a háborús körülmények miatt el voltunk zárva, a másik pedig szerzőnek azon meggyőződéséből ered, hogy e téren az egyszerű ismertetés annyira felesleges és különösebb értékkel nem bíró munka, hogy azt a bibliográfiai rovat címjegyzéke is kellőképen pótolhatja. Ellenben szükségesnek látszott rámutatni, hogy a vallásfilozófia körébe vágó ismertetett dolgozatok mennyiben ütnek meg a mértéket, melyet ilyen irányú értekezésektől joggal elvárhatunk, tehát hogy akár tartalmi szempontból fejlesztést, akár formai szempontból megfelelő filozófiai köntöst mutatnak-e egyrészt, másrészt, hogy mennyiben alkalmasak a továbbelmélkedésre és vallásbölcseleti munkásságunk kiegészítésére. Ilyen szellemmel készültek a közölt öt ismertetéshez fűződő jegyzetek, miáltal sikerült talán őket a holt anyaghalmoz köréből kiemelni és a vallásfilozófiai elmélkedés eleven világába beilleszteni. Különösen fontos ez utóbbi megjegyzésünk a valláspszichológiai értekezéseknél, ezek inkább csak adatokat szolgáltatnak a későbbi feldolgozáshoz. Az öt ismertetés közül az első három a valláspszichológia, a 4. és 5. a szorosan vett vallásfilozófia történeti keretébe tartozik.

A) *Valláspszichológiai ismertetések.*

A. *Hellwig*: Deutscher Volksglaube vor Gericht. Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. von R. Wünsch. 1915. p. 287—300. Az értekezés tulajdonképen csak három törvényszéki eset ismertetése (I. Kurpfuscher und Hexenglaube; II. Eine Leichenschändung aus Vampyr glauben; III. Diebstahl eines Prozesstalismans), melyben az ismertető tények

konstatalásánál egyébre nem jut. Mi azonban épen valláspszichológiai szempontból kívánjuk a jegyzőkönyvileg hitelesített s már ezért is komolyabb figyelemre méltó adatokat tárgyalni. Megjegyezzük azonban, hogy az alapos valláspszichológiai feldolgozás számára elég adat nincs feltüntetve, pl. szerzőnk figyelmét kikerülte a felek vallási viszonyainak megtudakolása, ami — mint látni fogjuk — épen felfogásunk alapján, mely a jelen esetben a pozitív vallások visszafejlesztő hatásának egyik példáját látja, különös fontossággal bír.

Az első jegyzőkönyv tanúsága szerint a nép azt hiszi, hogy a barmot az állatorvos azért nem tudja meggyógyítani, mert boszorkány rontotta meg.

A boszorkány a néphit szerint olyan hatalmat képvisel, mely az emberi erőt meghaladja, de vannak olyan férfiak, akik bizonyos eszközök segítségével kierőszakolják a gonosz hatás megtörését. Ezek a varázslók. A kuruzsló, akihez cikkünk parasztja fordult, nemcsak kuruzsló, hanem varázsló is. A kuruzsló a varázslótól abban különbözik, hogy az első a hamisan választott gyógyító eszközökkel természetes úton véli a természetes okkal bíró betegséget meggyógyítani, míg a varázsló a baj okát magasabb erővel bíró lényeknek tulajdonítja, s az eszköz, melyet a baj elhárítására használ, nem természetes módon hat, hanem az ő személyi kiválasztottságánál fogva természetellenes módon *kikényszeríti* az eredményt. Már most a jelen esetet véve figyelembe az eljárás a következő lehet: vagy 1. állatorvost hívnak és a gyógyítást egészen rábízják; vagy 2. kuruzslóhoz fordulnak, akit orvosnak tekintenek, még pedig olyannak, aki a hivatásosnál olcsóbb vagy jobban ért a mesterségéhez; vagy 3. varázslóhoz fordulnak, akinek ereje és tekintélye van reáolvasással vagy ráfuvással gyógyítani; vagy 4. vallásosan fogják fel a bajt s remélik, hogy az Isten majd meggyógyítja az állatot (ide tartoznak a Szent Vendel tiszteletére fizetett misék), vagy 5. állatorvost is hivatnak, de amellet az Isten segítségét is kikérik. Az első két eljárási mód természetes; a harmadik a koercitív (Leuba terminológiája szerint), a negyedik vallásos, az ötödik tipikusan vallásos.

Valószínű, hogy a vallásos felfogás az említett parasztban nem hiányzott s ha mégis él benne a boszorkányokban való hit, akkor itt a vallásnak és habonának olyan sajátságos vegyülékéről van szó, melynek közelebbi megvizsgálása a vallás lélektani mi-voltára élénk fényt vet. Nyilvánvaló, hogy a vallás az emberi éle-

tet kiegészítő és növelő tényezőkhöz tartozik. Ami a hatalmamból kiesik, de az életemhez kell, azt idegen hatalom segítségével vélelem elérni. Hogy a varázslóhoz fordultak, az is természetes és érthető. A varázsló könnyebben és hozzáférhető konkrét módon adja tudtomra, hogy kérésem meghallgatást talál. Az egyszerűbb lélekre ez a tény nagyobb hatással van, mint az imádsággal járó bizonytalan reménykedés. Hogy pedig éppen a műveletlenebb emberekben a vallási képzetek mellett a babona és varázslás is fennmarad, az a vallási gondolat tartalom primitív felfogásából és e felfogásból fakadó elferdítésből könnyen érthető.

Halottcsonkítás vámpírhűből. Nagyon elterjedt a hit (német viszonyokról van szó!), hogyha valamely családban az egyik halálesetet sűrű egymásutánban mások is követik s a halál okát a hozzátartozók nem ismerik, akkor az első halott vámpírként húzta maga után hozzátartozóit.

Hogy a halott a másvilágon tovább él e hit minden népnél, még a legprimitívebbnél is mindig eleven volt. A halottat fegyverrel, ruhával, élelmiszerekkel látták el nyilván azért, hogy másvilági életében minden szükséges eszközzel el legyen látva. Emellett a szeretet-szolgálat mellett azonban félték is a halottól, azt hitték, hogy az nagyobb erővel rendelkezik s ezért hozzátartozóinak ártalmára lehet. Innen vannak a különböző óvintézkedések: a halottakat koporsójukhoz szögezik, lakásukat elhagyják, arcuk színét megváltoztatják stb., hogy a visszatérő halott rájuk ne ismerjen.

Ez a régi babona tisztult alakban megvan a pozitív vallásokban is. A kereszténység egyik alaptanítása a másvilági élet, hol a szentek a katolikus felfogás szerint imádkoznak értünk, tehát ügyeinket támogatják és előresegítik. Ez a hit az anyagi támogatásra is kiterjed (Páduai Szent Antal-kultusz).

Nem lehetetlen, hogy a babonára hajló népben éppen ennek a hitnek elferdítése erősítheti meg azt a gyanút, hogy a halott, mely életében nemcsak jó, hanem igen sokszor rossz is volt, most is rossz hatással van hozzátartozóira. S ha a véletlen is támpontot nyújt ennek a babonának, akkor minden feltétel megvan arra, hogy az egyszerűbb emberben megerősödjék és széles körben elterjedjen.

Íme tehát, ez újkori babonát ismét úgy foghatjuk fel, mint a vallással rokon forrásból táplálkozó jelenséget, mely a vallási képzetek elferdítéséből erősödik és fejlődik ki. Az említett két példa is megerősít abban a nézetünkben, hogy a babonát, varázsl-

latot, spiritizmust stb. közös néven jelöljük és a vallást megemlítve benne: *pszeudovallás*-nak nevezzük. (V. ö. szerzőnek: A vallás lélektana c. művét. Pécs, 1915, p. 279—293.)

Talizmánok. Egy asszony férjét eltemették. A rongy, mellyel a halottat megmosták, néhány napig a táliban maradt, melyből a szomszédasszony ellopta. Mondják, hogy mindenféle visszaélést követ el vele. Ilyen rongyot csavar a bíróság elé kerülő vádlottak dereka köré, miáltal a bíró za varba jön s a vádlottat vagy felmenti vagy csak nagyon enyhén bünteti meg. Az egyik tanúvallomás szerint az asszony a hatás megerősítéseül, a híráskodás napján a söprűt fordítva támasztotta az ajtófélfához és az evőkanalat a vádlott állványára fordítva tette rá. Fontos, hogy a vádlottat felmentették.

Köztudomású, hogy amuletteket és talizmánokat majdnem minden népnél hordtak. A kettő közt az a különbség van, hogy míg az amulett csupán védekezésre szolgál, addig a talizmán offenzív jellegű. (V. ö. részletesen: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. I. p. 447—459.) Az amulettek a kereszténységben is fennmaradtak. Tiltva volt ugyan a pogány szokásokat átvenni, de azt senkisé sem tilthatta meg, hogy olyan jelvényeket hordjon a hívő, melyek speciális keresztény jelenségekre emlékeztették, mint aninó pl. a kereszt, bárány, hal stb. A modern keresztény hívők, de még a zsidók is maguknál hordják Pádúai Szent Antal kis szobrát, rendszerint a pénztárcájukban, mert az szerencsét hoz és pedig pénzügyi szerencsét várnak tőle legtöbben. A még mindig szokásban levő hóhér kötelének őrizgetése is ide tartozik. Az amulettek és talizmánok teljesen egyformák lehetnek, rendeltetésök mégis különböző, mert a talizmánnak varázsló jellege van. A szóbanforgó esetben a talizmán használata nem vallásos jellegű, de a valóságos talizmánokkal azonos célt szolgál. Mindenesetre igaz marad *Leuba* felfogása, «hogy az ember a fizikai és lelki életben való küzködésében felhasználni iparkodik mindazon hatalomfajokat, amelyeknek a létezésében hisz.» (A psychological study of religion. New-York 1912. p. 3.) Ilyen célt szolgál a talizmán, mely eredetileg a varázslók eszköze, de a legfejlettebb vallásokban is megmaradt tisztultabb magyarázattal, melyet a népies felfogás mindinkább régi, ős eredeti értelmére szállít le.

H. Berkusky: Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien. (Az *Archiv* id. kötetében.)

Hogy a halottak szellemei állatokban tovább élnek, azt szerzőnk a primitív ember hitében a következő okoknak tulajdonítja: Aki meghalt,

ahhoz a meglevőket erős pozitív vagy negatív érzelmi kötelékek fűzték s ha annak halála még bizonyos szempontból rendkívüli módon történt, akkor a halálát követő betegségeket vagy szerencsétlenségeket neki tulajdonítják. Ha sírja körül állat tartózkodik, vagy annak nyomai fellelhetők, akkor a primitív emberben felmerül az a gondolat, hogy a halott és az állat között titokzatos, de reális vonatkozás van. Ebből a gondolatból fejlődött az a hit, hogy a halott szelleme az állatban tovább él. Persze az időbeli koincidenecián kívül az is kell, hogy az állat hangja a haláleset által keltett lelki hangulatba beleilleszkedjék. Indonéziában először a tigrist és a krokodilust tartották olyan állatnak, melyben a halott szelleme tovább él, mert ezek emberáldozatot kívánnak; a többi állat csak analógiás következtetés alapján szerepelt. A kiváló szellemek állatjait először féltő tisztelettel kerülik, később azonban áldozatot mutatnak be nekik s iparkodnak személyes érdekeik céljaira felhasználni. Ez a hit az Archipelagus minden nagyobb szigetén elterjedt.

Mivel az állatindividuum felismerése ugyanazon faj állatai közt lehetetlen, azért az állatokról figurákat készítettek, amelyekben a halott szelleme legalább is ideig-óráig ellakhatik. Ezeket a szobrokat a mezőn vagy a ház közelében azon céllal állítják fel, hogy a bennök lakó szellemek védenek meg őket.

Közép-Celebesben minden halotról faképet csinálnak, amelyet külön házikóban őriznek; ünnepek alkalmával ezeket a község házában összegyűjtik és nekik áldozatot mutatnak be. A halott szelleme lakhatik koponyákban, csontokban, élő emberekben is. Ezek megszállottak és ezeknek a szája által szól az ős a többiekhez, hogy azokat a fenyegető veszélytől megóvják. Az olyan gyermekekbe, akik valamely halotthoz hasonlítanak, a halott lelke beleszáll, belőlük varázslók lesznek, akik hipnotikus állapotba juthatnak, mikor is a halott lelke szól belőlük.

A halott csontjait, koponyáját imádsággal és áldozatokkal tisztelik. Ha ez hiábavaló, akkor kétséges, hogy a halott szelleme még benne van, vagy egyáltalában benne volt.

A halottaknak áldozatokat mutatnak be, hogy pl. jó aratásuk legyen. Az igorrotok falvaiban az anitoknak (azaz olyan halottaknak, akik nagyapák voltak) fát állítanak fel s epidémiás időben, rossz aratásoknál vagy háború idején a falu népe annál összegyűl, hogy könnyörgő éneket intézzon hozzájuk. Némely vidéken a halottak emberi mivoltáról annyira megfélemedtek, hogy természeti szellemeket csináltak belőlük. A nagyon régen elhunyt ősök természeti szellemekké vagy istenekké válnak.

Watar szigetén van egy hegy, melyen két szellem lakik: egy öregember és egy öregasszony; ezek őrködnek az emberek fölött s a hagyományos erkölcsök áthágóját megbüntetik.

Fontos (véleményünk szerint), hogy a középső Celebesben az ősök szellemeinek két fajtáját ismerik: ezek az *angga* és *lamoa*. Az utóbbiakat az *egész törzs tiszteli* és csak a *varázsló útján* lehet velök közlekedni.

A tengeri dajakoknak van egy *singalang burong* nevű istenük, aki egykor emberként élt a földön, ő tanította meg az embereket a madarak énekének értelmezésére, ő a bátor emberek védőszelleme. Áldozatokkal tisztelik.

«Az indiai szigeteknek csak egy népénél nőtte ki magát annyira a többi szellem fölött egy ős szelleme, hogy a legnagyobb és leghatalmasabb istenséggé lett». Dél-Luzonban a bikoloknak van egy főistenük *Gugurang*, «a törzs hősenek istenné vált lelke». Ezen istenségtől jött minden jó, ez adott az embereknek esőt és napsugarat, küldött nekik védőszellemeket, akik őket szükség vagy veszedelem idején megsegíték.

Berkusky értekezését abból a szempontból vizsgáljuk, hogy vajjon csakugyan vallással, illetőleg vallásfejlődéssel van-e itt dolgunk. Látszólag itt a vallás az animizmusból fejlődött. Az animizmus vallásfejlődési sémája :

Lélek

1. Természeti szellemek tisztelete.
2. Halottak tisztelete.

Politheizmus

Monotheizmus

ugyanis legalább főbb vonásaiban megvan a szerzőnk hozzáfűzi, hogy egy népénél ez a fejlődés már a politheizmus és monotheizmus áthidalásán van, amennyiben az ősök szelleméből egy főisten kiemelkedett. Az kétségtelen, hogy az animizmus itt vallást jelent, mert bár különbséget szoktunk tenni a szellemekben való hit és a szellemek imádása között, itt az utóbbi feltétel is megvan, mert az ember védelmet keres ezen hatalmáknál, velük összekötetésbe és rokonságba lép és kultuszban részesíti. A lelkek kultuszában létező hármasság momentum is kimutatható: 1. a halál utáni szertartások; 2. az ősök tisztelete és 3. a nagy áldozati ünnepek. (V. ö. Tiele's «Kompendium der Religionsgeschichte.» 1912. p. 11.) A tulajdonképeni erkölcsi momentumot az animizmus nem tudja megmagyarázni és mégis ott, ahol az istenség monotheisztikus formában mutatkozik, ez a jelleg megvan és teljesen különbözik a fejlődésül feltüntetett, de voltaképen teljesen egymás mellett észlelt animisztikus jelenségeknél. A Watar szigeti két öregről, kik a hagyományos erkölcsökre való örökösükkel annyira kívánnak az ősök szellemei közül, *nem tudjuk*, hogy az ősök szellemeiből fejlődtek-e. *Gugurang* pedig, mint szerzőnk maga is elismeri, a hinduizmus hatása alatt fejlődhetett a valószínűleg fejlődött is annál a népénél, melynek kultúrája már a spanyolok hódítása idején legmagasabb volt a környező népek kultúrája közt. Valószínű, hogy

amint a kultúra az idegenekkel való érintkezésből erősödött és fejlődött, úgy ezen érintkezés a hinduizmus gondolatvilágának a bejuthatását is elősegítette, mely a népies talajon is idegenszerű vallási alakulást eredményezett. Tulajdonképpen tehát azt kellett volna vizsgálat alá venni, hogy a hinduizmus mikor és mennyiben befolyásolhatta az indiai szigetek vallási viszonyait. Így bármennyire igazat látszik adni a felületes szemlélet Tylor animizmusának, nincs semmi okunk benne a Lang-féle elmélet ellen instanciát látni. Az értekezés valláspszichológiai szempontból kevésbé használható etnológiai értekezések nivóján nem emelkedik felül.

K. Six: *P. Denis Mesland, ein junger Freund Descartes's aus dem Jesuitenorden.* (Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck. XXXIX. Bd. I. Heft.)

A filozófiatörténet szempontjából, de főleg valláspszichológiai szempontból érdekes K. Six S. J. értekezése Descartes és egy fiatal jezsuita viszonyáról. A valláspszichológia egyik, eddig nem méltányolt történeti feladata abban áll, rámutatni, hogy egyrészt vallási gondolatok mennyiben hatottak termékenyítőleg filozófiai nézetek kiépítésénél, másrészt ugyanazok mennyiben befolyásolták a következetes gondolkozást. A középkori filozófiatörténet ilyen valláspszichológiai vizsgálódás nélkül meg nem érthető. De az újkorinál, sőt a legújabbkori gondolkodók megértésénél is számottevő tényező vallási állapotuk megismerése. Gondoljunk Kantra, a protestantizmus filozófusára, amint Paulsen nevezi; vagy olvassuk el Kant ismertetését a protestáns Paulsennél s a vele egyenrangú gondolkodónak minősíthető és a philosophia perennisre esküvő Willmannnál. Paulsen sok szimpátiával viseltetik Kant iránt már csak azért is, mert a protestáns vallás tudományos formájának fejlődésére igen nagy befolyással volt, Willmann pedig már ebből a szempontból is tudománytalannak minősíti filozófiáját.

A jelen értekezés is tanulságos, mert megtudjuk belőle, hogy miként vélekedett Descartesról a hivatalos Egyház leghívebb képviselőtestülete, a jezsuita rend, azután azt, hogy Descartes menyibe vette az egyházi emberek véleményét, mely főleg filozófiájának a vallással kapcsolatos problémáinak elbírálásánál mutatkozik. Nem csekély mértékben mutatkozik be a hívó Descartes, aki a hit igazságait filozófiailag nagyon is a priori elfogadta s az általános kételkedés köréből kizárta. Szerzőnk értekezése formailag is tanulságos adatokat szolgáltat a valláspszichológiának. Észre lehet venni, hogy a szóbanforgó jezsuitát nem mint valami elve-

tendő embert, hanem mint csak a hivatalos egyházi tudománynak lelkes hívét akarja bemutatni, aki talán pusztá kíváncsiságból érdeklődött D. iránt. Egy vaskosabb hibájára ebből a szempontból is rámutatunk.

Descartes a La-Flèche-i iskolában 8—9 évig érintkezett jezsuitákkal, de egyetlen egy sem közeledett bölcséletéhez. De két fiatalabb jezsuita P. Antoine Vatier és P. Denis Mesland jóbarátai s részben követői is lettek. Vatier nyíltan elfogadta Descartes Meditációit, ami miatt állásából el is mozdították (peregrinæ opiniones!), úgyhogy innen kezdve abban hagyta filozófiai tanulmányait és aszkétikus irodalommal foglalkozott(!). Mesland több levelet írt Descartesnak, melyeknek tartalmára csak Descartes válaszaiból következtethetünk. Kétségtelen, hogy nagyon becsülte jezsuita barátját s sajnálta midőn azt Martinique szigetére rendelték misszionáriusnak.

Ami Mesland és D. viszonyát illeti, az a következőkben összegezhető. I. Mesland nagyon megkedvelte a Meditációkat, sokszor elolvasta s iparkodott azokat iskolás formába foglalni. Nagyon tetszett neki az új filozófia matematikai módszere. Ismételten és D.-nál is erősebben hangsúlyozza, hogy csak elméleti módszertani kételkedésről lehet szó, nem pedig metafizikai, még kevésbé praktikusról. Az érzéki megismerést nem tartja hamisnak, csak úgy akar viselkedni, mintha hamis volna, míg igazságát teljesen be nem bizonyítják.

II. Fölötte jellemzők a nehézségek, melyeket Mesland Descartes filozófiája ellen támasztott. M. kifogásolja az ideologikus bizonyítást és utal arra, hogy Isten létét legjobban mindenhatóságának hatásaiból lehet bebizonyítani. Mivel a skolasztikusok többsége az optimisztikus istenfogalom ellen van, M. is kifogásolja a negyedik meditációnak egyik ezen tanra nézve látszólag kedvező megjegyzését. A szubstancia és akcidensek viszonyára nézve is nehézségei voltak M.-nak. Descartes és Mesland levélváltásának főtémája az Eucharistia körüli viták voltak.

Descartes félt nagyon az egyházi cenzúrától, azért hangsúlyozta Vatierhez írt egyik levelében, hogy bölcselete a hittel nem ellenkezik, a transzszubstanciáció vele megmagyarázható, míg a kálvinisták épen ezen dogmának az iskolás filozófiával való összeférhetlenségére hivatkoznak.

A nehézség lényege, melyre D. nem tudott eléggé kielégítő választ adni, e helyen érdektelen. Fontosabb ránk nézve, hogy a problémát maga D. érdemesnek tartotta a vele való foglalkozásra s midőn a teológusok válaszával nem voltak megelégedve (irigyeknek nevezte őket D.), így felelt: «Provoco ab illis ad pios et orthodoxos Theologos, quorum me iudiciis et censuræ libentissime submitto.»

Descartes különben annyira óhajtotta a vallás dolgait megmagyarázni, hogy a köv. jellegzetes sorokat írta: «Mais j'ose dire que, si les hommes estoient un peu plus acutumer qu'ils ne sont à ma façon de philosophe,

on pourroit leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermeroit la bouche aux ennemis de nostre religion, et auquel ils ne pourroient contredire.

Meslandt Martinique szigetére küldték. Santa Fé-ben halt meg 1672-ben. Érdekes, hogy misszióba küldetését sokan úgy fogják fel, mint büntetést a Descartes-féle filozófia iránti szimpátiájáért. Az értekezés írója ezt nem tartja valószínűnek, mi pedig nem tartjuk valószínűnek az ő ellenargumentációját. Hogy a jezsuiták közt növendékkorukban sokan kérik a missziókba való küldetést s M. is kérte, éppen nem argumentum. Éppen mivel *sokan* kérik és *fiatal* korukban kérik, nem lehet e jelenséget azonosítani az érett kor meghatározott irányban megindult tevékenységével. Az értekezéshez csatolt levél ugyan arról tanuskodik, hogy saját kérelmére küldték misszióba, de azt is megtudjuk az említett levélből, hogy Amerikában is komolyan foglalkozott filozófiával. Tehát aligha van igaza a jezsuiták türelmességét védeni akaró szerzőnknek, aki így fejezi be értekezését: Ob er sich wohl manchmal an seine jugendliche Begeisterung für Descartes erinnerte? Jedenfalls schien es ihm unendlich grösser und wichtiger, den armen Heidenvölkern Amerikas das Licht des Glaubens und Wohltat der Gesittung zu vermitteln, als über philosophische Streitfragen zu disputieren. Ennek cáfolata a következő oldalon közölt levélben megtalálható.

B) Vallásfilozófiai ismertetések.

J. Rüther: *Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument.* (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 28. Band. 2—3 Heft.)

Xenophanes szerint egyetlen egy Isten van, aki az istenek és emberek közt legnagyobb, sem alakjára, sem gondolataira nézve nem hasonlít a halandókhöz. Egyrészt szellemi, másrészt testies (golyóalakú), szóval ellenmondás van a fogalmában. De ez az ellenmondás onnan van, hogy Isten annyira fölötte áll a halandóknak, hogy a róla való beszéd sem állhat egyébből, mint ellenmondásból. X. istenfogalmának tüzetesebb megismerése végett szükséges utánajárni, hogy szerinte milyen momentum lényeges benne. A *De Melisso* irat szerint X. az Istenről a *κράτιστον εἶναι*-t tartotta, nem a dolgokra, hanem saját lényegére való tekintettel. Tehát Isten az abszolút hatalom. Másutt *ἔν καὶ πᾶν*-nak nevezi. Isten mindezekben megvan, de mégsem a dolgok összege, hanem a dolgoktól különböző. Tehát Isten maga a lét. X. gondolatmenetét a következőkben lehetne visszaadni: Empirikus tény, hogy valami van, tehát lét van. Ez a lét

minden dologban közös, de úgy, hogy egyiknek sincs meg magában, mert a dolgok keletkeznek és elmúlnak. Van tehát egy lét, A lét, melyben a dolgok részesezve bírják csak létüket. Ez a *ἓν καὶ πᾶν καὶ κράτιστον* a lét-reáritás teljessége, az abszolút lét.

2. Parmenides tovább vezet X. gondolatát. Érdekes, hogy ahol X. az Istenről beszél, ott ő csak a létet emlegeti. Egészen tanítójának a szellemében szól az egységről, örökkévalóságról, teljességről, oszthatatlanságról. Parmenidesnél a lét csak hasonlít a golyóhoz s e hasonlattal a benső meghatározottságot és egyneműséget akarja kifejezni. A test és gondolkodás közt nincs alapvető ellentét, egyik a másikára visszavezethető. A szükségszerű lét gondolata gondolati szükségesség. Absolutuma inkább pantheisztikus, mint theisztikus Xenophanes-szel ellentétben. Így a két nagy eleata alapgondolata az abszolút létnek és meghatározásának következtetése a tapasztalat alá eső létből, az általános létfogalomból. Így válnak az ontologikus argumentum képviselőivé.

Szerzőnk felsorolja az említett argumentum főreprezentálóit és elleneit és részletesen bemutatja az ontologikus érv náluk jelentkező formáját. Így Anzelmet és kritikusát Aquinói Tamást, Descartes-ot, Spinozát, Leibnizot, Kantot. Kutatásait abban összegezi, hogy az eleaták felismerték azt a gondolatot, hogy az abszolút lénynek, az istenségnek létezése, bármely lét existenciájának a tényéből következik. Ez a lét náluk a gondolkodás. Denken und Sein ist eines. Anzelm csak az eleaták gondolatára tért vissza. Intuíciója helyes, de hibát követett el, midőn fogalmak szillogisztikus egymásutánjában bizonyítást akart adni, míg abban, amit akart, olyan közvetlen megismerésről van szó, mely következtetésbe nem foglalható. Az a gondolat, hogy létezik egy Absolutum, mert egyáltalán valami létezik, közvetlen megismerés, korrelatív fogalmak összefüggése. Kant kritikája halálra sebzte az ontologikus érvet, amennyiben az mint következtetés van formulázva, de nem látta meg benne az argumentum eleven erejét, intuícióját, azt a gondolatot, hogy a lény fogalmából minden további nélkül következik az abszolút lény fogalma.

Megjegyzéseinket a következőkben foglaljuk össze. Xenophanesről Aristoteles mondja, hogy semmit sem mondott világosan. *Ξενοφάνης . . . οὐθὲν δεισαφῆνισεν . . .*, amivel nyilván azon ellenmodásokra célzott, melyek benne vannak s amelyek talán alkalmassá teszik bizonyos belemagyarázásokra, de világosan — legalább a főntebb kivonatolt értekezés alapján elmondhatjuk — nem állítható róla, hogy az ontologikus érv egyik első bajnoka lett volna. Különben is Aristoteles szerint Xenophanes paraszti gondolkozású ember, aki maga sem értette át, amit mondott: *οἱ μὲν δύο καὶ πάνπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικοτερον, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος. Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν.* (Aristoteles *Τῶν μετὰ τὰ φύσιχα Α, ε.* Ed. Didot II. 476.)

Aristotelesről tudjuk, hogy X. az égre tekintvén egynek mondta az Istent: . . . εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἰναί φησι τὸν θεὸν (Arist. u. o.). De nincs eldöntve máig sem, hogy személyes istenfogalma volt-e vagy pantheista volt, amely kérdésel Cousin foglalkozott filozófiai töredékeiben. (V. ö. P. Janet et G. Séailles, Histoire de la philosophie. Les problèmes et les Ecoles. p. 802.) Pedig az ontologikus érv szempontjából ennek a kérdésnek fontossága van. Valószínű előttem, hogy X. pantheista volt, tulajdonképen pedig nem is filozófus, hanem teológus. (V. ö. Willmann, Geschichte des Idealismus² II. Bd. p. 232—233), aki azt állította, hogy «A földből van minden és oda tér is vissza.» (Id. Willmann i. m. I. p. 142). Xenophanesben és Parmenidesben is indiai theológia szólal meg, ez a tételük is, hogy a létező egy és a gondolat és gondolkozás nem mellette van, hanem beléje esik, a Védák bölcsességét ismétli csak, amint azt Willmann kinutatta. (I. Bd. p. 231.)

Egyébként az ontologikus érv letárgyalt jelenségnek tekinthető. Szerzőnk megjegyzését, melyet helyesnek tartunk, *Willmann* fejezte ki először abban a formában (id. mű II. k. p. 381), de legvilágosabban és legtökéletesebben *Lotze* mutatta ki tulajdonképeni jelentőségét. Az ontologikus érvnek eredeti, Anselm-féle fogalmazása egy más főgondolatot látszik elárulni, mely kifejezését keresi. Mert mi volna, ha valóban az elgondolt legtökéletesebb mint elgondolt kevesebb volna, mint bármely valóság? Miért nyugtalanítana bennünket ez a gondolat? Azért, mert közvetlen bizonyosság, hogy a legnagyobb, legszebb, legértékesebb nem pusztán gondolat, hanem valóságnak kell lennie, mert magában véve elviselhetetlen volna az ideálról azt gondolni, hogy olyan képzet, melyet a gondolkodás a munkájában megteremt ugyan, amelynek azonban a valóságban nincs léte, nincs hatalma, nincs érvényessége. *Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre.* (*Lotze*, Mikrokosmos⁵ III. k. p. 561.)

J. Thomé, Kants Stellung zu den Gottesbeweisen in seiner vor-kritischen Periode. Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 28. Bd. 3. Heft. 1915.

Szerzőnk Kant állásfoglalását az istenérvekkel szemben azért minősíti érdekesnek, mert szerinte Kant tragédiája itt mutatkozik legfeltűnőbbben. Kant mint racionalista kezdi pályafutását és teljesen bízik az emberi ész erejében; aztán mindjobban empirikus és szkeptikus vonások hatolnak bele a gondolatvilágába, arra törekszik, hogy vallásos meggyőző-

désének intellektualisztikus igazolását adja, azt véli, hogy tudott olyan istenérvcet nyújtani, mely a legszigorúbb követeléseknek is eleget tesz — und muss zuletzt sein stolzes Gebäude selbst niederreißen und durch seine Kritik der Bahnbrecher des Atheismus werden! Jelen értekezés Kantnak három kritika előtti művét tartja szem előtt: *Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762—63). Az elsőben úgy nyilatkozik Kant, hogy elismeri teljes értékét azoknak a bizonyítékoknak, amelyeket a világépület szépségéből és tökéletes rendjéből emelnek egy legfőbb bölcsooknak. Ha minden meggyőződésnek nem mondunk ellen, akkor engednünk kell ezen ellenmondást nem tűrő érveknek. Éppen azért van Isten, mert a természet még a káoszban is csak szabály és rend szerint járhat el. Kant ezen iratában mélységes istentudattal bíró ember, aki a vallásos meggyőződést többre becsüli a tudományos hipotézisnél.

A *Nova Dilucidatio* a metafizika alapelveivel foglalkozik. Benne új istenbizonyítékot ad a dolgok lehetsége alapján. Más bizonyítékokhoz megjegyzéseket fűz s itt találjuk a következő érdekes mondást: *A causa sui fogalom értelmetlen «quoniam . . . causae notio natura sit prior notione causati et haec illa posterior.»* Bizonyítéka pantheizmusra vezet, csak a szavak külsősége szól a theizmus mellett.

Harmadik iratában részletesen foglalkozik az Isten létét bizonyító érvekkel. Első bizonyítéka a természetfölötti tényeiből van (taumatologikus bizonyíték), aztán a pusztán lehetségesnek értelmi fogalmából tisztán filozófiai bizonyítékokat ad (ontologikus bizonyítékok); és pedig a lehetségesből mint okból az Isten létezésére mint következményre; majd a lehetségesből mint következményből Isten létezésére mint okra. Végül két bizonyítékot ad a létező tapasztalati fogalmából: t. i. a kontingencia és a kozmologikus (teleologikus) bizonyítékot. Kant ezekből kettőt fogad el s azokat így értékeli: *«Sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist . . . der ontologische der bessere, verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindruckes, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweis der Vorzug zuzugestehen . . . es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, das man es demonstriere.»*

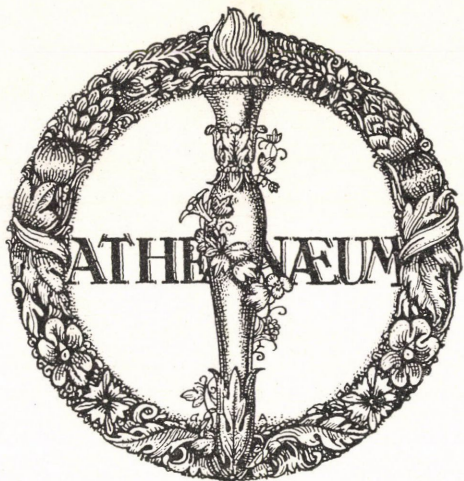
Mindezen írásait Kantnak szerzőnk azért találja fontosaknak, mert ezek mutatják, hogy a talaj, amelyben racionális teológia épül, mindinkább sűpped és sejteti a későbbi katasztrófát.

Érdekesek szerzőnk zárószavai: Ma midőn már előítéletmentes távolban szemlélhetjük a Kant-féle kritikát, tudjuk, hogy a köingsbergi az akkori tiszta fogalmakkal dolgozó metafizikát és azzal együtt az a priori istenbizonyítékokat rontotta le, nem pedig a bizonyíték alapját; hanem ezzel egy új és mégis régi, empirikus alapon nyugvó metafizikához vezető

utat szabaddá tette, amely lehetővé teszi, hogy Isten létét határozottsággal bebizonyítsák.

Nem értjük a szerzőt, hogy miért beszél katasztrófákról és tragédiákról, mikor ilyen megnyugtató konkluziókhoz jut. De terminológiai túlzásai nem maradnak érthetetlenek előttünk, ha tekintetbe vesszük azt a helyet, melyet a philosophia perennis hívei túlzott intellektualizmusukkal az «agnosticizmus atyamesterének» és az «atheizmus hirdetőjének» hivatalosan biztosítottak. Nem tagadhatjuk, hogy a Kant-féle filozófia legfőbb mértékben teológiacellenes, sőt erős ellenfele a tomizmusnak. Az egyház és a teológiai körök több ízben nyilatkoztak róla és a tanulni vágyó ifjúságot gondosan elzárják előle, vagy legalább is gondoskodnak arról, hogy csak ortodox szájból hallják a kantianizmus méltatását. (Tanulságos esetként lehetne itt megemlíteni a fribourgi kath. egyetem német professzoraival történt bánásmódot.) Az ellentét még inkább kiélesedett, midőn egyfelől a kath. egyházban egyedül helyes filozófiává ismételten meg ismételten a tomizmust tették meg, másrészt protestáns körökben Kantot, mint a protestantizmus filozófusát tüntették fel. (Paulsen, *Philosophia militans*, 1908.) Újabban egyrészt a berlini valláskongresszuson (1910), mely jórészt a protestantizmus jegyében folyt le, külön tanulmányban méltatták Kantnak a protestáns teológia fejlődése érdekében tett szolgálatait, míg a liberalizmusából végleg kiábrándult *Willmann* hatalmas munkájában minden tudományos jelleget megtagadott tőle. A katolikus modernizmus ellen irányuló pápai irat, a Pascendi encyklika és számtalan kommentárja pedig a hivatalos egyházi tekintéllyel is küzd a kantizmus ellen.

Nagyjában ezen adatok magyarázzák meg azt a jelenséget, hogy kath. teológus és tomista filozófus tollából ritkán kapunk higgadt és elfogulatlan hangon írt értekezést Kantról. Foglalkoznak vele, mert ez kikerülhetetlen, de a kérlelhetetlen ellenségként feltüntetett filozófus tárgyalásánál még korántsem vannak abban az «előítéletmentes távolságban», melyet szerzőnk emlegetett. Mindenesetre annyit megjegyezhetünk, hogy Kant fejlődő egyéniség volt, de hogy e fejlődésében szilárd magként hogyan maradt meg a szülői házból magával hozott vallásosság és Kant következetesen hogyan tett annak eleget, azt szerzőnk nem mutatta meg, pedig Kant egyéniségének helyes megítélésénél éppen erre lett volna szükség. (V. ö. ilyen szempontból Paulsen értékes tanulmányát: *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. I. m. p. 31—83.).



ÉRTÉKELMÉLET.

Irta : BÖHM KÁROLY.

Értékelmélet (axiológia, timológia, Werttheorie, Güterlehre) neve alatt azon tudományt értjük, mely az «értékre» vonatkozó összes kérdésekkel foglalkozik. Rendszeres állása, terjedelme és alapjai iránt a nézetek annyira eltérők, hogy jelenleg még általánosan elismert fogalmazását nem adhatjuk, hanem csak egyénileg különböző elméletekről szólhatunk. Mielőtt külön tudományul lépett volna fel (ami 1890-nél hátrább nem tehető), az értékről szóló tan vagy a közgazdaságtan egyik fejezetét vagy az erkölcstanhoz a bevezetést képezte. A főkérdések, melyek az «érték» fogalma körül forognak, mégis körülbelül a következők: 1. magának az értékelésnek («werten», «bewerten», «wertschätzen») pszichológiai lefolyása, 2. az érték mérője, 3. az értéknek magának meghatározása, 4. az értékek fajai és 5. azoknak történelmi átalakulása («értékfenomenológia»). Az értékelmélet, mint önálló tudomány, ennél fogva az értékkel foglalkozó összes tudományokra nézve (logika, esztétika, ethika) vagyis a normatív tudományokra nézve olyan szerepet játszik, mint

Már Descartes idejében vita tárgya volt a Cogito értelme, s e vitában Descartes maga sem nyilatkozott minden kétséget kizáró módon. Ezért talán nem végzek fölösleges munkát, ha most a Cogito jelentését Descartes egész filozófiájának szelleméből próbálom, a mai időhöz és e folyóirat feladataihoz mértén csupán vázaltszerűen, kihámozni.

I.

Descartes művei a maguk közvetlenségében tökéletesen hű képét adják alkotójuk lelkének. A Discours és a Méditations egy filozófus-elme fejlődésének utolérhetetlen rajzai, melyek érdekesen mutatják, mennyire önmagából, az ennen értelmi tusakodásaiból nőttek ki Descartes problémái. Bár látszat szerint a legkülönfélébb tárgyakkal foglalkozott, szeme mindig az egészre tapadt, s ez tette őt filozófussá. Emellett át volt hatva az emberi méltóság tudatától, mely nem engedte neki, hogy tudásában másnak, külső oknak hódoljon és valami tekintélynek legyen a rabja. Így lón típusa az újkori embernek, aki nem akar többé olyan úton járni, amelyről nem tud magának számot adni. Nem külső hatalmakkal, önmagával kívánt békében élni, s egész életét ennek az önszámadásnak a szolgálatába állította.

S az ember tetteit nem igazolhatja önmaga előtt, míg nem tudja, hogy milyen az a világ, amelyben él. Ámde erre nézve a világ szemlélete Descartes-ot nem igazította el jobban, mint a tudósok könyvei. Igen jellemző reá, hogy azért e bizonytalanságnál nem állt meg, mint kortársai nagyobb része, — nem vált szkeptikussá, hanem «egy napon elhatároztam, — úgymond — hogy most már magamban (en soi-même) is kutatok», mert így véli fölfedezhetni azt az utat, melyen járnia kell.

Mikor Descartes elvetette mindazt az igazságot, melyet önelméje előtt ilyen gyanánt nem tudott igazolni, teljesen szakított a régi kötött kultúrával, hogy egy újnak az alapjait rakhassa le. Már ezzel az igazolásra szólítással a logikum, az ész szerepe nyomult előtérbe, s Descartes csakugyan

reája fogja építeni az új kultúra épületét. A réginek az elhagyása és az újnak a megalkothatása volt az oka, hogy a módszer a művel egyenrangú tényezővé vált gondolkodásában, ép úgy, mint korában mindazoknál, akiket hasonló természetű vágyak vezettek. A XVII. század volt az az idő, mikor a módszerről legtöbbet elmélkedtek az értelmi munka emberei; ekkor akarták elnyomni az érzéki képzeletet (Bacon idolái), s a tisztán látó ész javára megpróbálták kirekeszteni a felfedezésekből a véletlent. S éppen Franciaország mutatta meg, hogy miképpen lehet még a képzelet alkotásait is az ész igájába fogni (Boileau, Corneille stb.).

Az öntudatosan alkotó emberi ész ez időtájt új tudományokat hozott létre, vagy új virágzásba borította a régieket, de közöttük egynek sem volt oly messzeható ereje, mint Galilei fizikájának. E tudomány a kor kutatóira a kinyilatkoztatás erejével hatott. Utána nem várathatott magára sokáig az új filozófia sem, mely mindig a tudományok talajából szokott sarjadzani.

Galilei tettének igazi jelentősége abban rejlett, hogy ő a tapasztalatot megjavította — vagy mondjuk: ellenőrizte — a matematikával. Az új fizikát így a természetkutatásnak a matematikával való szövetsége hozta létre. Már Leonardo da Vinci «a természettudományok királynője» címével ékesítette föl a matematikát, de a valóságban csak Galilei tette őt igazán azzá. Az új filozófia is ennek a módszerén edződik, s amit Galilei a praktikus fizikus szemével látott, azt Descartes a filozófus elméjével gondolta át.

A matematikai analízis módszerének, mely az adott ismeretanyag szétszedésében, s aztán újra való összerakásában rejlik, Descartes szélesebb kört nyitott, amennyiben alkalmazásba vette azt a tudás egész területén: kiterjesztette minden tudományra. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy nála minden ismeretszerzés alapja az a meggyőződés, hogy a tudomány — mint az ész, amelyből származik — egységes és egy; sőt ez az összefüggő egység a tudományok közt oly szoros, hogy könnyebb az *egész*

tudományt megtanulni, mint valamelyik különálló részét.¹ S épen a tudományoknak az ésszel való szoros egysége tereli figyelmét arra a különös jelenségre, hogy a tárgyakat mily sokan vizsgálják, de «fere nullus de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare». (Reg. I.) Pedig az ész művének: az ismeretszerzésnek, a tudományok belső alkatának vizsgálata világot vetne magukra az ismeret tárgyaira is. Íme a szoros összefüggés Descartes gondolkodásában a módszer és a tudomány között! A matematikát, mely Galileinél is annyira bevált, mintegy általános tudománnyá — mathesis universalissá — a tudományok gerincévé óhajtja tenni, mert az igazságnak kutatásában az egységes észnek egy úton kell járnia. Módszeres vizsgálódásokra van tehát szükségünk. (Reg. IV.) A helyes módszernek pedig magából az ésből kell fakadnia. Ezért válnak oly fontos tanulmánytárgyakká az aritmetika és az algebra, mert ezek «nihil aliud sunt, quam spontaneæ fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natæ», sőt ezeknek a mintájára «generalem quandam esse debere scientiam, — úgymond — quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiæ addictam quæri potest, eademque non ascititio vocabulo, sed iam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ Mathematicæ partes appellantur».²

Ez az oka, hogy a módszerről szóló művei egyúttal tudományos, rendszeres kutatásainak az eredményeit is magukban foglalják. Még a *Discours*-nál is jobban látható ez abban

¹ «Credendumque est, ita omnes (scientias) inter se esse connexas, ut longe facilius sit cunctas simul addiscere, quam unam ab aliis separare. Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctæ et a se invicem dependentes.» *Regulæ ad directionem ingenii, Reg. I.*

² A matematikához tartozik Descartes szerint nemcsak az aritmetika és geometria, hanem «Astronomia etiam, Musica, Optica, Mechanica, aliæque complures, Mathematicæ partes dicantur.» (Reg. IV.) Tehát korának minden tudománynak tekintett ismerete.

a zseniális töredékben, melynek a címe: *Regulae ad directionem ingenii*. Ez a kis mű Descartes életében nem jelent meg, halála után írásai közt találták.¹ Kéziratban fölhasználta ugyan már a Port-Royal Logikája² s talán Malebranche is. Soha Descartes világosabban nem foglalta össze azokat a methodikai elveket, melyeket az igazsághoz vezető útján használt. E tekintetben a *Regulae*, mely valószínűleg 1628-ból származik, s melyben mindaz össze van foglalva, ami 1619 óta foglalkoztatta, messze fölötte áll az 1637-ből való népszerűsítő iratnak szánt *Discours de la méthode*-nak.

Kezünkben ezzel a munkával könnyen megfelelelhetünk arra a kérdésre, hogy Descartes felfogása szerint hogyan juthatunk *bizonyos* ismeretekhez, azaz igazságokhoz.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Descartes az ismeret forrása gyanánt nem csupán az értelmet (intellectus) jelöli meg, hanem még a képzeletet és az érzékeket (phantasia et sensus) is. Azonban élesen kiemeli, hogy tudomány csak az értelemből származhat: solum intellectum esse scientæ capacem (Reg. VIII.), azonban ezt segíthetik vagy gátolhatják munkájában az *imaginatio*, a *sensus* és a *memoria*. Az értelemnek pedig megvan az a képessége, hogy önmagától, szpontan módon az igazság (veritates) felé fordulhat: azt szemléli. Ezt az odafordulást nem lehet megtanulni (Reg IV.), mert épen az értelemnek e mozdulata a legelső és legegyszerűbb ismeret, minden más ismeretnek és gondolatmunkának a feltétele.

Hogyan történik ez?

A közvetlen tapasztalat által. Az ész ráeszmél bizonyos dolgokra, s ezeket önmaguktól (per se) igazságoknak tapasztalja. Tehát Descartes a természet magyarázatában a meddő szillogisztikus okoskodás helyett ép úgy a tapasztalathoz fordul, mint Leonardo da Vinci. De neki a tapasztalat nem

¹ Első kiadása: Amsterdam, 1701. (*R. Des Cartes Opuscula posthuma physica et mathematica*).

² *Logique ou l'Art de penser*. V. ö. az általam ismert hatodik kiadásban pp. 353 sqq.

csupán a megfigyelést jelentette, hanem a módszeres elmélkedést is. «*Experimur —* mondja a Reg. XII. magyarázó részében — *quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa.*»

A megértés azonban nem támaszkodhatik a tapasztalat minden részére: a legtöbb munka ebben az értelemé. S értelmünk tevékenységének (*intellectus nostri actiones*) két módja van, melyekkel a csalatkozás félelme nélkül juthatunk az ismerethez (*ad rerum cognitionem*): az *intuitio* és a *deductio*. E fogalmakon azonban Descartes nem azt értette, amit mi. Az ő szemében mind a kettő a bizonyos tapasztalat formája. A *Regulæ* sokszor szinonim értelemben használja az *intuitus*-t és az *experientia*-t.¹ Sz ez a felfogás teljesen érthető annál a filozófusnál, aki nem tud egyetérteni azokkal, «*qui neglectis experimentis, veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant.*» (Reg. V.)²

Különben magát az intuíciónem magyarázza bőven. Legrésztetesebben a Reg. III.-ban szól róla, ahol ezt mondja: «*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsament deductione certior est, quia simplicior.*» Majd így folytatja: «*Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare,* etc.

Ezt az intuíciónem aztán határozottan megkülönbözteti az

¹ Reg. II. «*notandum est nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem.*»

² V. ö. Lettr. (éd. Cousin) VI, 224: «*Je tache d' ouvrir le chemin pour faire que, par succession de temps, on les puisse connaitre toutes (les formes des choses) en ajoutant l'expérience á la ratiocination, et c'est ce qui m'a diverti tous ces jours passés.*»

ítélettől, mert más az, ha az értelem közvetlenül belát egy dolgot, mint ha egy állítmányt kapcsol össze egy alannyal.¹ Általában Descartes mindig arra törekszik, hogy az intuíció tisztán intellektuális voltát kiemelje és elhatárolja azt a megismerés egyéb, érzékibb természetű módjaitól. Ennek a körébe tisztán azokat a végső elmei ismeretmozzanatokot utalja, amelyek minden ismeretnek mintegy a lehetőségét adják meg. Azt mondja, hogy az intuíció tárgyai az ismeret «egyszerű» elemei, a *naturae simplices*, melyeknél meg kell szünnie minden analízisnek, a szintézisnek pedig kezdetét kell vennie. Ezek volnának tehát az ismeret oszthatatlan részei; azok az atomok, melyek az ismeret első elemei: «*illas (res) tantum simplices vocamus — úgymond — quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint*». (Reg. XII.) Ebből világos, hogy itt csak tudatbeli oszthatatlanságról van szó, nem a tárgyak egyediségéről. Ilyen egyszerű dolgok gyanánt említi az alakot, a kiterjedést, a mozgást, stb., amikből a többi dolgok mintegy összetetteknek gondolhatók.² Világos, hogy Descartes itt nem olyan összetételre célt, amelyben egyszerű gondolatartalmak fonódnak össze, hanem azokra a szintézisekre, amelyek valamely elv segítségével jöhetnek létre a gondolkodásban.³ Az intuíció tárgya tehát az egyszerűnek felfogott elv, az ismeret rendező formája, amit az a körülmény is mutat, hogy ezeket Descartes a tiszta matematika körébe utalja, amely nem törődik azzal, hogy tárgyai a valóságban feltalálhatók-e

¹ Reg. XII.: «*si distinguamus illam facultatem intellectus per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua iudicat affirmando vel negando . . .*»

² Reg. XII.: «*tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes quodam modo compositas ex his esse concipimus.*»

³ A Reg. VI.-ban kettős eredetűnek jelzi ezeket, vagy a tapasztalatból, vagy az észből származnak (quas vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito licet intueri), s közöttük a legfontosabbakat mint «*prima rationis humanæ rudimenta*», vagy «*prima quædam veritatum semina humanis ingeniis a Natura insita*» emlegeti.

vagy sem.¹ Még elfogadhatóbbá válik ez a felfogás akkor, ha meggondoljuk, hogy nemcsak egyes fogalmakat, hanem viszonyokat is az intuíció tárgyának mond, mikor a Reg. XII.-ben azt írja: «Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hæ scilicet: quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se» etc.

Az intuíció tárgyainak legfőbb ismertető jele az, hogy önmagukban evidensek (Reg. XII.: naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere) és hogy egyszerre a maguk egészében megismerhetők (nos *totam* illam cognoscere).

Ha a szükséges igazságokat nem egyszerre, hanem egymás után sorban ismerjük meg: dedukciót végzünk. «Deductio . . . non tota simul fieri videtur, sed motum quemdam ingenii nostri unum ex alio inferentis involvit». (Reg. XI.) A Reg. III.², továbbá a VII. és XI. kétségtelenül bizonyítja, hogy a dedukció, mint a racionális összefüggések megismerése, alapjában véve nem különbözik az intuíciótól: a dedukció nagyobb kiterjedésű, bonyolult intuíció.

E két módszer tehát az ész konstitutív munkájának te-

¹ Arithmeticam, Geometriam aliasque eiusmodi, quæ non nisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eæ sint in rerum natura necne parum curant, aliquid certi atque indubitati continere.»

² «. . . a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis: non aliter quam longæ alicuius catenæ extremum anulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplerur, modo illos perlustravimus successive et singulos proximis a primo ad ultimum adhærere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quædam concipiatur, in illo non item; et præterea, quia ad hanc non necessaria est præsens evidentia, qualis ad intuitum.» De néha ugyanaz az ismeret intuitive is, meg deductive is megszereshető, «ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; et contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem.»

kintendő. Általuk válik lehetővé a tudományban követelt rendszeres, összefüggő ismeret. Helyesen hangsúlyozza hát a Reg. III.: «Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quærendum est; non aliter enim scientia acquiritur.»

A Regulæ legfontosabb eredménye, hogy az ész (mens pura, intellectus, intellectus purus) nem puha viasz, melybe a dolgok a maguk képét belenyomják, hanem amely a maga világosságát vetíti az ismeret tárgyaira, hogy ebben a fényben szemlélhesse őket. A bizonyosság «sola rationis luce nascitur» és «nilhil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret». (Reg. IV.) Bizonyosan ezt a tevékeny észrt értette az 1637-iki Discours ama bon sens alatt, amelyről azt írja, hogy «de bon sens est la chose du monde la mieux partagée».

Ezzel az eredménnyel kezünkben, kísértsük meg most már a Cogito ergo sum jelentését megfejteni!

II.

A Regulæ-től a Méditations-ig, a fizikától a metafizikáig hosszú útát tett meg Descartes. Eszejárásában hű maradt önmagához, de problémái kibővültek. Ott még nem akart egyebet, mint a természet magyarázatát: a tágabb értelemben vett fizikát, s a matematikát is ennek az érdekében művelte; a Méditations írásakor az egész világ megértésére törekedett, s mennyivel több a világ, mint a természet. Ott a dolgok fogalmai egyszerű elemeinek a megismeréséhez sietett, hogy aztán mintegy ezek építsék föl szeme láttára a természet csodás palotáját, tehát most sem lehetett hűtelen ehhez az úthoz. Nem a felszínről ásta magát kemény munkával a tudás központjához, hanem egy merész ugrással belevette magát az ismeretlen mélységbe, hogy aztán elérve a lét centrumát onnan — mindenhez a lehető legközelebb — szemlélhesse a világ benső összefüggését.

A fizikában az egyes létező dolgok igazolása, ismerete

volt a célja, a metafizikában a lét a maga egészében, totalitásában vált problémájává. Amott a természetkutatás addigi eredményeiben rendült meg a hite, s a természet ismeretének — amint az *in animi cognitione* van¹ — keresett megbízható alapokat és meg is találta azt az ész analitikus használatában. Itt szintén hasonló feladat várt reá, de most a lét minden formája, tárgya kívánta az egységes igazolást.

Az igazolatlan lét bizonytalan, ingatag: ezt fejezi ki Descartes módszeres kételkedése. Nincs semmi, amit e kétség el ne érne. Nem tudom, ébren vagyok-e vagy álmodom; hogy ez a kéz, amellyel e sorokat írom, csakugyan hozzám tartozik-e, az enyém-e, vagy csak valami gonosz szellem («malin génie») játszik velem kegyetlen, illuziókeltő játékot... E gonosz szellem feltevése a kételkedés legnagyobb, szinte kétségbeejtő magasságát jelenti Descartes szemében. Mégis e kételkedésből kell számára az első bizonyos igazságnak fakdnia. A mint régebben a tudományok bizonytalansága magára az elmére, mint az ismeret forrására terelte figyelmét úgy, hogy szilárd hitévé vált, hogy aki komolyan törekszik a tudásra, annak életében legalább egyszer (semel in vita) meg kell vizsgálnia az ész természetét, mert «ille profecto... nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc cæterorum omnium cognitio dependeat et non contra» (Reg. VIII.) — ép úgy most is az értelem munkája felé fordul bizonyosságot kereső útján. A Lét fölötti kétely is arra felé mutat, amerre a tudományos bizonyosság megalapozása. A kételkedés pszichológiai természetű élményből logikai tárggyá: problémává válik, mely csak egy alanyal egybefonódva lehetséges és akkor az elme intuitive megismeri a COGITO igazságát.

Már a Reg. III. azt mondja az intuícióval kapcsolatban: «Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogi-

¹ Descartes mindig hangoztatja, hogy a dolgok ismerete a filozófia tárgya. «Nous ne pouvons avoir aucune connaissance de choses que par les idées que nous en avons.» Ezért kell a prima filozófiának «az emberi ismeret elveiről» szólni.

tare» etc. Ugyancsak ilyen intuitíve válik bizonyossá a kognitációnak és az egzisztenciának a magam személyében való kapcsolata, melynek kifejezése a COGITO ERGO SUM. Hogy két intuitív igazság — itt a *cogito* és a *sum* (= *existo*) összetartozásának a megismerése is intuíció által történik, arra a Reg. XII. bőséges felvilágosítást ad. Így írhatja aztán Descartes, miután a kételkedés már a megismerés tárgya lett, hogy a gonosz szellem «saljon csak amennyit akar, amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok, nem fogja eszközölhetni, hogy ne legyek semmi. Miután tehát jól meggondoltam a dolgot s gondosan megvizsgáltam mindent, azt következtetem és szilárd igazságnak tartom, hogy ez a tétel: én vagyok, én létezem, szükségképen igaz, valahányszor kiejtem, valahányszor elmémben megfogamzik». (II. elmékedés, ford. Alexander).

Az utolsó szavak — «valahányszor elmémben megfogamzik» — különös figyelmet érdemelnek, mert világosan mutatják, hogy Descartes problémája, amelynek megoldására vágyik, nem egy egzisztencia, hanem általában a lét fogalmához az igazságnak, a bizonyosságnak egy kritériumát keresi és ezt az egyéni, a konkrét tudatban (*cogito*) találja meg. COGITO ERGO SUM. A Regulæ intellectus-a itt a cogitatio-vá bővül: az egész tudattá, mert azt mondja róla a PRINC. PHIL. I. 9.: «a gondolkodás szón mindazt értem, mi olyképp megy végbe bennünk, hogy közvetetlen tudomásunk (*conscientia*) van róla. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is itt ugyanaz, mint gondolkodni». (Ford. Alexander.)

A *cogito* tehát annak a kifejezése, hogy a lét igazolása a tudatra vár. A tudatban rejlik a lét bizonyossága, s nem megfordítva. E gondolat kopernikusi-tett jellege teljes egészében kidomborodhatott volna, ha Descartes a Regulæban követett eljárásához híven most magát a tudat alkatát (mint ott az intellectusét) tette volna vizsgálat tárgyává. Csakhogy ő e helyett a cogitatio-t észrevétlenül a logikus gondolkodással azonosította, s ebből származik racionalizmus és a világ racionális konstruálása, mikor a logikus

gondolat ontológiai prioritást nyer. De filozófiájának ismeretelméleti jellegét híven megőrizte az a tény, hogy még az istenfogalomra is az ismeret bizonyossága érdekében van szüksége: a logikus konstrukció igazságát hitelesíti vele (*veracitas Dei*).

Azonban Descartes nem tudta álláspontja végső következményét meglátni: nem tud szabadulni attól a hittől, hogy a tárgyak mint kész adottságok jutnak a tudatba még az ismeret előtt. Hogy a tudat maga alkotja meg az ismeret tárgyait, ez a nagy jelentőségű gondolat már tisztán felvillant előtte, de úgy látszik roppant horderejétől ő maga is megrettent.

A COGITO ERGO SUM-ban nem lehet tehát szó, sem a tudatnak, sem a tudat alanyának a felfedezéséről. Hiszen Descartes maga mondja, hogy a gondolkodás nem lehet el bizonyos alapigazságok nélkül. Aki kételkedik, az már tud az igazról és a hamisról, az ismeret pedig alanyt és tárgyat már föltételez, tehát nem kell külön gondolatmunka a felfedezésükhöz.

A cogito-nak cogito sum-mal, illetve cogitans sum-mal való azonosítása (Windelband) pedig már tisztára a metafizikai oldalra való áttétele a problémának, holott amint láttuk, az a fölvetődésekor tisztán ismeretelméleti jellegű volt.

Hasonló tévedésbe esnek minazok, akik e tétel mögött akár az egyéni, perszonális létnek,¹ akár az ÉN-emnek mint immateriális szubstanciának a bizonyítását keresik. Mert ezek mindnyájan egy bizonyos rövidített szillogizmusnak nézik a COGITO-t, s elfelejtik, hogy az egyéni léttel zsákutcába jutunk: nem tudnánk vele mit kezdeni a problémát illetően, az immateriális szubstancia pedig

¹ Az igazi probléma homályba burkolása miatt mondja Leibniz is a COGITO-t népies kaviárnak (*phaleras ad populum*), s nevetségesnek tartja, mikor egy ilyen jeles férfiú (*optimum virum*) efféle dolgokat csinál. Ezért érthető ez a nyilatkozata: «*J'ay coutume de dire que la Philosophie Cartésienne est comme l'Antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de pénétrer bien avant sans avoir passé par-là, mais on se prive de la véritable connaissance du fonds des choses, quand on s'y arreste.*»

már egy újabb kérdésnek : a mi vagyok én?-nek a megfejtése, de nem a lét totalitása iránt kifejezésre jutott kételynek a feloldása.

Különben, hogy a COGITO ERGO SUM nem szillogizmus, arra magát Descartes-ot is módunkban van tanubizonyosságul hívni. A tételét ért ellenvetésekre válaszolva azt írja : «...mikor észrevesszük, hogy olyan tárgyak vagyunk, akik gondolkoznak, ez az első ismeret nem származik semmiféle szillogizmusból. S ha valaki azt mondja : Gondolkodom, tehát vagyok, nem következteti ki a maga létét a maga tudatából, mintha valami szillogizmus ereje hajtaná erre, hanem ez magától értetődő dolog : az elme egyszerű belátásával látja ezt meg. Míg ha egy szillogizmusból vezetné azt le, akkor már megelőzőleg ismernie kellene ezt a főtételeit : Minden, ami gondolkodik, van, vagy létezik. Holott az az érzés, amit magában érez, azt tanítja neki, hogy nem gondolkozhat, ha nem létezik. Mert éppen az a mi elménk tulajdonsága, hogy a különös dolgok ismeretéből alkotja meg a (syllogizmus) általános tételeit».

A metafizikai oldalra való átmenet pedig legtisztábban megfigyelhető Spinozánál, aki szintén hangoztatja,¹ hogy «...hanc orationem : *dubito, cogito, ergo sum, non esse syllogismum...*», mégis azzal végzi, hogy: «ideoque *cogito, ergo sum* unica est propositio, quæ huic : *ego sum cogitans æquivalet*».

¹ Opera³, ed. Vloten et Land, vol. IV. pp. 112. sq.



AZ INDUKCIÓ PROBLÉMÁJA.

(Bevezető tanulmány egy indukció-elmélethez.)

Írta: Dr. DIENES VALÉRIA.

V.

Ezt a munkát nem tudatos és szándékos általánosítással kezdjük. A dolgok egybetartozásának érzetéből indulunk ki, amit csak használtunk, de még nem konstatáltunk, annál kevésbé elemeztük gondolattá. Még csak nem is képzet, és összeszesik a cselekvés sikerének haladás-érzésével. Ez a benyomás a konstatált szabályosság forrása, megélt szabályszerűségnek nevezhetnők, nem egyetlen különálló minőség, sem ily minőségek halmaza, amit a dolgokban készen feltalálhatnánk, és belőle kivonhatnánk. A szabályosság nem lehet minőség, a legkevésbé sem lehet az. Itt érintjük Mill alaptévedését: úgy bánt a szabályossággal, mintha az a tények bevégzett és különálló tulajdonsága volna és ezen a ponton lepleződik le a legjobban empirizmusának gyengesége.

Könnyű most belátni, hogy mire szolgált neki ez a minőséggé merevített szabályszerűség. Azok után a jegecesítési műveletek után, melyekkel gondolkodása egy síkra terítette, hogy egy képben szemlélhesse filozófiájának egész nyersanyagát, még maradt valami tennivaló. A minőség-atomok e mozgalmasságában, ebben a folytonosan ránk hulló finom érzetesőben, mely alatt eszméletünk az örökös jelen mozdulatlan mezején bolyong, valamit vissza kell még helyezni, amit előzőleg mindenholnan kiemeltünk s amit egyszerűség kedvéért jó volna mellőzni s ez a haladás, az idő. De nem lehet mellőzni, ártalmatlanná tesszük tehát amennyire csak lehet és beszorítjuk egy utolsó «tulajdonság»-ba, amit legáltalánosabb vonásuk gyanánt az összes tények fölé helyezünk. Ez a tulajdonság a szabályszerűség, a természetben végbemenő haladásnak valóságos szilárd csapadéka és képviselője mindannak, amit ez az öntudatlanul kidolgozott és közvetlennek vélt

tapasztalás az időből elfogad: egy sorozat tényleges vagy szimbolikus térbeli rendezettség, melyből kiküszöböltetett minden valóságos egymásután.

Az osztályoknak, alosztályoknak és egyéneknek jellemző «tulajdonságai» is határozott hajlandóságot mutatnak arra, hogy az időelemektől megszabaduljanak. Mihelyt észrevevődnek, azonnal minőséggé merevednek, hogy pillanatnyi rendezettségben szerepeljenek. Az Induktív és Deduktív Logika állandó igyekezete tulajdonsággá olvasztani az olyan eseményt, mely ugyanazoknak az érzetcseppeknek eszméletünkre-hullatásában áll s annak elhitételésével jár, hogy köröskörül is ilyen cseppek hullanak, bár nem érnek el bennünket.¹ Hasonlóságuk ténye azonosságban egyesíti s elmenni és visszajönni képes tulajdonságokká rögzíti őket, melyeknek az időhöz semmi közük, változatlanok, nem öregednek és visszatérésük alkalmával semmi sem árulja el, hogy már voltak jelenek.² Ime az idő kiküszöbölésének egyik kísérlete.

Van egy másik, az, amely még a végső elemektől is megtagad mindent, ami nekik tartamosságot biztosíthatna. Mondtuk, hogy ebben a filozófiában a végső elemek eszméleti állapotok, érzések, ideértve az érzeteket is. A klasszikus empirizmus filozófusainak egyik leghatározottabb állítása, hogy «egyetlen érzet» nem jár emlékezettel, tehát nem sugalmazhatja azonosságukat.³ De ha nincs benne nyoma sem az emlékezésnek, akkor nem lehet tartóssága. Valamely érzetnek vagy lelkiállapotnak tartóssága, legyen az az állapot bármily homogén látszatú, nem tartalmazza-e lényegesen azt a homályos tudatot, hogy ez a mostani állapot volt is legalább a megelőző pillanatban? Vajjon jelenthet-e mást a tartósság, mint tovább is lenni és *tovább is* lenni nem rejti-e magában valamely eszmélet multját, az emlékezést, legyen ez az emlékezés bármilyen laza, bármilyen szűkkörű is? A végső elemektől megtagadni az emlékezést annyi tehát, mint megtagadni tőlük a

¹ Lásd pl. *Logic* I. 71—75, 80—83, 89—92; II. 203. stb., stb.

² *Logic* I. 108, *Exam.* 228.

³ *Exam.* 265.

tartamot, az elemeket tartamnélkülieknek mondani viszont annyi, mint együttesüket megfosztani minden tartósságtól s így kiküszöbölni az időt. Az *Analysis* egyik jegyzetében St. Mill odáig megy, hogy példaképen fölvelt érző, de nem emlékező lényének elképzelésétől való vonakodásunkat pusztán abból az «elválaszthatlan asszociációból» származtatja, amit az érzetek és emlékezet egyidejű léte alapított meg bennünk és semmiféle elméleti nehézséget nem talál, mely az emlékek nélkül elvonuló s mégis tudatos érzetek föltételezésétől visszataraná.¹

De ha az az eszméleti állapot, amit változásának észrevehetlensége miatt egyetlen érzetnek nevezünk, nem válik tartamossá egy benne húzódó minimális emlékfonal révén, ha ajándékuul égből hull reánk, készen és megmásíthatlanul, mint valami esőcsepp, amelynek a körülmények kitették eszméletünket, világos, hogy ily érzetek egymásutánjai semmi alapon sem ismerhetik egymást, mint egymásutánok, semmikép sem emlékezhetnek egymásra, s így a mult felidézése képtelenséggé válik.² Egyszóval, ha az emlékezet nem működik az «eszméletfonal» legkisebb szakaszában, ha nincs jelen a legrövidebb érzetben is, akkor többé nincs rá mód, hogy bejusson a lelki élet szervezetébe. Így válnak érthetővé az *Examination* azon sokszor idézett helyei, hol a szerző bevallja, hogy képtelen megérteni az emlékezés «m gmagyarázhatatlan kötelékét».³

Tegyük hozzá, hogy ezzel a vallomással egy másodiknak kellene párosulnia. Mondtuk ugyanis, hogy ha a tapasztalásnak végső elemei nem tartalmazzák multjukat, akkor nem tartósak, akkor pillanatnyiak. De ha az elem nem tartós, hogy válhatik tartóssá egyszerű sokszorozódása? Ez annyi volna, mint matematikai pillanatokból időtartamot, semmiből valamit termelni. Ha tehát Mill egészen hű maradna hipotéziséhez, az időt ép oly érthetetlennek találná, mint az emlékeze-

¹ *Analysis* I. 229—230.

² *Exam.* 247—248.

³ *Exam.* 248, 262.

tet. Látná, hogy tapasztalása nem más, mint nagy képek vég nélküli sora, hogy e sor tagjainak egymásutánsága valójában egyidejűség és összerendeltség és a haladó időből nem maradt benne semmi.

Szerzőink emlegetik ugyan az időt, de bevallják, hogy az nem más, mint egymásutánok halmaza,¹ pusztán «összefoglaló szó, mely födi az összes egymásutánokat, vagyis az egész egymásutános rendet.»² Ezek az állítások szoros párhuzamban lépnek fel a térre vonatkozó megfelelő állításokkal. A szerzők megmutatják és kifejezik a térbeli vonal s az idővonal analógiáját,³ melyek mindenike lehet tele vagyis konkrét, és üres tehát absztrakt. Stuart Mill odáig megy, hogy az adott időt egy *ezelőtt* s egy *ezután* közé szorítja,⁴ akárcsak Dedekind a vonalon meghatározott irracionális számot. De semmi sem döntőbb erre nézve, mint az a könnyűség, mellyel az időből teret szerkesztenek, ami érthetetlen volna, ha az időt már előzőleg nem a tér mintájára alkották volna. És Stuart Mill, mikor az idővonal és térvonal Hamilton-féle megkülönböztetésére felel, azért teheti fel a vakságából megoperált metafizikusról, hogy az a tér gondolatát alapjában véve azonosnak látná az időével, mert saját gondolata az időről igazában nem más, mint a tér.⁵ Azt hisszük, nem kell vesztegelnünk ezen az összetévesztésen, Bergson *Données Immediates*-ja elvégezte ezt általánosságban és nézetünk szerint konkluzív módon, két szerzőnk pedig rendkívül világos e pontban. Megelégszünk azzal, hogy utalunk azokra a helyekre, melyek legjobban elárulják, mennyire uralkodik ez a parallelizmus szerzőink gondolkodásában. Összeszedtünk néhány Hamiltonhoz intézett szemrehányást következtelenségekért s mind azon a formulázásra túlságosan is evidens meggyőződésen alapulnak, hogy

¹ *Exam.* 307. 1.

² *Analysis* I. 116.

³ *Analysis* II. 133.

⁴ *Exam.* 253.

⁵ *Exam.* 283.

az idő és tér teljesen párhuzamba helyezhető és azonos természetű fogalmak.¹

Ez az «idő» e «tapasztalat» szétszórtságának forrása. Ide vezethetjük vissza szerzőink képtelenségét is arra, hogy pusztá szó-különségnél jobb határt vonjanak a természet szabályossága s az oki egyformaságok között. Ugyanaz a megfigyelésbeli elégtelenség, mely megtagadtat velük az eseményektől minden hatalmat vagy misztikus köteléket, amivel egymásután vonnák egymást, csodálkozásba ejti őket azon magyarázhatatlan kötelék előtt, mely csak azért magyarázhatatlan, mert az előbbit, az okságit titokzatosnak és nemlevőnek vették; s amaz csak azért nincs, emez csak azért érthetetlen, mert már kezdetben, a valóságra vetett első pillantásban elvették a tapasztalatból az egységet, az összefüggést, a haladást, szóval öntudatlanul kivonták belőle az időt. Az így elszegényített tapasztalásban már nincs meg az a hatékony folytonosság, amiből kiolvasható volna az okság is, az emlékezet is; van benne egy sajnálkozva elismert, magyarázhatatlan emlékezés, mely kinnreked a teóriából és okság helyett egy egymásra hulló egyidejűségek halmazából alakuló szabályosság, ami ugyan beleillik a teóriába, de belsőleg elégtelen és csak arra való, hogy a világegyetem egymást követő kaleidoszkopikus képeinek megfelelő részeit valami egyformaság-principiumban egyesítse. Ez a szabályosság lesz az egyetlen tulajdonság, mely egyidejűleg az összes képekben szerepelni fog és minthogy rendjüket illeti, benne lesz minden,

¹ Exam. 347. I. Következetlenségnek minősíti, hogy Hamilton elmegy az infinitesimálisig a térben, de nem akar odáig menni az időben. 224. I. Azt kérdi, hogy lehet illuzóriusnak tartani a tett tárgyát (idő), ha nem tekintjük illuzóriusnak a külső tárgyakat (tér). 203—204. I. Ellentmondásnak találja, hogy Hamilton lehetetlennek mondja a külső tárgyak elképzelését (tér), de elismeri ezt a lehetőséget a mult tényekre (idő).

Log. II. 21—22. I. A jövő tények megmondása nem bizonyítja jobban a törvényt, mint az ismert tények értelmezése. — 29. I. A levegő érintése közvetlen oka a rozsdának, de az impulzus csak távoli oka a mozgásnak. (Azon alapuló megkülönböztetés, hogy az idő a tértől csak a dimenziók számában különbözik.)

ami időlegesség e képeknek meg van engedve. Ugyanis az egyidejű, stabilis vagyis a numerikus törvényekben kifejezett renden és a szimultán esetleges és a fajok egyformaságaiban kifejeződő, mindenkorra empirikus törvényeket adó renden kívül felöleli még az egymásutáninak mondott rendet is, melyen az okság uralkodik, és hol az okság mint centrum körül lazán sorakoznak a leszármazott egyformaságú egymásutánok.¹ Tehát a szabályosság oksági magja révén tartalmazza mindazt, amit ez a filozófia megtartani és használni képes abból az egymásutánhalmazból, amivel az időt azonosította. E magja révén kellene a minőségek rögzítésével elkövetett hibákat jóvátennie, úgy hogy egy újabb mozdulatlanságba rejtve hozzájuk adja a mozgást. De a szabályosságot osztály meghatározására alkalmas minőségnek tekinteni annyi, mint számon nem tartani az idő pozitív és aktív természetét. Ez nem engedi, hogy büntetlenül kivonjuk a tapasztalatból a haladást és azután próbáljuk neki azt egy utolsó aktussal visszaadni, mely különben a nyugalom függvényeként akarná kifejezni; illuzóriussá tesz minden kísérletet, mely konkrét és haladó történetet pillanatfölvételek soraira akarna redukálni; végül összeférhetetlen a mozgás problémáinak oly kitűzésével, mely azokat a tér függvényeként tárgyalja. És mert a klasszikus empirizmus az indukció problémáját, ezt a szembeszököen és lényegesen idő-problémát a tér függvényeként mondotta ki, azért vált végzetévé, hogy örökösen hibás logikai körben forogjon az az okoskodás, melynek az volna a rendeltetése, hogy e művelet jogosságát alapozza meg.

VI.

Hogy a tevékeny és teremtő idő gondolatának a tehetetlen és formális idő helyébe kerülése milyen természetű előnyöket biztosít a valóság természetére vonatkozó spekulációknak, azt láttuk Bergson *Essai-jétől* a *L'Évolution Créatrice*-ig. Ugyanennek az intuíciónak értékét illusztráljuk most, mikor

¹ *Logic* I. 360—363.

az indukción problémáján elvégezzük azt az elkerülhetetlen átalakítást, amit empirisztikus megoldásának fenti vizsgálata sugalmazott. Ennek a megoldásnak elégtelensége éppen azt láttatja velünk előre, hogy ez a probléma nem formulázható a tér függvényeként, ha nem akarjuk útját vágni minden valóságos megoldásnak. Ugyanez az elégtelenség érteti meg azt is, miért mutat az ilyen formulázásban megoldott probléma igazi *circulus vitiosus*. Azért mert mikor a probléma formálisan felmerül és megfogalmazása végett magát a műveletet akarjuk meghatározni, már ugyanezzel a megmagyarázandó művelettel öntudatlanul végezett hosszú munka áll mögöttünk. E munka a tapasztalás időtlenítése, ez az indukción lényege. Ez a művelet minden formájában abban áll, hogy lerázza a tapasztalásról azt az újságot, amit a valóság haladó léte folytonosan a dolgokba visz, kiküszöbölje belőlük ennek az újságnak okoskodásainkat bátortalanító nyomait, szóval megszabaduljon a valódi időtől. Ez az aktus már jóval a formulázott indukción előtt munkában van és mert a klasszikus empirizmus szemet hűny reá, mert adottságú egy formulázatlan indukciónnal feldolgozott tapasztalást fogad el, azért nem képes az indukción problémájára adott megoldása szabadulni attól a hibától, ami egy dolog bizonyításakor magának a bizonyítandónak kihasználásában áll.

Egy figyelmesebb empirizmus azt veszi ugyanis észre, hogy az indukción, mikor osztályozó eszközzé válik s egy minőségektől hemzsegő világegyetemről készített pillanatfölvételek sorozatát öleli fel, már hosszú és viszontagságos történetének végpontjánál van és pusztá eredményéből nem érthető, a benne rejlő tendenciából kell megérteni. Már pedig ennek a tendenciának csak másodsorban célja rendet csinálni vagy osztályozással rendet találni a spekuláción nyersanyagában ; ez a tendencia elsősorban a multat akarja a jövő érdekében hasznosítani. Erről azonnal megbizonyosodunk, ha e műveletet nem eredményében, hanem keletkezésében vizsgáljuk, mert kezdete egykorú az élet első gesztusaival, folytatása pedig ugrás nélkül visz tudományos indukciónkig. Ha az indukciónt így visszahelyezzük valóságos történetébe, az idő teremtő

folyásába, többé nem egyetlen elszigetelt műveletnek fog feltűnni, amit az elme unos-untig ismét, hogy időtöltésből rendet keressen a mindenségben. Végtelen sok különböző kibontakozású formában fog megjelenni az érzékeny anyag első összehúzóódásaitól kezdve, melyek még nagyon közletről utánozzák a tehetetlen anyagot, egészen a tudományos indukcióinkkal történt felfedezésekig. Így megértjük, miért kell a logikának egy bizonyíthatatlan posztulátum előtt megállnia, mikor az indukció alapjait keresi, valamint e probléma formális nehézségeit is. Onnan származnak, hogy a logika ezen a műveleten keresztül szívja táplálékát a valóságból, mely az élet történetének hosszú vonalán küldi folytonosan az elmélkedéseikhez való anyagot.

Más szóval, mielőtt az indukció az eszméletben formulázódnék, már régen játszotta azt a faj, és nem pusztán beszédmód azt mondani, hogy a fejlődés folyamán ezt a műveletet saját metaforái előzik meg. Ezek a metaforák, ezek az indukció-szimbolumok a cselekvések. Minden cselekvés a jövőt mintázza a múlt után s ezzel egyrészt effektíve általánosítja a tapasztalatokat az adott új esetre, másrészt eljuttatja a minden történőnek szükségszerűségét oly értelemben, hogy e szükségszerűség megvalósulási fokával fordítottan arányos kockázatba veti a szervezetet és sikere eggyel szaporítja a szükségszerűség illusztrációit. Az eszméletben legördülő indukció sem tesz egyebet, mikor adott múltat szerkesztett jövővé alakít azzal, hogy abból a múltból minden lehetségesre «következtet» olyasmit, ami még csak ezután következhetik. És mikor a sikerült cselekvés az élő szervezetet nemzedékek egymáskövetkezése árán újabb készülékekkel szereli fel, melyeknek hasonló benyomásokra azonosan kell működniök, s melyeknek sajátos formáltságában jut kifejezésre a fajnak jövőjére vonatkozó játszott indukció, akkor hosszabb időritmusban bár, de ugyanaz az esemény megy végbe, mint az induktív tudományos felfedezés, mely elvont törvényekre jut, de melyek bármikor mechanizmusokká anyagiasíthatók és azokká is válnak a feltalálók kezében. Ebben az értelemben minden cselekvés feltalálás-elem, épp úgy, mint ahogy min-

den feltalálás cselekvés-épitmény, azonosítójuk induktív természetük.

Mindezeknek az az összevont foglalatja, hogy az elmét a test viszi az indukcióra. A test önfenntartó játéka, mely be van irányítva a faj jóléte felé, készíti elő az elmét az indukcióra s ez az előkészítő folyamat adja a meggondolt indukciónak nemcsak a tovaterjedéshez szükséges lendületet, hanem a jelentés-tani tartalmat is. Anélkül, hogy ez utóbbi pontnak most vitatásába fognánk, melyen a genetikus nézőmódnak elkerülhetetlen betolakodását mutathatnók fel a jelentéstani fejtegetésekbe, jegyezzük meg első eredményképpen azt, hogy az indukciót a fentebbiek értelmében tekinthetjük az eszméletben kibontakozott cselekvésnek, a cselekvést pedig az indukció szimbolikus ábrázolásának, mimelésének, színrehozásának. A testnek hosszasan kellett mimelnie ezt a műveletet, míg az százados sikereken és mindig tudatosabb megvalósulásokon át odáig fejlődött, hogy az értelem végiggondolhatta.

Az induktív művelet e kiegészített történetét szerepeltetve a művelet explicit fázisának meghatározásszerű formulája helyett, az indukció értelme mindjobban tágul és részleteződik. A cselekvéseivel indukáló élő lény egy törekvéseivel szemben közömbös valóságba van iktatva, az anyag ezerszálú s még osztályozatlan kölcsönhatásainak közepette osztatlan terjedtséggel áll szemben, melynek minőségei közé válogatva rajzol eleinte nagyjából, majd mind pontosabban hasznos tagolásokat. Igaz, hogy a tagolások két oldalról is határoltak: korlátozzák őket a kiterjedt anyag lehetőségei és az élő lény speciális szükségletei; mégis van egy bizonyos tetszőlegességi intervallumuk, mert azonos körülmények között különböző sikeres megoldások gondolhatók. Tehát sem a cselekvés beillesztéséhez előre megvont kényelmes vonalak, sem a tetszőleges vonalak szeszély-szabadsága; következőleg érthetetlen volna nemcsak az, hogyan merül föl az indukció a cselekvésből, hanem az is, hogyan sikerülhet csak egyetlenegy élő lénynek is a cselekedete, ha az osztatlant feltagoló előleges munkát fel nem tételeznénk. Az élőknek minden sikerült gesztusa a körülte levő terjedtségbe dobott rajz, pillanatnyi vázlat,

melynek lehetőleg az a célja, hogy ismétléssel megöröködjék, állandó körvonallá, fizikai formává merevüljön, ami ezentúl «test» vagy «tárgy» gyanánt fog szerepelni. Ez a szétszedő munka kezdetben szintén nem tudódik, csak végbemegy, bele van merülve a tettbe, melyből csak utólagos elmélkedés hántja ki. De mikor a tett, mely miközben szétszed, használja is a szétszedett, az ember eszméletében belső gazdagságát kitarja, ez a feldaraboló munka az elemzés szemében mint értelmezés jelenik meg. Ezt az értelmezést az indukció előkészítésére való folytonos munkálkodásáért az elme induktív mozgásának nevezzük. Elkerülhetlen föltétele minden valósághasználásnak, mert az adottság időtlenítését, amit az indukció végez be, ő készíti elő. És mikor a kezdetben a tettbe zárt szétszedés és hasznosítás lassanként az eszméletben is kibontakozik, hogy végül az induktív mozgásban és az indukció műveletében tudottá is váljék, világosan elárulja, hogy míg a tett egyrészt rendeltetéséhez képest színrehozott indukció, másrészt sikerének elkerülhetlen föltétele miatt sürített induktív mozgás. Induktív mozgás és indukció-művelet tehát a tettben összefolyva élnek és csak miután az eszmélet fejlődése folyamán külön is kidomborodtak, mutatják meg, mily viszonyban vannak egymással. Az első a másodiknak föltétele és származtatója s a második, mely az elsőnek útvonalát szórja be, nem egyetlen végleges forma, mely egy közönyösen reá váró természetre illeszkednék, mint ezt azok gondolták, akik ezt a műveletet tisztán spekulatív munkának tekintették ; mert bár csak az út tetőpontján jelenik meg tisztán, ott lappang annak minden fokán, kíséri a szétszedések, az elkülönítések minden fajtáját, melyeket az élet különböző feszültséggel végez fennmaradása érdekében. E látens jelenlét elfogadása nélkül érthetetlen a folyamat végén a kimondott indukció megjelenése, mely nem tesz mást, mint bevégez és formulázza az élet legfontosabb mesterfogását, megalkuvásra juttatva szándékát és föltételeit, a folyton megújuló teremtő létet és az anyag mechanikai szokásait.

VII.

Ha az élők minden tette széjjelszedéssel jár s az így széjjelszedettnek hasznosítását burkolja, akkor az eszméleti élet, ez a tett fogásainak megvilágítására belülről meggyújtott fáklya, látens indukciókkal van tele a megélt összetartozásoktól a megállapított törvényszerűségekig. Ismerjünk rá a főbb lélektani tünetekben, melyeket fokozatos kibontakozásával teremt és meglátjuk, hogy valóban különböző formákon megy át a fejlődése s ezek a különbségek elég nagyok arra, hogy e műveletek utolsóját valóságosan teremtő származtatással alapozza meg.

E művelet kibontakozásának folytonosságát az induktív mozgás szakadatlansága biztosítja. A megtett elkülönítések sohasem véglegesek, újak követik őket, s a cselekvés valóban *diszcernál*, mielőtt végbementével indukálna. Az új szétszedéseket, előzőleg mimelt indukciók sikereire támaszkodva, régiük irányítják s így míg egyrészt az induktív mozgás a maga kipróbálásakor mint áramlás a magaokozta hasadékba, új induktív műveletbe ömlik, addig másrészt tovahaladtában régi indukciókból táplálkozik. Az induktív mozgás tehát teremt is, használja is az indukciót s a cselekvés e sikeres, tehát megengedett cirkulusát állítva a logikai cirkulus helyébe, beviszi az anyag *közömbös okságába* a maga *irányított okságát*. A fajnak ebben az öfenntartó tevékenységében kijelölhetők az indukció tagozódásai. A premissákat a cselekvés legördülésére szánt utak értelmező kiválogatása képviseli, a konklúzió mozgató készülékek fölszerelődésében és az élő szervezet mozgás-szokásainak kialakulásában válik teljessé. És mint-hogy ebben az eleinte tévedező, majd mindjobban beirányítódó tevékenységben kellett tökéletesednie annak a válogatásnak, amit az élő lény a környezettől kapott benyomásokon visz véghez s mely nem egyéb, mint a tiszta észrebevés, az indukció már régen gyakorlatban van, mikor a felsőbbrendű állatok körvonalozott észrevétele, «tárgy»-tudata kialakul. Ebben a körvonalozott észrebevésben a terjedtségen végzett válogatáshoz egy másik, a multa irányuló válogatás csat-

lakozik. Az észrevevés tehát két indukció-csoportot foglal magában. Ha szervezet-fejlődésének valamely fokon reagálásra kiválaszt egy külső benyomást, melyre reagálnia hasznos volt a multban, akkor e cselekvésével indukálta a hasznosságot; másrészt az eszmélet csak azoknak az emlékeknek ad be-bocsáttatást, melyek a jelen benyomást szerencsésen egészítik ki s ez a második aktusa szintén indukciót takar.

A cselekvés tehát teremti és használatban fejleszti az indukciót. Az élő lények egyetlen mozdulata sincs indukció nélkül, élni annyi, mint indukálni, ez a művelet a genetikus tökéletesedés kulcsa. Az egyén is, a faj is e művelet mind teljesebb kibontakozása felé halad. A látens indukcióknak előbb csak visszavonhatlan eredménye van megvilágítva: a cselekvésből folyó materiális módosítás a környezeten. Ez a tiszta reflex-indukció. Az emlékektől átjárt észrevevésben, mely cselekvési lehetőségek előreláttatásával várást, válogatási időt enged az eszméletnek, már egész sereg látens reflex-indukció eredménye lappang, melyeknek alakulását az eszmélet nem veszi tudomásul. Az asszociáció és a kifejezett fölismerés tényeiben a mult kihasználása maga is tudatossá válik és néha különös erő kifejtést igényel. A várások és intenciók tényeiben már a mult és jövő induktív kapcsolódása is az eszmélet felszínére kerül. Mindezek a látens indukciók részletesen is kielemezhetőek s ki is elemezzük majd őket a lelki életből ott, ahol e műveletek belső alkatát fogjuk tanulmányozni. Abban az általánosságban, melyben itt maradnunk kell, csak annyit mondhatunk, hogy minél inkább lelepleződnek az indukciók, annál jobban csökken az általuk irányított cselekvések kockázata. Ahelyett, hogy a szervezet egyetlen gesztusra utaltatnék, mely egyszer megindítva visszavonhatatlan, akár sikerre, akár kudarera viszi, az előrelátás folyton táguló mezeje nyílik meg előtte egy folyton növekedő valószínűség világításában, mely a biztosságig hatol az élettelen anyagnak bizonyos, tudományos indukcióinkkal előkészített kihasználásaiban.

Ezt a fokozatot csak a szabad cselekvés éri el; a szabad tett valóságos sűrítője mindannak a munkaképességnek, amit az eszmélet fejlődése folyamán meghódított, az

egész lelki élet játékba-vitele, kimondott és akart működtetése mindannak, ami a primitív cselekvésekben burkolva volt, röviden, kivonatos ismétlése az egész fejlődésnek, amit feltételez. A hirtelen megvilágított múlt az alakulóban levő elhatározás felé fordul, melyet a jelen helyzethez viszonyított *értékével* világít meg. Ez az érték vagy ezek az értékek virtuális tettek, tett-lehetőségek, tehát indukciók. Az érték szó funkciójukat, a cselekvés szó tartalmukat hangsúlyozza s funkció és tartalom bizonyára szétválnak vagy legalább is szétválaszthatók ott, ahol azonos funkció adódik feladatul a legkülönbözőbb tartalmaknak. Ezek az értékek nem lepergő egymásutánban, sem elkülöníthető egymásmellettségben, hanem kölcsönös egymásbefoglaltságban tartalmazzák a súlyukat adó tettvirtualitásokat. Abban különböznek a gazdag multat öntudatlanul használó automatikus cselekvéstől, hogy bennük a kivített az eszméltség pótolja, egymásba foglalt konkrét tehetések összevont eszméltség-aktusa, melynek csak tagolódnia, széthullania kell szavakká, hogy az induktív okoskodás szokott formáiba ömöljék. Ezekben az értékekben éri el a múlt élmények összevonása és a jelen környezet feldarabolása pontosságának és méreteinek tetőpontját, amaz azzal, hogy maximális multat szorít a jelenbe, emez azzal, hogy a hasznos részletezés maximumát vetíti egy kiterjedt vagy szimbolikus térbe, mely a benne szétterülő cselekvésre vár. Ami a fejlődés folyamán használatban volt, most ismertté válik. De csak azért válik ismertté, mert használtatott. A genetikus elemzés tehát megfordítja az intellektuális magyarázatot, mely a használatot alapítja az ismeretre.

Az inverzió akkor válik teljessé, ha hozzátesszük még a következőket. Az említett értékek tartalmilag indukciók, melyek a materiális cselekvésből kibontakoztak ugyan, de míg működésben vannak, a tett lélektani feszültségeibe merülnek. Adjunk a tetteknek haladékat, hogy értékeink kivonassanak a közvetlen munka kényszere alól. Mihelyt ily módon felszabadulnak, erő kifejtés nélkül esnek szét múlt adatok és jövő lehetőségek kapcsolataivá, melyek gondolatbeli és szóbeli formában szóról-szóra azonosak a logikában

ismeretes indukcióval. Mi a haszna ennek az eszméleti tagolódásnak? Az, hogy az így formulázott indukció függetlenné válik a konkrét kihasználástól, egyszersmindenkorra birtokunkba és önkényünk alá kerül. Ezentúl a mult bővebb értékesítése végett nemcsak a szpontan válogatásnak kell eszméletessé válnia, hanem szándékosan kell jegyeznünk és tanulmányoznunk a multat, hogy egyelőre még használhatatlannak látszó, egyszerűen elvont lehetőségű kihasználásait is gondolatban és szóban formulázzuk. E tanulmányozást végezi a tudományos indukció. Még mindig ugyanannak az értelmező (induktív) mozgásnak terméke, mely az organizmus reflexeiben születik s innen hatol észrevétlenül az eszméletbe, amint a célszerű mozdulatok körül, az öntudatosság lassan kezdődő világossága növekedik. Az elme hasznossági működésének folytatása és kiterítése az eszméletben s osztozik ősének, a cselekvésnek kockázatában, de csökkenti azt abban az arányban, melyben az egyén múltjának nagyobb és nagyobb területű változatait veszi birtokába. Megalapozza az elme igényét a tapasztalás meggondolására s az első logikai művelet, a tapasztalás logikai kezelésének alapja, okoskodásaink s a valóság kontaktusának biztosítója. És épen mert plebejusi eredetét nagyon is kész elárulni, azért nevezik alogikusnak azok, akik az értelmet abszolút igazság-adó tényezővé akarják emelni s az értelmi tudásban nem akarják észrevenni az emberi szükségleteinkből beszűrődő relativitást.

Íme tehát egy elmebeli művelet, melynek mezeje a valóságnak a fajfenntartás érdekében történő értelmes feldolgozásával egyterjedelműnek látszik. Szimbolikus ábrázolását az élők automatikus reakciói adják, melyek az anyagi kölcsönhatások szövevényében kénytelenek lévén elhelyezkedni, szükségképen utánozták az anyag ismétlődési hajlamát, hasonló benyomások azonos megválaszolásává módosítva azt. Ennek az automatikus cselekvésnek lassú ki nyilvánásával bontakozott ki a test-játszotta látens formákból az indukció, világosodott meg a szabad tettben mint tudatos gesztus, azután a nyelvnek formuláiba ömölve megjelent

mint logikai operáció, mely származtató folyamatába vissza-helyezve most úgy tűnik fel, mint a szellemnek az anyag által sugalmazott gondolat-mechanizmus.

Ha így kitérítjük e művelet mezejét, mely az eszméletnek első anyagba-költözéséig terjed, azt találjuk, hogy az áthatol az indukció posztulátumának területére, mely viszont az egész fizikai és pszichikai természet pontos és tényleges szabályszerűségéből lefogy az anyag ismétlődési hajlamának kijelentéséig. Így húzódik a törvényszerűség posztulátuma mind hátrább egy figyelmesebb empirizmus színe előtt. Kevesebbet mond és tágabb érvényű lesz. Csak automatizmust mond, de kilép az egyén tapasztalati köréből, hogy a fajt is felölelje; általánossága alapozottabb, mert nem szemléletek passzív felsorolása támogatja, hanem aktív beavatkozások sikerei, melyekben az induktív okoskodás a maga igazolásával azonos, mert az élő lény tevékeny részt vesz azoknak a törvényszerűségeknek színrehozásában, melyeket kihasznál. A cselekvés nem mozoghatna a fellegekben s az indukció így redukált posztulátumának igazolása az életnek egész története, sőt léte maga.

VIII.

Most belátjuk, hogy az indukció megalapozásának lényegesen metafizikai problémáját mért nem lehet abban a formában megoldani, melybe rendesen öltöztetik. Mert a metafizika a logikától kérte e művelet definícióját s makacsul ragaszkodott hozzá, sajátkezűleg vágva el így mindazokat a gyökérszálakat, melyek e problematikus műveletet a valósághoz kötik. A valóságtól elszakított indukció valóság-problémája — az indukció megalapozásának kérdése — így önként vált megoldhatatlanná. Hogy a problémát megoldhassuk, vissza kell helyeznünk e műveletet a maga eredeti környezetébe, a természetes közegéül szolgáló induktív mozgásba, melynek vonalán fejlődését visszafelé követve odáig vihetjük, a honnan spekulatív funkciójának eredete meglát-szik s ahol az egész művelet úgy tűnik fel, mint a legprimi-

tívebb életmozdulatok végső tökéletesítése a legkifejezettebb formában, mint a valóság feldolgozása folyamán az anyag automatizmusából levezetődő operáció.

Ennek a folyamatnak lényege a tapasztalás időtlenítése s ennek az időtlenítésnek műszeréül alakul az indukció. A klasszikus empirizmus azért nem tudja megoldani az indukció problémáját, mert a tapasztaláshoz akkor nyúl, mikor ez az időtlenítő folyamat, az indukció lényeges funkciója, már végbement. Az így elkészített valóságon már csak verbális indukció, pusztá felsorolás működhetik, s ennek eredete ismeretlen marad mindenkorra, mert ez a filozófia kiinduló principiumánál fogva nem képes az indukció korábbi és életképes formáit a múltban utolérni. Ezért kényszerül ez az empirizmus, és utána egy egész tudomány-filozófia, az indukció változó sikereit egyszerűen a dolgok különböző mértékű komplikáltságának tulajdonítani, mely többé-kevésbé nehezíti a felsoroláshoz szükséges kiválogatást; nem láthat különböző természetű jelenségosztályokat, mert valamennyit előre egyformává tette és nem okozhatja az indukciót a sikerek különbözőségeért, mert előre megfosztotta azt a dolgok minőségébe való bármilyen beavatkozástól.

A probléma genetikus nézőmódja visszaadja az indukciónak a maga konkrét funkcióját. Megmutatja, hogy ez a művelet a legegyszerűbb cselekvések óta folytonosan azon dolgozik, hogy az élt körülvevő tényleges interakciókból oly használható tapasztalati anyagot szervezzen, melyben a hasonló eseteket elválasztó időközök nyomtalanul vonulnak el az elemek összefüggései fölött. Ez a szervezőmunka nem a készből való tehetetlen válogatás; ez az adottnak aktiv átalakítása s annál nagyobb benne a módosítás, minél inkább olyan valóságterületről van szó, melybe az idő hatékonyan beírja magát. Így az indukció nagyobb munkát végez az élet és eszmélet tényein, mint az élettelen anyag jelenségein, melyek úgyszólván engedelmesen csúsznak keze alá. Éppen ezért hajlandó az indukció empirista vizsgálója a művelet szerepét a többi valóságtartományokban is arra a mini-

mumra szorítani, amit az élettelen anyaggal szemben játszik s ezért befolyásolja az indukció passzív felfogása e művelet összes elméletcsinálóit.

Mindazonáltal ez az időtlenítési folyamat átlátszik az indukció minden közkeletű definícióján. Akarjuk úgy definiálni, mint a klasszikus empirizmus tette? Az indukciót akkor általánosítani kell vennünk. A konkrét egyesről, amely adva van, azonos esetek korlátlan lehetőségére térni át, ez nekik az indukció. De egy figyelmesebb empirizmus meglátja, hogy konkrét *egyes*, amit azonos társaihoz hozzászámlálnunk lehetne, soha sincsen adva ; ezt az egyest előbb a tényleges adottságokból ki kell készítenünk s a felszámlálás céljaira megmunkálnunk. Az azonosnak mondandó új eseményt, melyet az idővonal mentén fel akarunk szedni, előbb a régivel azonosná kell egyszerűsíteni, vagyis kivonnunk belőle azt, amit a régi és új megjelenése közt lefolyt időtartam rajta érlelt, változtatott. Ennek az időkivonásnak árán lesz a konkrét adat 1. a többi közül kiszakítható «egyes» és 2. ezzel válik társaihoz hasonlóvá, vagyis nyeri azt az első általánosságot, melyre a további általánosításnál szüksége van. Tehát minden általánosítás lényeges és nélkülözhetetlen lépése az időtlenítés, az így értelmezett indukció működése tehát elsősorban az, hogy a tartamot hatástalanná téve, átlépi az időt.

Akarjuk egy stereotip racionalizmussal élve az indukciót úgy határozni meg, mint az esetlegesnek szükségszerűvé emelését? Más úton, de ugyanezt a végeredményt érjük el, ugyanerre a definícióra jutunk. Az esetleges az, aminek bekövetkezése időponthoz van kötve, ami lehet most anélkül, hogy máskor is kellene lennie, s ami most éppen az egyetlen időpontban elszigetelve álló, az időtartam konkrét pillanatába zárt teljes vagy részleges élménydarab. Ezzel szemben a szükségszerű az, ami nincs a pillanathoz kötve, ami elérkezik időtől függetlenül, ha materiális föltételei megformálódtak, ami ép oly ellenállhatatlanul válik élménnyé most, mint bármikor és szükségszerűsége az idő uralmától való megszabadulásában áll. A szükségszerű tehát a pillanatától el-

szakadt s a konkrét tartalomból egy közömbös «idő»-közegbe áthelyezett esemény. Viszont a pillanattól való elszakadás elég a szükségszerűséghez. Azzal, hogy egy eseményt kiemeltek az idejéből, kiemeltem konkrét és változó környezetéből, melyhez viszonyítva megjelenése «eset»-leges. Ez a kiemelés azonban azt jelenti, hogy az «eset»-től függetlenül összetartozó élmény-rendszert választottam ki, melynek elemei egymáshoz képest többé nem esetlegesek, hanem egyes megtörténésektől, azaz pillanatnyi egyéb konstellációktól függetlenek, szükségszerűek. Az időtlenítés tehát a szükségszerűsítést is fedi s az indukciónak e második meghatározása is oda vezet, ahová az első: indukálni annyi, mint a tartamot kiküszöbölve áthágni az időt.

Fogadjuk el végül az indukciónak megszokott tudományelméleti meghatározását, mely szerint ez a művelet tényből alkot törvényt. A tény és törvény gondolata nemcsak abban különbözik, hogy amabban az esetlegesség, ebben a szükségszerűség a jellemző vonás, aminek empirikus nyersanyagát már redukáltuk az időiség és időtlenség különbségére, hanem abban is, hogy a tényben csak másodlagosan s az elmondhatóság kedvéért szereplő interpretatív sematizálások a törvényben uralkodóvá és céllá válnak. A tudományos tény sincs már egészen az időben; mihelyt mondatba foglaljuk, már törvény-allűröket vesz fel. Az időiség fordítva arányos az interpretatív elemzettséggel. A tiszta tartamosság egy-egy perce a maga konkrétságában nem tartalmaz semmiféle elemzést, sőt részletezést sem, kompakt egész, és az interpretáció nem nyúlhat még hozzá. A tény ebből úgy keletkezik, hogy valamely emberi szempontból jelentékeny vonások kiemelődnek, nevet kapnak és összetartozásuk hangsúlyoztatik. A névadás már értelmezést tesz fel s ez azt, hogy «tényünk» használati tárgy szerepére van hivatva, eltehetőnek és elővehetőnek kell lennie, hogy törvénymegállapításra alkalmas legyen. Mihelyt ez a képessége eldült, már törvénné vált, mert a törvény a ténytől csak abban különbözik, hogy az amott kezdődő interpretáció itt befejezést és véglegességet nyer. Ugyanaz a kijelentés tény, ha interpretatív

telítettsége csak a személyes tartamból emeli ki és törvény, ha e telítettség elegendő arra is, hogy a dolgok objektív tartamából is kiemelje. Tehát a tényből a törvényre jutást szintén az idő kiküszöbölésének szándéka mozgatja s az indukció harmadszor is oly műveletnek bizonyul, melynek fővonása, hogy a dolgokat az időből kiszabadítja.

Az az elemzés, amit magunk adtunk a legtágabb értelmű indukcióról, szintén tartalmazza ezt a fogalmazást. Ha az indukció aktusában két műveletet, szétszedést és értelmezést választunk széjjel, akkor az indukció ez értelemben is kiemeli az időből az eseményt, melyen dolgozik. A szétszedés ugyanis az elemek stereotipálását tételezi fel, enélkül az élmény-egység oly szoros egészet alkot, hogy a gondolkodás a maga részletező eszközeivel nem képes azt sehol megtámadni. Míg ez a szoros egység megvan, addig nem lehet elemezni. Ezért nem elemez a csecsemő. Minden a megélt-ség hozzáférhetetlen, felbontatlan egységében van előtte és benne. Elemzéseit általánosításával, az egyes (legelőször az ajak-) benyomásoknak a konkrét környezetből való kiemelésével kezdődnek. A szétszedéshez tehát általánosítás kell, amiről már megmutattuk, hogy időtlenítés. Az értelmezésről szintén beláttuk ugyanezt. Ez a fogalmazás az időtlenítésnek tehát két különböző szempontú megvalósítását adja az indukciónak feladatúl: a szétszedés kiemeli a dolgot a konkrét időből, az értelmezés behelyezi egy absztrakt szimbolikus közegbe, mely az időnek ellentéte s melyet a cselekvés konkrét közegétől, a tartamtól való megkülönböztetésül az előrelátások közegének lehetne nevezni. A közönséges józan ész minden élményét az utóbbiban látja s így természetes, hogy a klasszikus empirizmus, mely az egyszerű commonsense-metafizikának tudatosítása, nem tud semmit arról, az indukcióban lényeges áthelyező műveletről, ami a cselekvés érdekeit szolgáló időtlenítésben áll.

IX.

Ha az indukció műveletét ily szélesen s egyszersmind ily speciálisan kell értelmeznünk, akkor a régi probléma meg-

oldása, mely megalapozásában áll, nem a törvényszerűség posztulátumának bizonyítását fogja követelni. Az egész probléma a logikából a lélektan területére kerül és pedig egy cselekvés-lélektannak válik centrális feladatává, mely az eszmélő lények ösztönszerű és értelmes cselekvéseinek során emelkedik az emberi elme legmagasabb tudományos inducióinak vizsgálatáig. Történet elemzése lesz ez, mely a kivitelben magától szélesül: egyrészt genetikus lélektanná, mert az induciók fokozatos kibontakozása mentén sarjadzanak az összes pszichológiai tünetmények; másrészt a kategóriák fejlődésének felmutató ismerettanná, mert az indukció kialakulása rakja le útjában, mint munka-termékeket, a gondolkodás leendő alapformáit.

Ez a történet egy két-polusú tevékenység elemzése lesz, melyek egymásba fonódva egyetlen fejlődés-folyamatot alkotnak. Egyik abban áll, hogy cselekvések hatolnak be az élő szervezetet körülvevő konkrét terjedtségbe, ott különböző vonalakat húznak, rajzot-rajzra halmozva határtalanul növekedő gazdagságban, melyek ugyanannak a konkrét terjedtségnek megszámlálhatatlan sokféle, különbözőkép használható, de egyformán érvényes értelmezést adnak. A cselekvés útjainak e halmozása — mint az ábrát ábrára firkáló gyermekrajz, mely végre is befeketíti a papírost, — a konkrét és oszthatatlan terjedtséget a tetszőleges oszthatóság szimbolumává, az absztrakt térré formálja át. Ez a tevékenység, mely a terjedtségbe különböző kiterjedéseket és térfogatokat szór, hogy ezzel a végtelen oszthatóság homogén terét alkossa meg belőle, — az induktív mozgás. A másik, melyből az első táplálkozik s mely az elsőnek kiegészítő komponens társa, a multnak mind teljesebb betolása a jelenbe, a tartamosság fokozódó feszültségeit termi és maximális fokán az egész multat eszmélve felölelő «szabad» cselekvéssé válik. Ez a tevékenység, mely a dolgok tartamosságát mind szorosabbra fogva az eszmélet belső időritmusának maximális terheltsége felé tart és a konkrét, megélt emberi időtartamot teremti, — ez az emlékezet. Valahányszor az emlékezettől befolyásolt induktív

mozgás valóságos vagy lehetséges tettben ténylegesül, indukció megy végbe. Ezzel az elméleti nézőmóddal tehát az indukció az induktív mozgás és az emlékezet komplementer áramlatának találkozásakor kipattanó aktus, mely az eszmélet fejlődéstörténeti kibontakozásának útján mértföldkövek módjára jelzi és nyugtázza az intenzívebb eszméletiség felé tett haladást. Tükrözi a problémát, melynek megoldására kellett az élőben eszméletnek alakúlnia, a materiális kölcsönhatások folytonosságának szerencsés, azaz életképes értelmezését. Az élet e problémája azonos az indukció problémájával s nem lehet megoldhatatlan, mert az élet megoldotta. A mi dolgunk megnézni, hogy hogyan.

Az indukció így beállított tanulmányozása tehát az említett kettős tevékenység-sorozat vizsgálatában fog állani. Láttuk, hogy a kettő közül egyik az anyag számára teremti a teret, a másik a szellem számára a szabadságot, ami azt jelenti, hogy a dolgok tisztán materiális állapotát életképes állapotá teszi. Ebből a szempontból elemezve az indukciót, megalkotjuk annak metafizikáját s ez lesz a metafizikának bevezető fejezete, melyből lélektani, logikai és ismeretelméleti vizsgálatok sarjadzanak. Metafizikai szempontból tehát ez az elemzés a tér- és az idő-fogalom genezisévé alakul, és megfelel arra a kérdésre, hogyan és mily mértékben lehet igazunk, mikor e formákat homogén közegeknek tekintjük melyekben hasznos, szigorú, előrelátható rend helyezkedik el. S az így nyert válasz kívül marad a Kant-féle trilemmán, melynek zártsága éppen abból a feltevésből származik, hogy az érzékiség *a priori* formái, a tér és az idő, nem fejlődésnek eredményei, hanem készen adódnak és illeszkednek a tapasztalásra, hogy azt számunkra formázzák. És ha az indukció metafizikai problémája éppen e genezis problémája, akkor nem érintik az e genezis lehetetlenségén alapuló trilemma alternatívái. E trilemma egységének és zártságának fiktív voltát egyébként az a tény illusztrálja legjobban, hogy egyik alternatívájából kiindulva sikerült kilépnünk belőle s elhelyeznünk az indukció problémáját a pszichológia, az ismeretelmélet és a metafizika érintkezési mesgóján. Csakis ezen az

úton oldódhatik meg az indukciónak látszólag megoldhatlan antinómiája, mely az adott eleven folytonosságnak s a kívánt rendszeres sokszorosságnak összeegyeztetésében áll. Csak ennek az akadálynak elhárítása után lehet az indukció érvényességének pozitív bizonyítékait keresnünk a benne foglalt két műveletnek, az interpretálásnak és a szimbolizálásnak vizsgálatával, melyek a most mondottak szerint egymásnak inverz műveletei gyanánt lesznek értelmezendők. E kutatások irányítója az a cél lesz, hogy e műveleteket a cselekvés funkcionális folytonosságából kiemelve, szerepüket abban megvilágítsuk. Ezzel elérjük azt, hogy valóságértékük önként fog kibontakozni előttünk, mihelyt a leírás adatait az értékelés szempontjából világítjuk meg. E valóságértéket ugyanis más nem adhatja meg, mint a cselekvés, a dolgok és a gondolkodás egyetlen közvetítője, minden érvényesség legfőbb kritériuma, a valóságnak igazi sűrűsödési helye, mely körül a többi valóság-elemek mozognak s ahol igazság és valóság egyetlen eseménnyé olvad, mely egyfelől produktív, másfelől automatikus. A cselekvés végzi el a tisztán materiális állapotnak inverzióját s ennek az inverzióknak története az indukció története lesz, az első értelmi műveleté, mellyel az elme létfenntartó munkája először szakad el a valóságnak tényleges használatától, hogy egyszerűen lehetséges használatokat képzelve el, meginduljon a gondolkodás beláthatatlan útján.



A JELENTÉS LOGIKAI ALKATA.

Írta: VARGA BÉLA.

2. A jelentés tartalma.

A jelentés tiszta logikai struktúrájának centrális mozzanatát «eidetikusnak» neveztük, ámde ez az egy alkotórész még nem meríti ki azt, ami a jelentésben föltalálható, csupán összetartja azt a sokféleséget, azokat a vonásokat, amelyek szorosan hozzátartoznak s egyúttal teljesebbé, szilárdabbá és meghatározottabbá teszik. Azon belső relációk összességét, melyek valamely jelentés-egység keretén belül, az eidetikus mozzanat perifériáján vagy jobban mondva benne összetalálkoznak, a jelentés tartalmának fogjuk nevezni. E két mozzanat együttesen adja azt a koncepciót, mely a dolgok azon vonásait, de csakis azokat, amelyek a logikai törvények alapján racionalizálhatók, szilárd, zárt egységben mutatja. A tartalom *kifejti* azt, ami az eidetikus mozzanatban már benne van s így a dolgok fundamentális logikai mozzanatainak összessége, egysége mindannak, ami bennük racionális, vagyis a logikai törvények érvényét az egyes jelentés keretén belül is visszatükröző «értelmes» vonás s ezért méltán nevezhetjük a dolgok logikai vagy értelmi alkatának, racionális vagy intelligibilis struktúrájának, «belső formájának».

Hogy minden félreértést eloszlassunk, ki kell emelnünk, hogy a jelentés ezen tisztán logikai koncepciója milyen tekintetben nyer különös fontosságot?

A jelentés alkata kétségtelenül egyfelől a dolgok természetében rejlik, ámde tévedés volna azt gondolni, hogy a valóság benne van a jelentésben ; ellenkezőleg, a jelentésből a dolgok reális alkatának semmi mozzanata nem dedukálható. A dolgok reális természete és a jelentés logikai struktúrája közötti viszony csak azon *közös törvényszerűségben* kereshető, mely mind a kettőben egyaránt megnyilvánul, s így *funkcionálisnak* nevezhető.

Aki előtt ez a viszony nem világos, az a jelentés logikai alkatának megfogalmazásában sem fog egyebet látni, mint elavult metafizikai koncepciók újabb változatát. A dolgok természete eszerint a jelentésben nincs kimerítve, hanem igenis a lehetőségig racionalizálva. Azért, ha valamely dolog logikai «tartalmáról» van szó, ez alatt értjük mindazon vonások összességét, melyek a jelentés és a dolog között levő összefüggés következtében mindkettőben, mint funkciók, megtalálhatók.

A dolgok tehát logikai szempontból funkciók s épen ez a funkcionális mivoltuk teszi őket a logikai analízis számára megközelíthetőkké. A tartalom minden egyes vonása funkcionális vonatkozás, mely a jelentés logikai struktúrájában válik ismeretessé. Az értelmi alkat vizsgálata megmutatja, hogy miben áll az a logikai tartalom, mely a jelentés útján kifejezhető.

Mindenekelőtt arra kell világot vetnünk, hogy a tárgyi és tartalmi mozzanat *összefüggése* milyen természetű. Az előbbinél már utaltunk arra, hogy tulajdonképpen tartja, hordozza mindazon relációkat, melyek a dolog értelmi alkatát meghatározzák. Az azonosság elvének, mely a tárgyi alkotórész alapja, a reánehazedő tartalom következtében sem szabad megzavartatnia. A dolog magva és annak tartalma tehát olyan kapcsolatot mutatnak, melynek végső alapja a dolgok azonosságában keresendő s így a jelentés két mozzanatának egymáshoz való viszonya olyan ősrreláció, melyben a dolgok mibenléte, összes hozzátartozó tulajdonságaival akként jut kifejezésre, hogy az identitás csorbát ne szenvedjen. A tárgy reá mutat a tartalomra, ez pedig amarra; az utóbbi kifejezi, hogy mi az, *ami* a dologhoz tartozik, az előbbi pedig az, *amíhez* a tartalom hozzátartozik, tehát a kettő együtt kifejezi azt, hogy «a dolog önmagához tartozik». Azért mondhatjuk, hogy e két alkotó mozzanat összefüggésében tulajdonképpen azt a módot találtuk meg, amelynek segítségével — ha egyáltalában — az identitásban rejlő ősi önmagára utalás felmutatható. A jelentés alkata, mely az identitást legtisztábban fejezi ki, a legősibb reláció, amely által valamiről

egyáltalában tudomást lehet szerezni; nevezhetjük inhaerenciás relációnak, a mi által kifejezésre jut az, hogy az értelmi alkat a dolog magvához hozzátartozik épen a dolognak önmagával való azonossága alapján.¹

Az értelmi alkat eszerint nem egyéb, mint az eidetikus mozzanat bővülése, logikai gyarapodása, a dolog alapját képező identitás kifejezője *minden irányban*.

Az az ősrreláció, mely a jelentés logikai struktúrájában benne van, ennél fogva nem kéttagú, mint a relációk általában, mert itt a két tag azonos. Mondhatjuk tehát, hogy az azonosság kifejezése voltaképpen *egytágú reláció*, mely specialiter épen a jelentésben ismerhető fel.²

Ebből következik, hogy tévedés volna a jelentés alkotórészeinek viszonyát az okviszony egyik esetének tekintenünk. Az egyik nem *oka* a másiknak. Az implikáció ezen elemi formája a ráció és konzekvencia viszonya. A jelentés alaprelációja tehát azt fejezi ki, hogy az eidetikus mozzanat elégséges alapja mindannak, ami a tartalomban kifejezésre jut. A *pr. rationis sufficientis* teszi érthetővé, hogy a jelentés csak abban az irányban és oly módon juthat kifejezésre, hogy ez a kifejlés a benne megnyilvánuló logikai értéknek rovására ne essék. Mert a ráció azt jelenti, hogy az indító okok nem kényszerítenek feltétlen metafizikai szükségességgel, hanem «hajlamosítanak»;³ hajlamosítanak pedig a tökéletesség felé, arra, ami legjobb és legtökéletesebb, és ez azt teszi, hogy a jelentés relációs szálai csak annyit és azt mutat-

¹ V. ö. Pauler: A fogalom problémája a tiszta logikában. Budapest, 1915, 24. lap.

² Az «egytágú reláció» elnevezés ellenmondónak látszik, pedig már a relációra vonatkozó ismeretelméleti fejtegetésekben is találkozunk vele. Így Brunswig (*Das Vergleichen und die Relationserkenntnis*) beszél «egytágú» relációs észrevételről (*eingliedrige R.-Wahrnehmung*) i. m. 51. skk. lapok, mely akkor lép fel, ha a relációnak tényleg csak az egyik tagja marad a tudatban. (L. ott bővebben.) Ilyen egytagú relációnak tekinthetjük a jelentés két elemi alkotórészének egymáshoz való viszonyát, melyek elrendezkedése logikai szempontból tekintve nemcsak *szimultán*, de az identitás folytán egyúttal zárt egységet alkot.

³ Leibniz: *De rerum originatione radicali*. Erd. 147. l.

ják, amennyit a logikai törvények elégséges alapján önértékük kifejezéseken mutatni szabadságukban áll. Ez a mély értelme van Leibniz tanításának, midőn a principium rationis sufficientist a dolgokra alkalmazza.

A jelentés két alkotórészének ezen belső logikai összefüggése szükségképen rávezet arra a körülményre, mely ezen ősrreláció szálait összetartja s mely a jelentés fennállásának — úgyszólván — éltető mozzanata. Ezt röviden *dinamikus elvnek* fogjuk nevezni. Minthogy az elnevezés alkalmas lehet a gondolat logikai tisztaságának elhomályosítására, meg kell vizsgálnunk, hogy mit is jelent az tulajdonképpen?

Dinamikus elvnek nevezzük azt a principiumot, mely bármely jelentés összes vonásainak törvényszerű, funkcionális egybetartozásában nyilatkozik meg. A jelentés egységét a benne levő *törvényszerűség* tartja össze, ez az a dinamikus mozzanat, mely az egyes vonásokat nem hagyja szétesni.

A valóság ősrformáiban rejlő «dynamis» megpillantása aristotelesi gondolat. A forma és a voluntas kapcsolatát Avincebrol már említett műve pregnansul juttatja kifejezésre, midőn azt mondja: voluntas movet omnem formam, vago: omnis forma est plana et perfecta voluntate, quia voluntas penetrat omnia sine motu et agit omnia sine tempore propter suam magnam fortitudinem et unitatem.¹ A gondolat tovább él Leibniznél, Schopenhauernél. Spinosza «conatus»-nak nevezi azt a tevékenységet, melynél fogva «unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur»; a conatus pedig nem egyéb, mint magának a dolognak «aktuális essenciája».²

A jelentés tiszta logikai alkatában megnyilatkozó dinamikus elv mindezen koncepcióktól abban különbözik, hogy míg ezek magát a dynamist mindnyájan a valóságra vonatkoztatják s így az bizonyos reális erőt, valamely tevékenységet jelent, mely a valóság egyes tárgyaiban tényleg végbe megy, addig a jelentés logikai egységét összetartó dinamikus

¹ Fons vitae V. 328. lap.

² Ethica III. 6., 7. és 9. propozíció.

összefüggés a logikai törvényszerűségnek a jelentés forum internumban való feltétlen érvényességét jelenti. Ez utóbbi — ha szabad így neveznünk — *logikai erő*. Hogy pl. az identitás ereje miben nyilvánul meg, azt épen az eidetikus mozzanat analizisénél láttuk. Az inhaerentiás reláció pedig, mely a tartalom és az előbbi között áll fenn, egy faja annak az erőnek, mely bármely reláció tagjait összetartja — még pedig az a speciális faja, mely épen a jelentés logikai egységén látható.

A jelentésben levő dinamikus elemnek még más jelentősége is van. Minthogy a jelentés gazdagsága a benne levő relációk sokaságától függ, természetes, hogy a dinamikus erő annál fokozottabb kell hogy legyen, minél több azon logikai vonások összessége, amelyeket egységben kell tartania. A jelentés ereje ezen vonások fölfedezésével logikailag gyarapodik s *προς ἡμᾶς* — a fokozatos determinációban nyer kifejezést, mely a jelentés tisztaságának, vagyis logikai elhatároltságának feltétele.

Az értelmi alkatban eszerint kiemelkednek mindazon vonások, amelyek a dolog logikai struktúráját teljessé teszik. Mindezek a jelentés középponti mozzanatának determinánsai s számunkra az ítéletben válnak ismeretessé. A jelentés tehát egyúttal az ítélet helyességének is preszuppozíciója, amennyiben valamely dologról egyéb nem állítható, mint ami a dolog értelmi alkatában már megvolt. Ezért az ítélet is — mint ezt újabban többen kiemelték — az egységes jelentésre utal, melyre az alany és állítmány kapcsolata reá mutat.

Az a körülmény azonban, hogy a jelentés tartalma az ítéletben válik ismeretessé, nem szabad, hogy megzavarja a jelentés logikai struktúrájának helyes megértését. Ez a pont ugyanis könnyen félrevezethet, ha valaki a jelentés tartalmát «állítmányoknak», «kategóriáknak» tartaná s így a jelentés tiszta logikai alkatát a megismerés szubjektív természetével akarná összefüggésbe hozni. Az a körülmény, hogy az ítélet is az egységes jelentésre utal, épen arra mutat, hogy az ítélet maga is a jelentéstől függ. A jelentés útján való megismerés tehát előfeltétele az ítéletnek.

Ez a felfogás csak azon az alapon lehetséges, hogy a dolgok természetét *nemcsak a kategóriák szerint* vagyunk képesek felfogni. A jelentés ugyanis nem *prædicatum*. A kategóriák szerint való megismerés mögött kell lennie egy közvetlenebb megismerési módnak, mely az előbbinek is alapjául szolgál. Ez a közvetlenebb megismerés az, ami a dolgok lényegének megértését a jelentés útján garantálja.

A dolgokról alkotott fogalmainknak — úgy szólván — háttere a jelentés s így a fogalom csak külső kifejezője azon belső logikai tartalomnak, mely a jelentés útján került bele. Csak a jelentés útján vagyunk képesek a dolgok lényegét platonizálni. Mert a dolgok lényegébe, az «örök levés»-be nem helyezhetjük magunkat, mint Bergson kívánja. Erre nem képesít az intuíció sem. Viszont abban igaza van ugyancsak neki, hogy az értelem sémáinak hálójával sohasem ragadjuk meg a dolgok értelmét, mert valami mindig kisiklik ezen háló szálai közül. Épen ezen a ponton válik fontossá a jelentés momentumának kellő átértése, mely eszerint nem adja a dolgok metafizikai struktúráját, hanem a logikumot, a lényegét, mely a metafizikai alkatot egységben tartja, összefogja s a maga sajátos mivoltában megőrzi. Főlösképpen tehát a dolgokba «belehatolni», még ha ez lehetséges volna is, mert a dolgok természete úgy is csak akkor válik érthetővé, amennyiben — a jelentés útján — logikailag racionalizálható.

A jelentés tehát valami újfajta tárgy, de nem a szó reálisztikus értelmében, hanem *logikai tárgy*. A logikai tárgy azonban nem létezik oly értelemben, mint más tárgyak, mert hiszen nem egyéb, mint a logikai elvek bizonyos — a reális tárgy befolyása következtében keletkezett — korolláriumainak hordozója, tehát nem múlik el tárgyával együtt, hanem megmarad azután is.

Azt lehetne mondani, hogy a jelentés úgy tekinthető, mint egy őskategória, mely a logikai törvényeknek megfelelően fejezi ki a dolgok lényegét. Ha azt mondjuk, hogy minden dolognak van jelentése, ezzel azt fejezzük ki, hogy minden dologon kimutatható a logikai elvek érvényessége. Ez

utóbbiak — logikai szempontból — a tudás legvégső mozzanatai, ámde a megismerés szempontjából a jelentés azon alapvető kategória, mely — úgyszólván — áthidalja a dolgok lényege és a logikai elvek között levő űrt. Azért igen szellemes, habár Platonból nem igazolható, Apeltnek az a megjegyzése, hogy az ideák tulajdonképen azon őszállítmányok, melyek az érzéki világról elsősorban állíthatók.¹

Mindezek alapján végül megállapítható, hogy a jelentés, mint érvényességi viszonylat, nincs és nem is lehet időben. Örök tartamu, nincs kezdete és vége, nincs benne szukcesszió, hanem «tota simul existens». De nincsen *térben* sem. A jelentések és alkotórészeik között van bizonyos logikai rend, mely azonban teljében más, mint a térbeliség. De nemcsak a tér- és időbeliség hiánya az, ami a jelentést a lét kategóriáitól függetlenné teszi. Már Leibniz megállapította (Nouveaux Essais 38.), hogy a szubstanciák különbségére nézve nem elegendő a tér- és időbeli megkülönböztetés, mert ez bizonyos belső elv alapján kell történnék. Ugyanez alkalmazható a jelentésre is, mert a tér- és időnélküliségen kívül épen az a sajátos belső logikai törvényszerűség az, ami a jelentést maguktól a dolgoktól és azok kategoriális tulajdonságaitól megkülönbözteti.

II. A jelentések közötti összefüggés.

Eddigi fejtegetéseink az *egyes* jelentés logikai struktúrájának megvilágítására irányultak. Ezen logikai struktúrában két elemet különböztettünk meg: a jelentés tárgyát, melyet eidetikus mozzanatnak és a jelentés tartalmát, melyet a belső formának, értelmi alkatnak neveztünk. Ámde a jelentés nem áll egymagában, hanem összefügg más jelentésekkel, világhálózatot alkot. Azon szálak, melyek az egyes jelentéseket másokkal összefűzik, lehetővé teszik annak felismerését, hogy a jelentés *milyen helyet* foglal el a jelentések rendszerében. A kapcsolatok tehát, melyek az egyes jelentést mások-

¹ V. ö. Apelt : Metaphysik, 1857, 125. l.

kal összefűzik, egy újabb mozzanattal bővítik a jelentést, amennyiben megmutatják, hogy miként helyezkedik el ezen világhálózatban. De a jelentések összefüggése nemcsak ebből a szempontból fontos, hanem azért is, mert maguk a relációk, melyek a jelentések között elhúzódnak, újabb jelentések kialakulását teszik lehetővé, újabb jelentéseket hoznak felszínre. A relációk tehát ép oly *lényeges logikai* mozzanatok, mint maguk a jelentések, amelyeket egymással összekötnek. *Lényegesek*, amennyiben az egyes jelentés értelmét az egészben elfoglalt helyzetének kiemelésével teljesebbé teszik és lényegesek azért, mert maguk is újabb jelentések kialakulásának alkothatják logikai alapját. A relációk tehát époly lényeges logikai mozzanatok, mint maguk a relátumok, mert az a speciális, objektív logikai tartalom, melynek kifejezői, maga is érvényes és pedig olyan speciális tartalommal bíró jelentés, mely a jelentések összefüggését, vagyis logikai rendjét felismerhetővé teszi.¹ Ez a fontos körülmény teszi szükségessé a jelentések közötti relációk természetének közelebbi megvilágítását.

Mint hogy két jelentés, amely egymástól megkülönböztethető ne volna, nincsen — lévén ez a jelentés individualitásának logikai feltétele —, azért föl kell tennünk, hogy minden jelentésben van valami állandó mozzanat, amely nem változik. Ez a *logikai állandó* a relációk hálózatában is változatlanul kell, hogy megmaradjon. Ezt a konstans elemet az eidetikus mozzanatban kívántuk megjelölni. A reláció, mely az egyes jelentést egy másikkal összefűzi, mint jellegzetes mozzanat (Charaktermerkmal) beleolvad a jelentés eidetikus alkotórészébe, anélkül azonban, hogy ennek azonosságát megzavarná. A jelentések ezen konstans elemei között tehát nem lehet azonosság, de nem lehet egyenlőség viszonya sem, amennyiben az egyik a másikkal soha fel nem cserélhető. A relációk voltaképpen még inkább kiemelik, még foko-

¹ V. ö. Brunswig: Das Vergleichen u. die Relationskenntniss. 186. l. Relationen haben eben das Dasein (?) des relativen, es ist ihr Wesengesetz, zwei Fundamente vorauszusetzen, zwischen «zwei» Dingen zu bestehen.

zottabb mértékben mutatják azt a speciális sajátsgot, mely az egyik jelentést a másiktól megkülönbözteti. Itt tehát az a negatívum jut teljes erejével kifejezésre, amely az azonosság elvéből közvetlenül folyik, hogy t. i. az egyes jelentésben mi az, ami nem azonos a másik jelentéssel. Az eidetikus mozzanatok között fönnálló relációk tulajdonképpen korlátozzák az egyes jelentéseket, amennyiben elkülönböztik, távoltartják másoktól s így élesebbé teszik a határt az egyes jelentések között. Maga a jelentés azonban ezáltal semmit sem veszít logikai precizitásából, sőt annál biztosabban, szilárdabban helyezkedik el a többi között, melyek mindenike valami olyan, ami vele nem azonos.

Azoknak a relációknak természete eszerint, amelyek az eidetikus mozzanatok közt elhúzódnak; asszimmetrikusak, amennyiben a reláció alapjául szolgáló két tag egymással föl nem cserélhető. Minthogy továbbá ezen relációk továbbterjednek s nemcsak két jelentés között, hanem a jelentések összességére nézve fennállanak, azért tranzitívek is. A jelentések eidetikus mozzanatát összekötő relációk tehát asszimmetrikus tranzitív természetűek, vagyis $a R b$, $b R c$, $c R d$ stb. A relációk ezen fajtái a jelentések rendszerének úgyszólván fenntartó mozzanatai. Mert míg egyrészt külön tartják egymástól az egyes jelentések konstans elemét, másrészt összekötik azokat s így bizonyos logikai rendet teremtenek közöttük.

Külön kell említenünk azokat a relációkat, amelyek a jelentések tartalmi része között állanak fenn. A tárgy és tartalom belső logikai egységének azonosságát nem bontjuk meg azzal, ha azt állítjuk, hogy minden jelentés értelmi alkatában vannak olyan alkotórészek, melyek más jelentésnél is előfordulhatnak, mint tartalmi vonások. A jelentés tehát megmarad a maga zárt egységében, egyes vonásai azonban megismétlődnek egy másiknak tartalmában. Már most ha közelebbről vizsgáljuk a különböző jelentések tartalmi vonásait összekötő relációkat, a következő megállapításokra juthatunk el.

Az « α » közös vonás, mely A és B jelentésben egyaránt

előfordul, jelenthet a két jelentés között bizonyos tartalmi összefüggést, s mint ilyen lehet két jelentés kölcsönhatásának pozitív alapja. Itt a reláció két tagja tulajdonképpen fölcserélhető, mert hiszen $(A)a R (B)a$ nem egyéb, mint egyenlőség. Minthogy azonban az a vonás C jelentésben is előfordulhat, azért $Aa R Ba R Ca$, ami azt teszi, hogy itt szimmetrikus tranzitív relációkkal van dolgunk.

Ha azonban az a vonást nem mint két jelentés közös tartalmi vonását tekintjük, hanem *önmagában*, akkor az a maga is önálló külön jelentés. Ez logikailag nem lehetetlen. Az identitást ugyanis tekinthetjük úgy, mint a reláció határfogalmát. Lehet azt is mondani, hogy az identitás az egyenlőség, az «abszolút» egyenlőség határfogalma; minthogy pedig az $Aa R Ba$ relációban csakis erről lehet szó, azért nem ellentmondás azt állítani, hogy $Aa \equiv Ba$. Az a részleges koincidencia tehát, mely két jelentés között fennállhat, egy újabb jelentés alapja lehet, a szóbanforgó közös tartalmi vonásoknak *megkülönböztethetlenségéből* folyó azonossága következtében.

Végül maga a reláció, mint «összefüggés általában» is tekinthető úgy, mint sajátos, külön jelentés. Ez esetben nem azt nézzük, hogy milyen lehet két dolog közötti összefüggés, hanem ettől elvonatkoztatva, magának a relációnak általános, principiális jelentőségét akarjuk kiemelni.

Maga az «összefüggés», «hasonlóság», «különbség» szintén külön jelentések, melyek lehetnek más jelentések logikai struktúrájának immanens mozzanatai, de magukban véve is megállhatnak. Igaz, hogy az «összefüggés», «hasonlóság» stb. csak bizonyos dolgok *között* lehetnek s épen ezért nevezi Meinong a relációt magasabbrendű tárgynak, superiusnak a reláció alapjául szolgáló tagokkal, a relátumokkal, mint inferiusokkal szemben. Ettől elvonatkoztatva azonban, maga az a körülmény, hogy a jelentések egymással összefüggenek, egy olyan sajátos momentum a jelentések logikai struktúrájában, mely lehetővé teszi, hogy az egyes jelentést ne elszigetelten, hanem, mint a jelentések rendszerének szerves tagját, *intuitive felismerhessük*. Az összefüggés elve alapján

állítható, hogy minden jelentés gyökérszálai — épen a relációk folytán — a végtelenbe nyúlnak el, s minél több ilyen gyökérszál jut felszínre, s minél evidensebbek azok, annál inkább biztosítva van a jelentés megmaradása s minél ismeretesebb az összefüggések világhálózata, annál pregnánsabbul domborodik ki minden jelentés sajátossága. Mert hiszen a jelentések ezen világhálózat főntartói; mindenik egy prizma, mely visszaveri mindazon sugarak fényét, melyek a kozmikus összefüggés folytán beletorkollanak.

III. A jelentés osztályszerűsége.

A relációkon kívül, melyek az egyes jelentések között elhúzódnak, van egy — a rendszertani elhelyezkedés szempontjából még jóval fontosabb tulajdonsága a jelentésnek: az osztályszerűség. Az egyes jelentések lényeges vonásai ismét lehetnek elemei egy magasabbrendű, egy *általánosabb* logikai egységnek. A jelentések logikumában rejlő ezt a szabályszerűséget kívánjuk osztályszerűségnek nevezni, amelynek alapján a jelentések között bizonyos állandó sorrend alakul ki, amely legmagasabb, — már úgyszólván a logikai elvek általános érvényességébe beleolvadó s így tovább nem analízálható fogalmazványok birtokába juttat. Míg a relációk a jelentések viszonyát tisztán az összefüggés szempontja alá helyezik, addig az osztályszerűség az egyes jelentéseknek a logikai elvektől való függését s ezen függés fokozatos sorozatát igyekszik megállapítani, mert a jelentések osztályai a logikai elvek felé törekszenek s ott érnek véget, ahol elérik általánosságuk maximumát, vagyis azt a pontot, amelyen túl önálló jelentés-mivoltuk veszélyeztetése nélkül tovább nem analízálhatók.

Az osztályszerűség tehát a jelentés teljességéhez valami olyan újabb mozzanattal járul, mely annak alkatából és más jelentésekkel való viszonyaiból megmagyarázható nem volt. Megmutatja ugyanis azt a rendszerbeli távolságot, mely fennáll valamely jelentés és a logikai elvek között; az általánosság foka szerint bizonyos, a logikai elvek felé

mutató, illetőleg azoktól függő sorozat alakul ki, melynek több szempontból igen nagy jelentősége van. Egy ilyen sorozat minden egyes tagja az alája vagy fölébe jutó jelentésekkel szemben megőrzi a maga különállását annál is inkább, mert az osztály és általánosság folytán is valami újabb individuális vonással lesz teljesebbé s azért valamely jelentés egy osztály keretein belül is megtartja önállóságát; helyettesíthető ugyan az alája szubszumálható jelentések valamelyikével, de nem azonosítható.¹

A jelentés osztályszerűsége nem egyéb, mint általánosságának a logikai elvek felé haladó fokozódása. Ebből elsősorban az következik, hogy minden jelentés általános, mert mindenben megtalálható a logikai elvek általánosságának valamely momentuma. Ezen általánosság következtében uralkodik a jelentés a dolgokon. Ezt fejezik ki tulajdonképpen Platon ideái is. Minden osztálynak van ideája; a «sár»-nak is van ideája, mondja Platon a Parmenidesben (130. B) s így ez a fogalom a modern logika osztályfogalmának első hírnöke gyanánt tekinthető. Teljesen mellékes már most, hogy az idea *ἐν τῇ παρὰ τὰ πολλὰ* vagy, mint Aristoteles megkorrigálta *ἐν κατὰ πολλῶν*. Ezt a kérdést csak a realiztikus gondolkodás teheti föl. Mihelyt azonban belátjuk, hogy az idea nem valóság — mint Platon gondolta —, hanem bizonyos érvényes momentumokat hordozó logikai funkció, akkor eo ipso következik, hogy az ideában rejlő általánosság, mely épen az osztályszerűségből következik, sem a dolog előtt (ante rem), sem a dologban (in re) nem kereshető, mint valóság.

Mínthogy a jelentés tisztán logikai kategória, osztályszerűsége s így általánossága nem a dolgokban keresendő s nem tévesztendő össze a dolgok reális osztályozhatóságával, hanem saját különleges logikai természetéből vezetendő le. A jelentés individualitása logikai természetű lévén, általánosságára nézve ép oly mellékes, hogy csak egyetlen egy

¹. V. ö. Rouge : Encyclopädie I. 224. l. Enriques : Die Probleme der Logik.

tárgyra vonatkozik, vagy pedig azok megszámlálhatatlan sokaságára, mint az, hogy a valóság valamely tárgyára vagy egy geometriai konstrukcióra vonatkozik-e. A logikai szférában «Goethe» ép oly jelentés, mint pl. «háromszög». Egyik ép oly általános, mint a másik. Az a körülmény, hogy a valóság tárgyai individuálisak realiter, a geometriai konstrukciók pedig nem azok, az logikai szempontból — tehát a jelentésre nézve — közömbös. Erről azonban már volt szó. A jelentés individualitásában bennünket most az érdekel, hogy ez egyúttal általános azon logikai kvalitásánál fogva, mely a logikai elvek felé mutat. Minden jelentés tehát osztályfogalom és általános, hogy azonban ilyen, annak alapja nem abban a relációban van, mely belőle «lefelé», a dologra utal, hanem abban a törvényszerűségben, mely őt «fölfelé» a legáltalánosabbnak, a logikai elveknek, a tiszta logikumnak hordozójává teszi. A logikai elvek általánossága kiterjed a legspeciálisabb jelentésig,¹ ezen általánosság *teremtő ereje* nyilvánul meg mindenikben. Csak az általánosságból fakadó ezen fokozatos kialakulás elve szolgálhat alapul minden olyan rendszernek, mely a dolgok valamely osztályában nem mesterséges, hanem azok logikus elhelyezkedésének megfelelő rendet akar teremteni.

A jelentésnek az általánosra való redukálhatósága, illetőleg az általánosból való fokozatos kialakulása, belső logikai struktúráját oly újabb momentumokkal gazdagítja és olyan újabb problémák elé állít, amelyek szükségessé teszik ezek további vizsgálatát.

Az egyes jelentésnek az általánossal való összefüggése teszi lehetségessé, hogy minden egyest, mint az egyetemesnek egy részét, foghassunk föl. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy az egyes jelentés a logikai elvekből maradék nélkül levezethető. Ez egész elméletünknek panlogisztikus színezetet kölcsönözne. A jelentés centrális mozzanata bizonyos *öntörvény*, melyet eidetikus alkotórészában véltünk meg-

¹ Találón mondja Hebbel: Je individueller ein Gedicht ist, um so sicherer hat es neben der besondern auch noch eine allgemeine Bedeutung.

találni. Ez az öntörvény, mely ép «törvény» mivoltánál fogva logikai természetű, ez nő bele sorozatos fejlődés útján a logikai elvek általánosságába. Erre pedig képes azért, mert már az öntörvény maga is általános, melyből a részek fejlődhetnek ki. Mondhatjuk tehát, hogy a jelentéseknek az általánosság fokai szerint való osztályszerű elhelyezkedése a dolgok lényegén, illetve ennek a jelentés öntörvényében kifejezésre jutó logikai momentumán alapul.

Bizonyos jelentések osztálya tehát az a sorozat, mely azon osztály legspeciálisabb jelentésétől az általánosság fokozódásával a logikai elvek felé halad. Valamely osztály teljes akkor, ha az említett két végpont között kialakulhat összes jelentések logikai értelme világosan megállapítható. Itt azonban felmerül az a kérdés, hogy vajjon egy jelentés az általánosság tekintetében közvetlenül fölötte álló jelentéssel milyen viszonyban van? Minthogy ugyanis minden jelentés individuális jellegű, kérdés, hogy ez a szubszumálhatóság milyen határok közt mozoghat? Vajjon helyeselhető-e Husserl azon tétele, hogy «minden, ami egy individuum lényegéhez hozzátartozik, egy más individuumnak is lehet integráns alkotórésze».¹ Hogy egyik jelentés *minden*, még legindividuálisabb vonása is egy másik, mondjuk, az általánosság tekintetében fölötte álló jelentésnek alkotórésze lehessen, el nem gondolható. Ekkor összeolvadnának a jelentések s individualitásuk illuzóriussá válna. De meg osztályról sem lehetne beszélni, ha az osztály tagjai közt fennálló határok teljesen elmosódnának. Egy jelentés tárgyi mozzanata nem lehet egy más jelentés ugyanezen mozzanatával azonos, aminthogy a «háromszög» és «idom» nem egy és ugyanaz. Az általánosabb jelentés tehát nem abszorbeálja a speciálisabbat, hanem az osztályszerűség következtében benne levő *újabb* logikai kvalitás alapján helyét, általánosságának a logikai törvényekhez viszonyított fokához mérten kijelöli. Az osztályszerűség eszerint nem veszélyezteti a jelentés individualitását, sőt ezt kiegészíti azon sajátos

¹ Husserl: *Ideen* etc. 9. lap.

újabb mozzanattal, mely szerint azon sorban, mely a logikai elvek felé «törekszik», a maga sajátos helyét elfoglalhatja.

Az általánossági fok és az osztályszerűség ezen magyarázata következtében némi revízióra szorul az, amit a formai logika a fogalom tartalmának és körének egymáshoz való viszonyáról tanít. Ezen fölfogás szerint minél gazdagabb a fogalom tartalma, vagyis minél számosabb azon jegyek összege, melyek valamely fogalomban találhatóak, annál kisebb a fogalom köre, vagyis terjedelme. Ez a megállapítás, habár a formai logika szempontjából helyes is, eltekintve attól, hogy a fogalom szerkezetének teljesen külső, pusztán formális természetén alapszik, a tiszta logika szempontjából kifogásolható azért is, mert kétségtelen, hogy a fogalmat a gondolkodási processzus bizonyos logikai eljárásától teszi függővé, ennek eredményeként fogja föl. Ez az anthropologizmus megzavarta a formai logika tiszta látását, mert ha nem ezen külső viszonyokat, hanem a jelentés belső logikai alkatát tekintjük, akkor az előbbitől eltérő eredményre jutunk. Nagyon helyesen jegyezte meg már Trendelenburg, hogy a formai logika a kör és tartalom viszonyának ismeretes megállapításánál nem a fogalom belső jelentőségéből (von der inneren Bedeutsamkeit des Begriffes), hanem annak növekvő határozatlanságából (von der wachsenden Unbestimmtheit) indult ki, ami — mint hozzáteszi — «fusst mehr auf den Mangel, als auf den Vorzug des Allgemeinen».¹ S ez kétségtelenül így is van. Mert ha a jelentés belső logikai alkatát vesszük tekintetbe, akkor a tartalom gazdagodása, mint az előbbiekből láthattuk, nem jelenthet egyebet, mint a jelentés teljességét, totalitását, tökéletes kifejlődését és felszínre hozatalát mindannak, ami belőle logikailag kihámozható. A tartalom bővülése tehát ezt jelenti az egyes jelentés keretein belül. Ha pedig a jelentések sorozatát tekintjük, akkor világos, hogy ez a tartalom a logikai elvek felé csak tisztulhat, csak tökéletesbedhetik, amennyiben az ezekhez való közeledés a jelentést kompaktabbá, átlát-

¹ Trendelenburg : Logische Untersuchungen II. 1862. 227. l.

szóbbá teszi, mert ez a közelség csökkenti a jelentéshez a felfogás korlátoltsága és a tárgy természete miatt hozzátapadható elemeket.

Ami pedig a kört illeti, vagyis azon tárgyak számát, amelyre a jelentés vonatkozik, ez, az általánosság fokozódása következtében, folyton növekszik s a logikai elvekben éri el tetőpontját, mert hiszen ezek, érvényességük korlátlan voltánál fogva, logikai szempontból a dolgok végtelen sokaságát ölelik fel, illetőleg valamennyire nevezve érvényesek.

Végül ki kell emelnünk, hogy az osztályszerűség következtében a jelentések rendszerébe a *fejlődés gondolata* kerül bele. Az általánosság fokozódása más szóval a jelentés fejlődésének törvényszerűsége. Ebből következik, hogy a jelentés nem valami merev sémának gondolandó, hanem olyannak, mely a maga teljességét kifejezni s ezt megőrizni van hivatva azon logikai erő következtében, mely a logikai elvek egyetemes érvényűségéből feléje árad. Találón mondja Platon, hogy aki a fogalmak mozgását (*κίνησις*) tagadja, az megszünteti a belátás és tudás lehetőségét.¹ Ez a *κίνησις* a relációk folytán egyik jelentésből a másikba, az osztályszerűség folytán pedig fokozatosan a logikai elvek felé törekszik. A fejlődés azonban itt nem olyan értelemben veendő, mint a való tárgyaknál. Ez a *logikai* fejlődés egy szempont, a jelentések természetének a fejlődés gondolata alá helyezett aspektusa. Mert tulajdonképen minden jelentés kész, ha azonban a dolgot úgy fogjuk fel, hogy az állandó kölcsönhatás és az egyetemes felé törekvés az, ami a jelentés centrumát élteti, akkor a jelentések végtelen sorozata egy fejlődési sor, a dolgok elemeinek egy szüntelen és örökkévaló racionalizálása az általánosság felé törekvés útján.

A jelentés ezen fejlődése folytonos és ugrásnélküli. Nemcsak a szubstanciák között, hanem a jelentések rendszerében is megvan a kontinuitás, amint Leibniz és utána Kant reámutatott.² Kant ezt úgy indokolja, hogy a jelenségek meg-

¹ Sophistés 249. B. C.

² L. Cassierer érdekes fejtegetéseit: Leibniz' System, 1902. 233. I.

ismerése teljes meghatározásában fogalmaink megszakítás nélkül folytatandó részletezését követeli. Valamennyi fogalom rokonságának törvénye, mely folytonos átmenetet parancsol minden nemtől minden más nemhez a különbözőségek lépcsőzetes növekedése által: a specifikáció, illetőleg a kontinuitás törvénye. Ez utóbbi, mely szerint: datur continuum formarum, azt fejezi ki, hogy a fogalmak fajainak minden különbözősége egymással szomszédos és nem enged meg átmenetet egymáshoz ugrás útján, hanem csak a különbség minden kisebb fokán át.¹ Egy szóval: a legáltalánosabb és a legspeciálisabb jelentés között minden egyes hely *egyszer* be van töltve s ez a folytonosan haladó sor egyfelől a fokozatos differenciálódáshoz, másfelől pedig az általánosság felé vezet.

Hogy mi lehet ezen fejlődés kritériuma, hogy mi a mutatója a fejlődés fokozatos haladásának, az előbbieken alapján könnyen megérthető. A fejlődés kritériuma a logikai elvek abszolút érvényességének minél teljesebb megközelítése, ami más szóval azt teszi, hogy minden jelentés annál tökéletesebb, annál igazabb, minél inkább képes magában evidenssé tenni azon érvényes logikai mozzanatokat, melyek belső logikai struktúrájában, valamint a hozzá fűződő relációkban megnyilvánulhatnak s minél inkább biztosítva van számára az a hely, mely őt abban a sorban, ahova tartozik, megilleti. Röviden szólva: a jelentés *teljessége és rendszerbeli helye*, — mely őt az általánosnak, az egyetemes érvényűnek organikus hordozójává teszi, de egyúttal a benne levő, bizonyos fokig már határolt individuális logikai kvalitásnál fogva attól el is távolítja, — ezek azok a formális kritériumok, melyek alapján a dolgok jelentésének logikai rendfokozata fölpéíthető.

Ez a föladat, mely a logikai értékek a dolgok jelentésrendszerében megnyilvánuló, bizonyos fenomenológiai sorrendben elhelyezkedő, fokozatos kialakulását van hivatva megállapítani, csak a jelentés logikai struktúrájának teljes átértése alapján oldható meg, melyhez, a jelen fejtegetésekben, mi is egy pár töredékes adatot kívántunk szolgáltatni.

¹ L. Tiszta ész kritikája (magyar fordítás) 399., 400. lapok.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Kries, Johannes von: *Logik. Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre.* Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. XVI + 732 l. Ára 20 M.

Még csak nem is minden évtized ajándékozza meg a filozófiai irodalmat ily terjedelmes alapvető és összefoglaló logikai munkával; maga a tény, hogy ilyen mű megjelent, eseményszámba megy. Kries könyve még ezenfelül is mind eredeti nézőpontjánál fogva, mind érdekes és a további munka számára termékeny fejtegetései miatt rendkívüli figyelmet érdemel. A vaskos könyv oly sokféle s oly jelentőséges problémákat tárgyal s gyakran annyira újszerű beállítással, hogy alig akad majd szakember, aki a szerzővel minden egyes pontban egyet tud érteni; de még az is, aki filozófiai álláspontjánál fogva talán az egész mű kiinduló alapját is elvetné, még az sem zárkozhatik el attól, hogy Kries eszméit a maguk oldaláról nézve elismerje s hogy saját gondolatait rajtuk megmérje, velük szemben tisztán állást foglaljon. Aki mától fogva logikai munkát ír, annak a többi alapvető műhöz hasonlóan Kries könyvével is számolnia kell s tisztáznia kell álláspontját Kries egyes eredményeivel szemben. —

A könyv főcíme alapján könnyen azt várhatnók, hogy a hagyományos logikai kézikönyvek egyikével lesz dolgunk, hogy a fogalom, ítélet, meghatározás tanát kapjuk, külön fejezetben foglalkozhatunk az indukciónal, a szillogizmussal. Már a tartalomjegyzék is tanuskodik róla, hogy tévedtünk. S valóban jóval többet kapunk, mint ilyen kézikönyvet. A szerző a mi egész ismeretvilágunk, egész tudásunk logikai alapjainak kifejtésére vállalkozik. Evégből az ítéletre támaszkodik, mint ismeretünk alapformájára, de az irányt itt sem az ítéletek hagyományos formális csoportosítása (qualitás, kvantitás szerint stb.) adja meg, hanem különféle jelentőségük a megismerés számára. Még az ú. n. formális ítélettan sem veszi a formát az iskolai logika értelmében.

Mínthogy a mű tárgya egész megismerésünk rendszere, ennél fogva annyi és oly sokféle ágazó problémáról kerül benne szó, hogy tartalmának bemutatása e beszámolóban még csak rosszul sem volna lehetséges. Az egyetlen, amire vállalkozhatunk s amivel tartozunk is olvasónknak, az, hogy rámutassunk azokra a ki-

indulásul szolgáló főbb szempontokra, amelyek a szerző egész logikai munkáját irányítják és jellemzik.

A legelső kiindulópont Kriesnek az a már régebből ismert megkülönböztetése, mely szerint egész tudásunk két egymással lényegében szembenálló ítéletfajon alapszik: *reális* ítéleteken és *reflexiós* ítéleteken. Az előbbieket a valóságra vonatkozó, a tapasztalás ítéletei, az utóbbiak pedig éppen a tapasztalástól független, a tiszta gondolkodáson alapuló ítéletek, amelyek a létezővel nem bizonyíthatók, de nem is cáfolhatók, mert minden létezésről függetlenül igazak. Körük nem egyezik pontosan a szokott értelemben vett a priori-val, logikai helyzetük inkább az, amit a német terminológia a «daseinsfrei» kifejezéssel szokott megjelölni, ámbar Kries erre a szóra sehohsem hivatkozik. A reflexiós ítéletekhez tartoznak elsősorban a tisztán logikai értékű ítéletek, szintúgy a matematikaiak, de fontos csoportjukat alkotják még azok az ítéletek is, amelyekkel én egy — akár reális ítélettel is megállapított — benyomásomat valamely meglevő fogalom körébe tartozónak ismerem el, e fogalommal való megegyezését állapítom meg; ezeket Kries incidencia-ítéleteknek nevezi.

A reális és reflexiós ítéletek természetesen tökéletesen függetlenek egymástól, de együtt adják csak teoretikus világunk képét. Egymáshoz való viszonyuk Kries egyik főproblémája, gondosan vizsgálja, hogy egyes ismereteinkben mekkora szerepe jut mind-egyik csoportnak. A legtöbb esetben, t. i. mindenütt, ahol az incidencia kérdései nem merülnek fel, problémája megegyezik az a priori szerepének problémájával. E fejtegetésekben Kries erőlyesen szembeszáll mindennemű hamis empirizmussal, de ugyanoly határozottsággal hangsúlyozza a reális ítéletek döntő jelentőségét, még pedig sok oly vonatkozásban is, amelyben más gondolkodók rendszerint kevesebbre becsülik. Főképen a világ törvényszerű rendjét vezeti vissza reális tapasztalati alapjaira. A történet a priorikus törvényei igen általánosak csupán és magukban nem is képesek a világ felépítésére, csak a *valóság törvényeivel* együtt; ez utóbbiak azonban hamisítatlan reálítéletek. Azzá válnak már ontológiai tartalmuknál fogva is: a történet törvényszerű, nomológiai tényezőin kívül ontológiai alapja is meghatározza, ugyanazok a törvények, a létezőnek más kiindulási elosztását feltételezve, más eredményre vezetnének működésükben. Ezenfelül azonban semmiképen sem mondható, hogy a törvények nem lehetnének már *magukban véve* is mások. Hogy éppen ilyenek, azt

tapasztalatból tudjuk s így nemcsak ontológiai adataink, hanem nomológiai ismereteink túlnyomó része is a reális ítéletek csoportjába tartozik.

Még a kauzalitás törvényére nézve is, amely pedig reflexiós törvény, az *érvényességet* reális ítélet mondja ki. Tapasztalat ugyan csak a kauzalitás törvényének föltétele mellett lehetséges, de épen *azt, hogy* tapasztalat lehetséges, azt csak reálítéletből tudhatjuk. A valóság törvényei lényegükben nem mások, mint bármely speciális reálítélet, csak épen általánosabbak, az egynemű dolgok egész csoportjára vonatkoznak. De már maga az a megismerés, hogy ily egynemű dolgok egyáltalában *vannak*, már az is reális ítélet; logikailag semmi sem állna útjában oly világnak, melyben minden dolog valamennyire máskepen viselkednék, úgy hogy a valóság törvényei mindmegannyi individuális törvény volna, mondjuk, hogy függvényei a helynek és időnek is. Ez esetben is sikerülhetne ugyan, hogy a sok egyes törvényt néhány nagyon általánosnak alárendeljük, ez utóbbiak azonban, épen nagy általánosságuknál fogva, nem volnának többé elégségesek a tapasztalat egyértelmű meghatározására.

Már pedig — ez az eddigiekből is kiviláglott — a tapasztalat mindenkor Kries középponti problémája. Egyebekben is, legalább alapirányát tekintve, Kant nyomdokaiban halad, a «mögliche Erfahrung» centrális jelentőségét sem veszi soha szem elől. S ugyanúgy hű marad Kanthoz, amikor ennek a tapasztalatnak teljes tudat-immanenciáját minden szigorúsággal keresztülviszi. Az egész világ tudatunk tényein alapszik, egyébről biztos tudomásunk nem is lehet. De ezek a tudattények azáltal nyernek objektív érvényességet, hogy különleges *interpretációnak* vetjük alá őket. Ez is egyik uralkodó gondolata Kries logikai rendszerének.

Az interpretáció vezérlő elve és célja a szabályszerű rend, egész tudásunk ezáltal nyeri csak a maga értelmét; hiszen ép ez a szabályszerű rend a Kant értelmében vett tapasztalat. Ennek a rendnek szolgálatában állanak már természetüknél fogva a reflexiós rendszerek, majd ezeken felül a reális tényeknek *elméleti* interpretációja. Amely elmélet azonban a tapasztalat interpretációján túlmegy, az transzcendens és mint ilyen téves probléma-felállításból származik.

Az interpretáció hatását Kries igazán a lehető legszűkebben szabja meg; szinte pozitivistikus önmegtartóztatással nem engedi magának, hogy a tények pusztá összefüggésein túlmenjen.

Ez az önmegtartóztatás azonban feszélyezővé, sőt aggályossá válik ott, ahol logikai területre is átcsap, nevezetesen az *igazság* problémájának megbeszélésénél. Itt a tényleges megismerés folyamataihoz való óvatos ragaszkodás a pszichológiai evidencia jelenségeire vezet s ezzel az egész kérdés némi szubjektivistikus árnyékolást nyer, amelyet egyébként Kries világosan lát és elismer. Véleményünk szerint ez a szubjektivistikus elfordulás magából Kries elveiből semmiképen sem következik. A szélső pozitívista természetesen nem tudna tőle szabadulni, de hiszen Kries nem pozitívista: nem a tudattényeket, hanem *objektív interpretációjukat* állítja a logika élére, már pedig ez az objektív interpretáció egy minden szubjektív vonatkozáson felülálló, tiszta igazságfogalmat követel meg. Ezért természetesen ez a proklamált szubjektivitás a tényleges logikai munka folyamán nem is mutatkozik. —

Az eddig megbeszéltek mind a mű első főrészében foglaltatnak: a kritikai ítélettanban; ennek a feladata a mi tudásunk logikai összefüggéseinek rendszeres kifejtése volt. A második rész, a formális ítélettan ismereteink formai struktúrájának kérdéseit tárgyalja, de ugyancsak egészen eredeti szempontból kiindulva, a hagyományos formatantól teljesen eltérő módszerrel. Mert hiszen formának épen azt tekintettük, ami a logikai matériától teljesen független s amit ennél fogva a matériától való szélső absztrahálás alapján kell tanulmányoznunk. Ezzel szemben Kries azt bizonyítja, hogy az ítélet formájának kérdése nem választható el az ítélet fogalmi matériájától, vagyis a fogalmak természetétől s értelmétől. A forma problémája így azután új és tágabb értelmet nyer. Nem a közismert és megszokott néhány ítéletkategória alkotja a fejtegetes tárgyát, hanem a fogalmi kapcsolatok változatos és gazdag alakulatai, amint azok ismereteink sokoldalúságánál és sokféleségénél fogva valóságban adódnak. Az itt a kérdés, hogy a különféle természetű teoretikus ítéleteink milyen érvényességű formákat mutatnak, hogy pl. az oly nagy fontosságú «valóság törvényei» mily elrendezésbe foglalják az alájuk tartozó tárgyakat. A hagyományos logika egyetemes, részleges és egyedi ítéletei inkább a nyelvi kifejezés formájának tesznek eleget és sehogysem merítik ki a logikai viszonylatok valódi sokféleségét. Már ezelőtt is elégszer hangsúlyozták, hogy az iskolai logika nagyon is külsőleges módon értelmezi a forma fogalmát s hogy ennél fogva egyrészt eltérő természetű ítéleteket egy kalap alá

fog, máskor meg ugyanazt a logikai alakulatot történetes megjelenése szerint több csoportban helyez el. Így például minden kategórikus törvény kifejezhető hipotétikus formában is.

Kries a régi formákat nem veti el, elismeri jogosultságukat a maguk helyén, mellettük azonban egész tárházát nyújtja nekünk a fogalmi matériától függő formáknak. Minthogy célja nem a különbségek elsíntása, sőt ellenkezőleg a finom disztinkciók megtétele, ennél fogva a megkülönböztethető formák sokaságát ki sem tudja meríteni. Még egy csupán az elveken alapuló, de mégis rendszeres áttekintés sem sikerül, meg kell elégednie a főbb típusok jellemzésével. Természetes, hogy ehhez igen sok új műszóra van szüksége, ezek pedig mindig megnehezítik a könyv olvasását; Kries azonban igazán nem kerülhette ki őket, hiszen egészen új szempontok érvényesülnek művében s ezeknek a régi műnyelvvvel csak oly körülményesen tehetett volna eleget, hogy ezzel a megértést még jobban akadályozta volna.

Az itt körülírt formai kutatások az ítélet *elméletére* nézve is szolgáltatnak értékes eredményeket, a legfontosabb az alany és állítmány kiemelkedő szerepének tagadása. Az ítélet nem két fogalom kopulával való összekapcsolása, nem is egy alany-fogalomról való további állítás. Alanynak és állítmánynak Kries szerint csak pszichológiai vagy ezenfelül még metodológiai jelentősége van, tisztán logikai szempontból az ítéletnél csak egy tényállás (Verhalten) leírásáról, kifejezéséről van szó. Ugyanúgy a következtetés is eltorzul, ha csak mint az *S* és *P* viszonya akarjuk megérteni. Ezzel Kries, bár önálló csapásokon halad, egy a mai logikában már sok helyütt elfogadott állásponthez csatlakozik.

Mondanunk sem kell, hogy a két rész, a kritikai és a formális ítélettan, nem áll összefüggéstelenül egymás mellett, a második rész folyvást él a már régebben nyert eredményekkel: a szükségszerűség formai tárgyalásánál például kiemeli a valóságra vonatkozó szükségszerű törvények már kifejtett ontológiai, reális tényezőjét, a következtetés tanában rámutat a reális és reflexiós ítéletek különféle fajainak kombinációira. S említsük meg azt is, hogy ezek a nagy területen mozgó fejtegetések nemcsak formai megfigyelésekben gazdagok, hanem gyakran belenyúlnak egyes szaktudományi kérdésekbe is; erre az ítélet fogalmi matériájának folytonos számontartása adja meg a természetes alkalmat. Ily módon érint pl. matematikai problémákat és sokat hal-

lunk a valószínűség elméletéről is, amelyet Kries már régi időtől fogva tett tanulmány tárgyává.

Ezzel a mű ei is végezte kitűzött feladatát, az alcímbe kijelölt két része befejezést nyert. A harmadik rész már csak, mintegy pótlásképen, a nyert eredményeket a tudományok elméletének néhány egymástól különálló kérdésére alkalmazza. A tudományok felosztására, főképen a természettudományokra és a szellem ill. kultúra tudományaira vonatkozó fejtegetések nem sok újat nyújtanak. Érdekesebb a tudományos gyakorlatban célra vezető különféle fogalom meghatározások megbeszélése s azoké a logikai nehézségeké, amelyek viszont a fogalom meghatározottságának gyakran elkerülhetetlen bizonytalanságából erednek. Itt a reális ítéleteknek s az incidencia ítéleteinek (l. föntebb) szabatos különválasztása által nagyban tisztul a logikai helyzet. Kries e helyen alkalmat talál, hogy részletesebben belemerüljön a *jøgtudomány* logikájába, mint amely lépten-nyomon bukkan rá a most felvetett problémára. A következő fejezetet a szerző ismét valószínűségi elméletének szenteli: védi a kritika ellen es bemutatja termékenységet a fizika számára. Befejezésül röviden kitér azokra a feladatokra, amelyeket tudásunk világos, rendezett áttekintése ránk ró; ezzel kapcsolatban rátér az ismereteink összességével összefüggő világfelfogásbeli ítéleteink logikai vizsgálatára is. Sehoh egyebet nem talál reális és reflexiók ítéleteknél, amelyekhez természetesen még értékeléseink is csatlakoznak.

A könyv végén levő hét függelék egyes, nagyobbrészt a természettudományok logikájára vonatkozó részletkérdésekkel foglalkozik, amelyeknek a szövegben nem juthatott ki ily tüzetes megbeszélés.

Hazay Olivér.

Konrad Eilers: *Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage. I. Teil. Allgemeine Religionskunde.* Berlin, Reuther u. Reichard. 1914. X + 191 l. Ára 4 M.

Gyakran megállapított tény, hogy korunk mennyire törekszik világfelfogásra s hogy mennyire érzi szükségét annak, hogy ebbe a világfelfogásba beleillessze vallásos eszméit is. Ezzel szemben igen kicsiny azoknak a könyveknek a száma, amelyek korunk emberét ebben a törekvésében megsegíteni igyekeznek. Ezért azután kötelességünk, hogy e rovatban figyelemmel kísérvük azokat az ily irányú műveket is, amelyeket éppen nem lehet fenntartás nél-

kül dicséernünk. Ezek közé tartozik Eilers könyve is. Az, aki a benne foglalt kérdésekkel már komolyabban foglalkozott, ne is igen vegye kezébe, csak a kezdőnek ajánlhatjuk, aki e könyvből még nem is annyira tanulni, mint inkább tájékozódni akar. Ez talán még köszönettel is fogja venni, hogy a vallásfilozófia legmélyebb s legnehezebb problémáiról alig talál benne említést; így pl. sem a bűn és megváltás, sem az isteni értékek viszonya a véges, gyarló empirikus világhoz nem kerülnek tárgyalásra. Még kevésbé jutnak szóhoz az egyes vallásokon belül támadó problémák, pl. a monergizmus és szinergizmus kérdése. Ez utóbbi talán még előkerül a második kötetben, amely a keresztyén vallást fogja külön tárgyalni, az idegen vallásoknál azonban végleg meg kell elégednünk azzal, amit a mostani kötet első szakasza róluk mond.

Ennek a résznek az a nagy hibája, hogy Eilers az idegen vallásokat elfogultan, saját vallásos érzésének látószögéből nézi s így nem képes meglátni sajátos értékeiket. Némelyiket talán nem is ismeri eléggé. Legmostohábbul bánik a brahmanizmussal, melyet csodálatosképen ki is rekeszt a megváltó vallások közül. Annak a megváltásnak, melyet az empirikus világ máyâ-voltának megismerése által, saját énünknek Istennel s a valóságos világgal való egységének megismerése által érünk el: ennek a megváltásnak mély filozófiai tartalmát Eilers nem látta meg. Az az érzésünk, hogy a brahmanizmust csak harmadrangú, népszerű ismertetésekből ismeri, talán nem is annyira az Upanishadok vallását, mint inkább az utánuk következőt, eltorzultat.

A szerző azonban a keresztyén valláson belül is tanácstalanul áll mindazokkal az áramlatokkal szemben, amelyek az ő vallásos érzületének nem felelnek meg. Az aszkézis értékét nem látja, nem érti vallásos gondolatát: az értékkel szemben álló empirikus iránt érzett megvetését; mert az érték és empirikus közötti vallásos antinómiát nem is ismeri. De nemcsak állást foglal az aszkézissel szemben, amihez joga van, hanem ócsárolja; nem a tudós szól belőle, hanem a vallásos egyén türelmetlensége. Ugyanúgy fejt ki, hogy a miszticizmus téved, amikor Istent megismerni véli, mert erre is csak a történelmi vallás híve képes; de ezt sem a vallás lényegéből igyekszik levezetni, hanem dogmatikusan mondja ki: a *tértítő* hevével, nem a tudóséval.

Hogy az egyes vallásoknak illetévaló bemutatásából nehéz eredményt levonni, az természetes; a szerző maga is tudja, hogy voltaképen csak azt olvasta ki belőlük, amit megelőzőleg már sa-

ját vallásos ideáljához mértén beléjük helyezett. Nemhogy bennük komoly filozófiai, kritikai módszerrel megkereste volna a vallás ideáját, egyáltalában nem is jutott túl egyéni meggyőződésén, amelyre az eddig kifejtettek semmiképen sem lehettek befolyással.

Ezt a módszertelenséget sínyli a következő fejezet is, amely a vallás viszonyát tárgyalja a szellemi élet többi ágához. És így itt is sovány az eredmény: a vallás az egész egyéniséget érinti, a tudomány, filozófia, művészet és erkölcs pedig csak az emberi tudat egyik oldalát (értelem, érzelem, akarat). Ezzel a felszínes, köznapi megoldással a szerző megelégszik. Hogy mily könnyen nyugszik meg az ú. n. népszerű iratok laposságaiban még akkor is, amikor ezek egyenesen helytelent mondanak, arra jellemző példa, amikor a filozófiát határozza meg, mint «valamennyi speciális tudomány összefoglalását egy egyetemes tudománnyá.» (70. l.)

Ebben a fejezetben sorra kerül a vallásos kinyilatkoztatás problémája is. Itt azonban, ahol szerzőnknek igazán mély filozófiai feladattal van dolga, módszerbeli bizonytalanságánál fogva természetesen nem tud túljutni általánosságban mozgó, zavaros mondásoknál. «Vallásos értelemben vett kinyilatkoztatás mindig csak oly tény lehet, amellyel Isten az ember előtt feltárja magát és hat reá, úgyhogy benne az keletkezik, ill. gyarapszik, amit mi vallásnak nevezünk.» (71. l.)

Ezek után jogos bizalmatlansággal fogunk hozzá a következő rész olvasásához, mely a jelenkor vallásfilozófiáját vázolja és bírálja; nem igen adjuk meg a szerzőnek a bírálat jogát. Pedig éppen ez a rész ér legtöbbet. Mert hiszen a könyvet egyáltalában csak a kezdő számára ajánlhattuk, ez pedig legalább itt megismerkedik korunk ezirányú gondolkodóinak nevével és — két szóban — véleményükkel is. Ezzel irányítást nyer további tanulmányaihoz és ebben jó segítséget talál a könyv végében közölt repertóriumban is.

Az egyes nézetek közlése, már amennyiben ez ily vázlatos rövidség mellett egyáltalában lehetséges, eléggé sikerült, a kritikán persze megérzik a biztos alap hiánya és az is, hogy a szerző sokkal inkább vallásos lélek, mintsem filozófiai fő. A vallás ideáinak filozófiai kidolgozása nem elégíti ki, mert hiányzik belőlük az érzelem; ezért természetesen a transzcendentális filozófia szigorúan módszeres eredményeinél többre becsüli a természet csodái előtt való romantikus leborulást. Ami Eilers saját vallásfilozófiai felfogását illeti, abban a legfőbb szerep az Euckentől átvett abszolút szellemi élet metafizikumának jut, de ennek a szellemi életnek a tör-

ténelem folyamán, főképp a vallásos egyéniségekben való kinyilatkoztatását Euckennél jobban hangsúlyozza.

Az utolsó részről röviden számolhatunk be. Arról van benne szó, hogy az ember világfelfogásra törekszik s hogy ez a világfelfogás a pusztán tudományon nem épülhet fel, hanem művészetet s főképp erkölcsi alapot is foglal magába s csak a vallásban nyeri betetőzését. Az a mód, ahogyan a szerző ezt előadja, arra vall, hogy ő maga is csak oly közönségre számít, amelyiknek ez az első lépése ezekben a kérdésekben. Az előszóból tudjuk, hogy Eilerst először a gimnázium nyolcadik osztályában tartott előadásai ösztönözték arra, hogy vallásfilozófiai tanulmányait mélyítse, míg most a gimnáziumtól való távozása alkalmából közzéadja munkája eredményét. Én azonban bizonyos vagyok benne, hogy egyes részeket — mint pl. kiváltképpen a természettudomány eredményeinek tárgyalását a vallással kapcsolatban — a mi érettségi előtt álló ifjúságunk, legalább itt a fővárosban, ugyancsak nivótlannak ítélne.

Pedig az egész könyvön komoly lelkesedés vonul végig a vallás ügye iránt, s ott, ahol a szerző magáról a vallásról, főképpen, ahol Krisztus vallásáról szól, ez a lelkesedés és szeretet meleg szavakban is nyer kifejezést. Bizonyára a második kötet, amely épen a keresztyén vallást tűzi ki tárgyául, több értékest fog az olvasónak nyújtani.

Hazay Olivér.

Paul Ranschburg: *Die Leseschwäche und Rechenschwäche der Schulkinder im Lichte des Experiments.* (Zwanglose Abh. aus d. Grenzgebieten der Pädagogik und Medizin. Heft 7.) Berlin, Jul. Springer 1916.

Ranschburg ezen munkájában az elemi iskolás gyerekek olvasási és számolási képességét vizsgálja. Túllépte a címben vázolt kérdés területét, mert ezen elementáris szellemi műveletekben kevésbé járatos és lassú ütemben fejlődő tanulók képességének megállapításánál szükségessé vált azt felfelé és lefelé elhatárolni, miáltal ki kellett terjeszkednie a normális és abnormalis viszonyok vizsgálatára is, hogy egyrészt a normát megállapíthassa, másfelől pedig a rendellenességet a pathologikustól elválaszthassa.

Ranschburg exaktsággal és kifogástalan módszer segítségével megállapítja többek között, hogy az olvasási képesség az iskolaköteles kor folyamán a maga teljességében kifejlődik ugyan,

de a tanulóknak csak egy harmada éri el a második iskolaév végével az olvasási készség megkívánható fokát. Összefüggést talál az olvasási képesség fejlődése és az általános szellemi képességek között. Kísérleteiből kitűnik továbbá, hogy a pathologikusan gyengeképességűek nem közelítik meg soha még azt a készséget sem, melyet a normális gyerekek 7—8 éves korában elér. Természetesen mint minden szellemi képességnél, úgy itt is, nemcsak csoportkülönbségek konstatálhatók, — mely körülményt a szerző a kiegészítőiskolák és osztályok felállítása mellett mint érvet hozza fel, — hanem nagy individuális eltéréseket találunk még a normális gyermekek között is. R. a szóbanforgó képesség kvantitatív vizsgálatára módszert ajánl és kísérletei alapján normálértéket állít fel. A módszer abban áll, hogy egyszótagú szavakat $\frac{1}{2}$ másodpercig exponálunk és a kísérleti eredmények alapján meghatározzuk a helyesen felfogott és kimondott szavak százalékát. Normálisnak veendő az, ki a második iskolaév végével az exponált szavak 75 %-át helyesen ismeri fel.

A számolásról szóló fejezetben először kitér a szerző a gyenge számolási képesség okaira, melyek egyrészt az anyagban, másrészt a tanulók hajlamában keresendők. Megállapítja, hogy tiszta mechanikus számolás még a legalacsonyabb fokon sincsen, ami szerinte már abból a tényből következik, hogy p'd. $6+5$ megoldása háromszor annyi időt vesz igénybe, mint $6+1$ -é. Feltehető, hogy nagyobb reakció idővel több aktus jár, ezen aktusoknak azonban, miként szerző helyesen gondolja, nem kell pszichológiaiak lenni, hanem ezek lefolyhatnak a fiziológiai szférában is. Ez azonban még nem mond ellent annak, hogy a műveleteket asszociatív kapcsolatok mechanikus reprodukciójának fogjuk fel, mert kétségtelen, hogy még nagyon megnövekedett reakció idő esetében is az egész művelet tudatosság nélkül folyhatik le. R. megállapítja, hogy a számolási készség szempontjából a tanulók szintén csoportokba sorolhatók, melyeken belül variációk észlelhetők. A gyenge számolók leggyorsabban egyszerű kivonási műveletekben árulják el magukat. Kitűnt, hogy a gyenge számolók, kik még mindig a normálisok közé tartoznak, a pathologikus gyenge tehetségűektől élesen elválaszthatók. Normálértéknek a szerző a tizes számkörbe tartozó 20 kivonási példa legalább 75 %-ának megoldását tekinti. Talán még megbízhatóbb eredményhez jutunk, ha a megoldásnak átlagos idejét (2 másodperc) vesszük normálértéknek, mert míg az elemi iskola II—IV. osztályú tanulói-

nak $\frac{3}{4}$ része ezen időtartamon belül végezte el a feladatot, addig a kiegészítő iskola IV—VI. osztályának csak $\frac{1}{4}$ része.

A kísérletek eredményeit a szerző végül pedagógiai és különösen gyógypedagógiai irányban alkalmazza. *Révész Géza.*

Bárány Gerő: *Ethikai előadások.* Néptanítók Könyvtára 51—52. füzet. Budapest. 1915. Lampel R. 208. lap. Ára 2 kor.

A filozófia egy-egy ágának vagy problémakörének összefoglaló ismertetése irodalmunkból nagyrészt hiányzik; így az ethikáé is. Bárány Gerő tehát igen hasznos szolgálatot tett az ethikai kérdések iránt érdeklődőknek azzal, hogy a Fővárosi Pedagógiai Szemináriumban néhány évvel ezelőtt tartott előadásait közrebocsátotta. Ezeknek célja a szerző szerint az ethikai kérdéseknek «csupán népszerű tudományos» ismertetése. Ezt a célt az anyag kellő kiválasztásával, logikusan haladó elrendezésével, a problémáknak nem nehézkes, a műszókészlet súlyos fegyverzetével megterhelt, hanem könnyebb modorú, azért mégis elég mélyen járó föltárásával, a stílusnak sokszor előkelő lendületével egészen elérte. A népszerű előadások formája természetszerűen kevésbé alkalmas arra, hogy egy minden részletében igazolt, az eszmék filiaációját pontosan feltüntető tudományos ethikai *rendszert* tartalmazzon. Az ilyen előadások célja inkább az egyes kérdésekre vonatkozó főbb állásfoglalások világos ismertetése szokott lenni. Bárány könyvében többet találunk: nemcsak referál, de magának is van mondani-valója. Jóllehet ezt a mondanivalót az erkölcsi problémákra vonatkozó tipikus állásfoglalások ismertetése közepett a szerző egészen tartózkodóan és halk hangon ejti ki, önálló felfogásra való törekvése lépten-nyomon észrevehető. Egyébként az erkölcs-filozófia legkiválóbb rendszerezőinek és feldolgozóinak (Wundt, Paulsen, Jodl, Höffding, Dürr, Tilly Frank) tanulmányozására hivatkozik a szerző.

Bárány a filozófia fogalmából indul ki, megmutatja a filozófia épületének beosztását s kijelöli ebben az ethika helyét. Az ethika sikerült történeti áttekintése után az ethikai értékfogalmakkal, ezek eredetével és céljával, majd a kötelességgel, az erénnyel, az erkölcsi javakkal, a legfőbb jóval foglalkozik. Tüzetesen megvizsgálja az egoizmus és altruizmus fogalmait, az egyéni és társadalmi ethika kölcsönös viszonyát; behatóan tárgyalja a kultúra fogalmát, az ethikának a pedagógiával való kapcsolatát, a determinizmus és a szabadság kérdését, az eszményeknek a mecha-

nisztikus és teleologikus világfelfogásban való szerepét, végül a pesszimizmus és optimizmus kérdésére nézve foglal állást s az etikát metafizikailag is megalapozni törekszik.

Ebben a könyvben sem (mint az ethikai művek túlnyomó részében) találjuk tisztán és egységesen kifejtve az ethika fogalmát. Ha ugyanis az etikát normatív (érték-) tudománynak tartjuk, akkor már nem tehetjük feladatává az erkölcsi normák és értékek pszichológiai (esetleg ethnológiai, történeti) vizsgálatát. Szerzőnk szerint «az etikáról megállapíthatjuk, hogy normatív tudomány . . . Az ethika megismertet bennünket az erkölcsi szabályokkal és azok változásának törvényeivel s keresi e szabályoknak és törvényeknek végső okát és célját» (35. l.) A parancsoló szabály s a ténykonstatáló törvény fogalma nem egyeztethető össze az erkölcsfilozófiának egységes meghatározásában, mivel az értékismerés és tényismerés merőben különböző ismerési módok. E különbség vizsgálatának hiányából magyarázható az erkölcsi normák érvényének helytelen fogalma is: «A kötelességek tényleg léteznek, bárha létük nem tartozik is a fizikai lét körébe. De léteznek és hatással vannak. Illetőleg létük épen hatásukban áll» (108. l.). A szerzőnek az ethika fogalmára vonatkozó *kettős* felfogása, mely az egész könyvön végighúzódik, teszi érthetővé, hogy tüzetesebben az erkölcsi értékfogalmaknak nem értékességével, hanem eredetével foglalkozik s hogy az evolúció és determinizmus kérdéseinek, melyek voltaképpen nem is ethikai természetűek, oly nagy teret szentel.

A következőkben csak néhány részletre teszünk megjegyzést. A filozófia fogalma, melyből az egész tárgyalás kiindul, több szempontból elfogadhatatlan és szétfolyó: «Az elérendő cél, a vizsgálati tárgyak s a módszerek tekintetében mindenben megegyezik a filozófia az egyes speciális tudományokkal, jelentősége azonban ezeknél sokkal nagyobb, már azért is, mert a problémáknak egészen a mélyére akar hatolni . . .» (27. l.). — Szerző szerint a vadnépek életének tanulmányozása azt bizonyítja, hogy a monogam házasság, amint ezt a kultúrnépeknél ismerjük, hosszas fejlődés eredménye. «Sokáig abban a hitben leledtek a tudósok és laikusok egyaránt, hogy a monogam házasság a házasság eredeti formája» (135. l.). Ezzel szemben utalunk *E. Westermarck*nak az ethnografiai adatok óriási tömegeit feldolgozó művére (Az emberi házasság története¹), melyben meggyőzően mutatja ki annak az

¹ History of Human Marriage. 1891. (Magyarul Szociológiai Könyvtár 1910.)

állításnak elhamarkodottságát, hogy az ember eredetileg promiszkuitásban élt. Ha ilyen módon élő néhány törzset fel is tud mutatni az ethnográfia : azért még nem képviselik ezek az egészen kivételes esetek a fejlődésnek oly fokát, amelyen az egész emberiség átment. A legtöbb vad népnél a házasságon kívül való nemi viszony a legritkább s nagy bűnnek tartott eset. Az utóbbira való hajlandóság általában a civilizáció fejlődésével együtt emelkedik. A nőközösség elméletének érdekében felhozott tények (vallásos prostitúció, jus primæ noctis, droit de seigneur, a feleség kikölcsonzése a vendégnek stb.) egyáltalán nem bizonyítják azt, hogy a nemi viszony uralkodó alakja a promiszkuitás lett volna. Különbösen is az utóbbi állapot a termékenységre nézve nagyon kedvezőtlen ; továbbá a kölcsönös féltékenység is valószínűtlenné teszi. Az a tudat, hogy a nő egy férfi tulajdona, oly mélyen benn van a népek közfelfogásában, hogy a nőközösség nem vehető fel az eredeti állapotnak. Westermarck adattömege alapján valószínű, hogy legelső emberi őseinknél majdnem kizárólagosan uralkodott a monogámia. — A jellem változhatatlanságának kérdését a szerző összetéveszteni látszik a jellem egyéni sajátosságának kérdésével (173. l.). Aki a jellem pszichológiai természetének oly tüzetes tárgyalásába bocsátkozik, mint a szerző, helyesen akkor jár el, ha legelőször a velünk született diszpozíciók fogalmát törekszik tisztázni általában s az így nyert eredményt viszonyba hozza a jellemmel vagyis az egyén uralkodó akarati és érzelmi diszpozíciójával.

K. Gy.

Artur Liebert: *Das Problem der Geltung.* Berlin. Reuter u. Reichard. 1914. 262 l. Ára 8 M.

Minden gondolatepocha végeredményében csak kevés, és alig egy-két radikálisan új gondolattípust képes létrehozni s a lényegesre irányuló történeti elemzés utólag mindig kimutathatja, hogy az illető kor filozófiai irodalma e revelációként ható centrális gondolati élményét a tradicionális problémákra alkalmazta csupán s ily módon levonta annak immanens végső konzekvenciáit. A legújabb logikai irodalomnak ilyen revelációként ható, centrális felfedezése kétségtelenül az érvényesség.

A kanti filozófia provokálta, Bolzano világosan látta, Lotze nevet adott annak az egységes szférának, mely a «globus intellectualis»-on egy addig ismeretlen világrész felfedezését jelenti.

Ennek a felfedezésnek végső fontossága abban áll, hogy az «egyáltalán előforduló» világában egy új területet határol el egy új «modus existendi» állapot meg; a Létezéssel szemben egy új kategóriára mutat rá, mely alatt épen legfontosabb adottságaink összegét foglalhatjuk egybe: a teoretikum adottságait.

Ha elismerjük az érvényesség-probléma ilyen centrális fontosságát, akkor beláthatjuk, hogy értékes vállalkozás épen ebből a szempontból áttekinteni a történetileg még oly kevésbé rendezett legújabb logikai irodalmat.

A szerző az érvényesség-probléma rendszeres tárgyalása mellett ezt a történelmi feladatot is vállalja. Műve historikus részében a legújabb logikai irodalmat két csoportba osztja. Az egyik oldalon állnak azok a gondolkodók, akiknek rendszerében a végső adottság helyén az Élet, az Élmény áll, a másik oldalra kerülnek azok, akik ezzel szemben a teoretikum, a logikai érvényesség primátusát hangsúlyozzák.

Lényegében itt két alapvető érvényességsor szembenállásáról van szó: a genetikó-pszichológiai és a logiko-szisztematikus összefüggéssorokról.

Érdekes, hogy ennek a szisztematikusan feltétlenül értékes szétválasztásnak a választóvízében mint kerülnek egymás mellé olyan gondolkodók is, kiknél történelmi kölcsönhatás aligha igazolható, mint ahogy ugyanakkor kitűnik az is, hogy az egymástól állítólag oly idegen «iskolák» mégis mennyire összetartoznak azáltal, hogy *ugyanarra* a problémára adtak, még ha egymástól eltérő válaszokat is.

Az Élet és az Élmény primátusát elismerők csoportjában találkoznak: a pragmatisták, Vaihinger, Dilthey és Bergson, míg a másik oldalon a logikai primátust hirdetők között szó van Bolzanóról, Husserlról és Lotzeról; egy külön csoportban Ricketről és Laskról, mint akik a forma racionalisztikus és a tartalom irracionalisztikus voltát tanítják, míg végül a tiszta logicisták között ott találjuk Bauchot, a marburgi iskolát, különösen Cohent és legvégül Riehl-t.

A történelmi tárgyalás a szerző célkitűzése értelmében nem kimerítő, csupán elvi beállításra szorítkozik, de gyakran még mint ilyen is nagyon szükséges. A pszichológusztikus irány ismertetését kritika is kíséri, mely elvben ugyan helyes, de az ismert érvelések rekvizitumaival dolgozik.

Ami a munka teoretikus részét illeti, az nagyrészt fedi Cohen

álláspontját: panlogisztikus s a logikai szisztéma gondolatában csúcsosodik ki. Pszichologizmus-ellenes épen annyira, mint metafizika-ellenes, mert az utóbbit nem tekinti másnak, mint hiposztázált pszichológiának. A metafizika szerinte emócióval átélt élmények ontológiai hiposztázálása.

Ez a teória, mint minden monizmusra intencionált panlogizmus, elfelejti, hogy a Lét nem az Érvényesség alá, hanem *mellé* van rendelve s hogy a Lét autonómiája ellen (metafizika) nem érv az, hogy a gondolat összefüggéseiben még a Lét is mint gondolat, mint «elgondolt Lét» kénytelen szerepelni.

Az, hogy valami a gondolkodás összefüggéseiben, gondolati kategóriák jegyében kénytelen fellépni, nem jelenti azt, hogy az, amit a kategóriák intencionálnak, mivelében is szükségképen racionális adottság.

S így ez a könyv is, mint minden filozófiai elmélet, mely nem elégszik meg avval, hogy a logika jogos autonómiáját biztosítsa, hanem átesap a logicizmusba, elköveti ugyanazokat a hibákat, melyeket a pszichologizmus kritikája folyamán épen neki sikerült teljes evidenciával lelepleznie. Mindenekelőtt a pszichologizmus főhibáját, hogy az «egyáltalán előfordulót» az Élménynek differenciákat elmosó indexével látta el. A pszichologizmus végső szava az volt, hogy, amiről a tudományokban egyáltalán szó lehet, eredetileg élmény alakjában jelentkezik, tehát mi sem természetesebb, minthogy az alapvető tudomány a pszichológia s a primátus ezt a tudományt illeti meg. A logika álláspontját védők érdeme ebben a pszichologizmus ellen folytatott vitában épen az volt, hogy noha koncedálták azt, hogy minden «számunkra adódó» eredetileg élmény alakjában lép fel, mégis kimutatták, hogy minden adottság azon túl, hogy Élmény, még más valóságot is jelent s hogy minden tudomány első lépése az, hogy nem *qua* Élmény kezeli, hanem a élménysortól független összefüggésekben rendezzi azt.

Ilyen módon sikerült mindenekelőtt azt evidenssé tenni, hogy magának a megismerésnek, a gondolkodásnak élményszerű processzusa egyáltalán nem esik egybe az igaz gondolat belső összefüggéseivel és rendjével, mely ettől független, s aminek különvalóságán nyugszik épen a logika autonómiája.

Eddig helyes az érvelés, csak hogy ezek után a logikai írók nagy része, s közöttük a szerző, a logicizmusba csap át, mert nem elégszik meg avval az állítással, hogy az igazságnak,

a tudománynak *struktúrája* logikai természetű, hanem azt is állítja, hogy *amiről* a tudományokban szó lehet, az «egyáltalán előforduló», amennyiben egyáltalán tudunk róla: a tudás faktuma lévén, szintén Logos természetű. Míg tehát ott az Élménynek, itt a Logosnak differenciákat elmosó indexével látják el az adottat.

De mint ahogy kitűnt, hogy az, hogy valami eleinte élményként adódik, nem jelenti, hogy azt *qua* Élmény kell kezelni a továbbiakban is, úgy itt is igaz, hogy ha a gondolkodás fogalmi determinációk segítségével folyik is le, még sem kell azt, *amiről* szó van, feltétlenül *qua fogalmi* (vagyis mint Logos-természetűt) tekinteni.

Miként a pszichologizmus a történeti összefüggéseket tekintve abból keletkezett, hogy az akkor virágzásnak induló pszichológia módszerét és fogalomalkotását elhamarkodva általánosította, úgy a logicizmus is a logika újabb fellendülésének túlkapása. És érdekes, hogy nemcsak principiumaiban követi el tipikusan ugyanazokat a hibákat, mint a pszichologizmus, hanem végső konzekvenciáiban is ugyanoda vezet, ahova a pszichologizmus jutott.

A pszichologisztikus monizmus legkárosabb következménye a differenciák elhanyagolása volt, mely többek között útját állotta egy autonóm logika, esztétika és ethika kialakulásának.

A logikának sikerült autonómiáját kiküzdenie, de az e küzdelemből nőtt logicizmus ugyanúgy útját állja a többi diszciplína önállóságának, mint a pszichologizmus (V. ö. pl. Liebert 17. old.).

Konzekvenciáit tekintve is ugyanazokat a kifogásokat emelhetjük a logicizmus ellen, melyeket az a pszichologizmus ellen hozott fel nemrégiben. Ha igaz is, hogy az esztétika — ezt akarjuk a példa kedvéért kiragadni — mint tudomány szükségkép logikai struktúrájú lesz (mint ahogy élmény-oldalát tekintve pszichikai struktúrájú), úgy ez nem érinti azt az igazságot, hogy az *esztétikai faktum* nem a teoretikus ész, a Logos önalkotása, hanem egy ettől független végső adottság.

Sőt a metafizika ellen sem elégséges érv, hogy az csak emóció kísérte *élmények* hiposztazálása. A konzekvens pszichologista nézőpontjából még a logika is hiposztázált pszichológiának látszik, mert az az élmény síkján fellépő faktumot önállósítja, midőn azt az élményszférától idegen Logos-szerű érvényesség-síkba «hiposztazálja». A dolog inkább úgy áll, hogy minden faktum, ha tőle

idegen síkból nézzük, más fajta érvényességből szemléljük, «hiposztázis»-nak látszik.

Elvi ellenvetéseken kívül a könyvön csak azt lehet kifogásolni, hogy a szerző nagyon sokszor ismétli önmagát. Műve egyébként áttekinthető, világos s a modern logika problémáiba való bevezetésre is igen alkalmas.

Mannheim Károly.

Denys Cochin, *Descartes (Les Grands Philosophes* c. vállalatban), Paris, Alcan, 1913, nagy 8. r., 279. l.

Denys Cochinnek Descartesról írott könyve sajátos irányával válik ki. A korszakalkotó francia filozófus rendszerének s eszméinek mélyebb megismerésére bizonyára nem Cochin könyvéből merítünk okulást, de arra, hogy Descartes varázsos neve mennyire ösztönző erőül szolgálhat, hogy a francia filozófia és tudomány térjen vissza a cartesianizmusához, Cochin könyve nagy serkentő erőt tartalmaz.

Fejtegetéseit azzal kezdi, hogy a XIX. század megalkotta a maga csodálatos bábeli épületét; a relativizmussal rettenetesebb szellemi válságot szenvedett el, mint amilyen «a nyelvek zavara» volt; Kant kritikája az ember szellemét arra készítette, hogy a mindenségből s önmagából csupán formákat, jelenségeket és viszonylatokat ismerjen; a bátorságukat vesztett tudósok a természethez intézték imáikat. Kiélezi, hogy az ember jóval inkább gondolkodó lény, mint akaró vagy hívő. «E könyv célja — hangoztatja Cochin — bebizonyítani, hogy Descartes ismerte Kant egész relativizmusát, hogy megszabadult ebből a szellemi tömlöcből, magának az értelemnek jól irányított erőfeszítése folytán.»

Részletesen tárgyalja és bírálja Kant relativizmusát. Descartes ezt mondta: «Cogito, ergo sum»; Boutroux szerint Kant így vélekedik: «Cogito, ergo res sunt.» Cochin meggyőződése szerint a relativizmus összerombolja illúzióinkat. Úgy vélekedik, hogy a középkorban Hume-ot és Kantot a nominalisták közé sorolták volna. Cochin abban bizakodik, hogy a veszélytől csak Descartes vezetésével szabadulhatunk. Kiemeli az ellentétet: Descartes és Kant szempontjai különbözök; Kant az ember és a valóság között üres formák állványát építette fel, Descartes is eltorzítva látja a valóságot, de úgy, mintha valaki megcsalná az embert, valami rosszakaratú lény, démon vagy ellenség. Descartes is felvetette Kant problémáját: «Numquid ergo saltem ego aliquid

sum?» Descartes így oldja meg: «Gondolkodó dolog vagyok» («Je suis une chose qui pense»). Ebben a mozzanatban Cochin realista elme megoldását látja, ez pedig messze esik Kant nominalizmusától. Descartes nagy eredetiségét a lét állításában találja. Röviden taglalja már ezúttal is Descartesnek a lélekre vonatkozó megállapításait, a gondolkodást, a halhatatlanságot, a szabadságot s az istenségre vonatkozó eszméit, általában a *Meditationes* s a Clerselier-höz írott levél gondolatait. Arra az eredményre jut, hogy Descartes istene maga a lét, a teljes valóság, a gyenge és tökéletlen emberi lét támasza, kiegészítése; bizonyára a gyenge fény, mely minket körülvesz, kevés dolgot világít meg, de legalább nem csalárd, minthogy a végtelen világosság visszfénye.

Társadalomkérdési vonatkozásban is vizsgálja Descartes-ot, ezért alaposan foglalkozik a pragmatizmussal, James irányával. Arra mutat rá, hogy James az igazságot nem fénynek látja már, hanem közvetítőnek, eszköznek. Behatóan ismerteti James *Pragmatismjének* eszméit, hogy bírálatának szilárd alapot vessen. Noha jól látja James filozófiájának hasznossági irányát, elismeri azt is, hogy a mélyebb gondolatok területére is behatol.

E tárgykörhöz fűződően azt a kérdést is elemzi, felfogható-e az erkölcsiség a társadalmon kívül? Descartes 1646-ban Erzsébet hercegnőnek ezt írta: «A legigazságosabb cselekedetek igazságtalanokká válnak, mikor megtevőik azokat ilyeneknek gondolják.» Cochin nagyon helyesnek s a pragmatizmus irányával élesen szembeszegezettnek találja Descartesnek ezt az elvét, minthogy Jamesék csak «a gyümölcsök», a következmények felé tekintenek.

Érdekesen tér ki *Durckheimra*: Durckheim szerint az erkölcsi törvény áthágását a társadalmi visszahatás követi, de erre Cochin találóan veti fel a kérdést, vajjon a társadalom ítélete finomabb s biztosabb-e, mint az egyéni lelkiismereté? Descartes egyik kedvelt mondása ez volt: «Bene vixit, qui bene latuit.» Bizonyára nem azért hangoztatta, — mondja Cochin — hogy a vélemény szentesítése elől elsikamodjék. Úgy találja, hogy a Durckheim-féle felfogás szerint a *forum internum*nak vége, így a pragmatizmusból akarnokság lesz, a lelkiismeretet pedig a *Törvénytár* helyettesíti; Descartes erkölcstana «nem számított a társadalomtól vett szentesítésekre.» (95. l.)

Majd a szabadság kérdésére tér. Foglalkozik Rousseau *Contrat socialjával* s rámutat ellenmondásaira. Taglalásaiban arra az eredményre jut, hogy az egyén jogainak elhagyása, eltörlődése a tár-

sadaloméi előtt : zsarnokság, leggyűlöletesebb zsarnokság pedig a tömegé. Kifogásolja azt is, hogy Proudhon egészen Rousseau módján beszél. Gúnyosan mondja, hogy senki sem tudja, hol van a titokzatos általános akarat? Nem tudja, milyen varázsígével, melyik Sibylla útján lehetne megtalálnunk?

Külön fejezetet szentel Descartes istenre vonatkozó fejtegetéseinek. Azt hangoztatja, hogy Descartes épen úgy, mint Szent Anselmus, intellektuális, észben bizakodó ; mindketten elzárkóznak a mélabútól, a pesszimizmust nem ismerik ; nem misztikusok ; «vallási tapasztalat» példáiul, mint a mai írók teszik, kevésbé idézhetők ; Szent Anselmus és Descartes istene transzcendens. Éles ez a megállapítása Descartes-ról : «Istenben való hite észcselekedet, nem pedig gyengédség lendülete.» (120. l.) Majd részletes párhuzamot von Anselmus és Descartes között. Kitér Leibniz egyik, a *Journal des Savants*ban 1686-ban megjelent dolgozatára, de megint visszajut Descartes-hoz. Kiemeli, hogy Descartes itélete szerint Isten léte, mint őseredeti szükség, megelőz minden más bizonyosságot, ezeknek alapjául szolgál s a külső világ tárgyilagos valósága mellett tanuskodik.

Csak most tér rá Descartes életének ecsetelésére. Descartes visszavonulásának s becsvágya hiányának kettős okát látja : Descartes nagy szellemét s a családi atavizmust. Találónan állapítja meg, hogy Descartes leveleiben nincsenek lelkiállapot-rajzok vagy korfestő részletek, az ékesszólás vagy szellemesség ragyogását sem találjuk bennök, kiváltképp tudományos és bölcsészeti kérdésekre adott módszeres válaszokat tartalmaznak, noha nem egyszer ötlük fel bennök az érzelen mozzanata is ; így az Erzsébet hercegnőhöz írott levelekben sok a báj s a lelkesség, Voétius-szal szemben kemény és fennhéjázó, Roberval fitymálja, Huyghens iránt nagy tisztelettel viseltetik, Mersenne valóságos meghatottságot támaszt benne. Különösen a Mersenne-höz és Erzsébet hercegnőhöz intézett levelek ismertetéséhez van kedve. E levelek tanulságaképp kiemeli, hogy Descartes és barátai, épen úgy, mint általában e kor tudósainak legnagyobb része, sokkal inkább az okoskodás útján akarnak eljutni az igazsághoz, mint a tapasztalat révén. Peiresc, Gassendi s Descartes nem keresik a nagyvárosokat, könyvtárakat s műhelyeket ; elmélkednek, mindent elmékedésüktől várnak. Ötletesen utal arra, hogy Descartes a kutatásba a maga katonai szellemét viszi bele. Mestereitől nyert ismereteinek emlékezetéből való kitépésével s kételkedésével «hősi válla-

lat»-ra indul. «Az igazságot ostrom alá fogja, csendesen meg-rajzolva támadó vonalait, anélkül, hogy valaha is közölné személyes tetszéseit vagy bosszúságait.» (151. l.)

Majd Descartes mechanizmus-elmékedéséről szól. Descartes szerint minden telve van s minden mozog. Ismerteti Descartes örvény-elméletét. Taglalja, hogyan gondolta Descartes a mindenséget. Hosszadalmas babrálgatások után arra utal, hogy a gázak mai elmélete gyökeresen cartesianus eszméken alapúl. Becquerel, Curie, Oliver Lodge, Van t'Hoff s Le Chatelier kísérletei csak Descartes-ot igazolják. Nem gúny nélkül mondja, hogy Bergson és Carrel meg abban erősítik meg Descartes tanítását, hogy az állatok csak automaták. De Cochin újból visszatér Descartes mechanikájához.

Arra utal, hogy Descartes szemében csupán a gondolat biztos, ez pedig, mikor az érzékek csalódásától megszabadított bennünket, a kiterjedést és a mozgást mutatja nekünk. Descartes-nak szilárd meggyőződése, hogy mikor a világról rendszert teremt, csak geometriai munkát mivel; fizikája semmi egyéb, mint geometria; matematikai módszere kizárja a tapasztalatot. Nagyon találó Cochin-nek az a megállapítása, hogy Descartes elvében («Gondolkodó dolog vagyok») teremtő erő rejlik.

A következő fejezetben az esetlegesség kérdését tárgyalja. Most alkalmá nyílik arra, hogy behatóbban foglalkozzék Boutroux *De la Contingence des Lois*jával. Látva, hogy Boutroux-val, Lachelier-vel, Ravaissonnal s Bergsonnal a metafizika új életre támad, Cochin csodálattal s hálával eltelve, üdvözli őket, de kifejezi töprengéseit is. Azt fejtegeti, hogy H. Poincaré szempontja *La valeur de la science*-ban különösen a Descarteséhoz közeledik. Poincarének ezt a nyilatkozatát Cochin helyesléssel fogadja: «Az én szememben az ismeret a cél, a cselekvés az eszköz.» Cochin fennen hirdeti, hogy a törvény nem esetleges, noha meglehet, hogy tökéletlenül vesszük észre. Ezt az okulást meríti Descartes és Poincaré tanításából, viszont Boutroux idézett műve tanulságait inkább Leibniz felfogásával rokonítja. Most elég részletesen ismerteti Leibniz monadológiáját, hogy Boutroux-val való szellemi közelségét igazolja. Így Boutroux *De la Contingence des Lois*jának részletesebb ismertetésére is nyílik alkalmá.

Azt is fürkészi, Descartes tanítványa milyen ellenvetésekkel ostromolhatná Boutroux álláspontját? Boutroux fejtegetéseiben oda jut, hogy az emberi önkéntességnek és szabadságnak jelentős

helyet juttat. Descartes tanítványa azzal állana elő, hogy neki nincs szüksége Boutroux világára. «Azért vagyok — mondaná — mert gondolkodom, nem pedig azért, mert vitás és megmagyarázhatatlan esetlegességeknek növekvő sorozata végre is szabadságomnak csinált helyet.» (202. l.) Úgy találja, hogy Descartes tanítványa berzenkednék Boutroux *Physique descriptive*jétől.

Bergsonnal is szembeállítja Descartes tanítványát. Bizony ez — így hirdeti Cochin — kijön a sodrából s elcsügged ; Bergson *Évolution créatrice*a első fejezete elején csaknem mesterének, Descartesnak nyelvére ismer ; észreveszi, hogy a lét problémája csaknem ugyanazon a módon jelentkezett a két mester előtt, csupán a következtetésben és a módszerben van különbség köztük. Bergson az időt erőnek tekinti s ezt is hangoztatta : «Az időt kivetítjük a térbe.» Bergson az embernek a *homo sapiens* neve helyett a *homo faber*ét akarja adni.

Az intuíciós elméletet vizsgáltakor arra utal, hogy Bergson szerint az értelem sarkalhatja az ösztönt s azt intuíciós tehetséggé alakíthatja át ; az intuíció mélyebben hatol be a valóságba mint az értelem geometriai okoskodása, érvekre sem szorult rá. Mindezt Cochint Pascal *esprit de finesse*ére, Reid *bon sens*ára s Descartes *lumière naturelle*jére emlékezteti. Igaz volna-e, hogy az értelem csak az eldarabolt, az élő egészből kiszakított tárgyakon gyakorolná csupán magát? Ezt a feltevést Cochin visszautasítja, mert meggyőződéssel vallja, hogy az értelem nem dolgozik hátrafelé, romokon és hulladékokon, hanem fényét maga elé vetíti. Épen nem érti azt a vádat, hogy a fogalom szegényes valami. A fogalom annyit ér, mint az az elme, mely létrehozta : vannak köztük tartalmasak, akadnak üresek is. Kárhoztatja Bergson tanítványainak erkölcsi elvét is. Élesen bírálja Bergson tériség-kicsinylését, azt a tanítását, hogy a valóság a térben mozdulatlaná, merevvé, eldarabolttá válik. Arra az eredményre jut, hogy Bergson elméletében a tér és idő egymással való szembeszegezése mesterkelt és haszontalan.

A panzoizmus elvét vizsgáltakor azt hangoztatja, hogy az élet inkább a mindenség virága, mint őseieme ; gondolkodásom átöleli s tartalmazza is a mindenséget ; ebben a mindenségben pedig az én életem alig tűnik fel ; főmozzanat a megértés ; cselekvésünk csekély valami, gondolatainknak pedig határt nem lehet szabni ; ha Bergsonéknak az élet diadalában van az örömük, úgy «az igazságot észrevevő értelem diadala épen ilyen nagy örömöket

szerzett Descartes-nak». (261. l.) Azt is kiélezi, hogy az intúcióhoz is csak az értelem útján jutunk el. Lendületes szavakkal méltatja Descartes intellektualizmusát az új irány ellenében, mely a régiért nem nyújt kárpótlást. A tudomány 250 évnyi csodásan termékeny kutatások után sem talált egyetlen olyan tanítást sem, melyet a Descartes-é elé tehetnénk.

Azt is fejtegeti, hogy a francia szellem olyan, mint a Descartes-é : a tiszta és határozott eszmék nyomozásában serénykedik ; a francia vérmérsékleténél fogva mindég intellektuális lesz ; a ti-tozatos felhevülések nem sikerülnek neki.

Tanulságosan veti össze Pascal elveit Descartes eszmékedésével. Úgy találja, hogy Pascal *tudós tudatlanságá* Descartes *módszeres kételkedéséhez* hasonlít, de míg Descartes-ot az ész megszabadítja a kételkedéstől, Pascal a fogadás híres gondolatával akar segíteni ; épen így járnak el a pragmatizmus hirdetői is.

Kiemeli, milyen nagy volt a hatása a pozitívizmusnak Franciaországban a XIX. században, de végre belefáradtak s így a talaj a metafizika befogadására kedvezőnek bizonyult ; nem csoda, hogy ebben az áramlatban eleinte inkább nyilvánult Pascal szelleme, mint a Descartes-é ; az ilyen jelszavak : *cselekvés, akarat, élet*, jobban simultak a tömegélet szükségleteihez ; a büntetéses és jutalmas társadalmi erkölcs a pragmatikus igazsággal előnyösen szövetkezik ; az értelem csak hátra tekinthetett, az eldarabolt, «spatialisált», eleven árból visszavetett tárgyakra irányult ; a haladásra más forrásokhoz folyamodtak : a kitágított és intúcióvá alakított ösztönhöz, az akarathoz, a cselekvéshez, a szívhez. Cochin azonban bizakodva hangoztatja, hogy az intellektualizmust Franciaországban komolyan sohasem rendítették meg ; nem Bergson elmélete, hanem Bergson tanítványainak túlzásai tágitották a rést az intellektualizmus és az intúció irányai között. Kiélezi, hogy az új filozófiai irány ellenében a tudomány és a vallás egyaránt tiltakozik az «Igazság fogalmá»-nak elhomályosulása ellen. Cochin szerint e fogalom tisztaságát a skepticizmus kevésbbé veszélyeztette, mint a pragmatizmus. «Az igazság, melyet Descartes tisztán és határozottan próbált meglátni, kevésbbé futós s kevésbbé mozgó. Semmi közössége sincs a hasznossággal. Nincs az élet szolgálatában. Gondolkodásunkra, azaz önmagunkra parancsolja rá magát.» (279. l.)

Denys Cochin könyvét valóságos vitairatnak tekinthetjük. Noha Cochin Descartes bölcséletét s fizikáját alaposan ismeri s

noha tagadhatatlanul biztosan mélyed el Descartes eszméibe, Descartes élete komoly tanulságait is csalhatatlan biztossággal látja, mégis inkább az a főtörekvése, hogy Descartes nevében, a cartesianizmus súlyával tiltakozzék a pragmatizmus és az intuíció eluralkodása ellen s hallassa okos, mély meggyőződést hirdető szózatát «az intellektualizmus túlhajtásai» miatt való sopánkodások elrebbentésére. Ha van nemzeti szellem a filozófiában, akkor a franciáé — gondoljunk csak Alexander Bernát fejtegetéseire! — az intellektualizmus iránya; ha van filozófus, ki ezt a nemzeti szellemet «késő századokra» kivetítően is kifejezte, úgy ez Descartes; végre, ha van író, ki a nemzeti szellemmel kacérkodó, idegen szellemű filozófiai irány ellenében ezért a nemzeti szellemért s ezt a nemzeti szellemet élesen kifejező bölcseletért lelkesen s mély meggyőződéssel buzog, úgy ez bizonyára Cochin. Innét könnyen magyarázható könyve két sajátsága: az összevetések kedvelése s a kitérgető eljárás. Az összevetések elnyúlósodnak, megismétlődnek s Descartes javára igazodnak. A kitérgetések megbontják a szerkezetet, lazaságot, szétesést okoznak. Arra sem ügyel, hogy egyik fejezetről szilárd alapozottságú átmenetekkel jussunk el a másikhoz. Érezzük a rendszeres taglalás s a biztos megépítés hiányát, de mindezt megértjük a mű vitázó jeleméből.

Ha azt írják, hogy ez a könyv valóságos cselekedet, íróján a legfájóbb sebet ütőök, mert hisz épen a cselekedetes jelszavú irány ellen küzd, de ha azt mondjuk, hogy az intellektualizmusra való éles, merész és lelkes rámutatása olyan értékű, mint amilyenek a nagy tettek szoktak lenni, csupán Jamesék és Bergsonék nyelvére fordítottuk le azt a gondolatunkat, hogy az értelmi tényezők jogainak visszakövetelésében s értékük megállapításában Cochin könyvének tagadhatatlan a jelentősége.

Elek Oszkár.

Georg Weingärtner: *Rudolf Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem.* Mainz, 1914, 8. r. 81 l.

E munka célja, hogy kimutassa, miként keresi Eucken az igazság problémájának megoldását s kritikailag megvilágítsa Eucken helyét a filozófia történetében. Weingärtner két részre osztja művét: az elsőben ismerteti Eucken bírálatát az eddigi rendszerekről, a másodikban az igazság új fogalmát s Eucken módszerét. A tömör bevezető részben kiemeli, hogy Eucken életfilozófiát s nem iskola-filozófiát akar nyújtani s szellemi élettartalomért, szellemi létfenn-

tartásért kezdett küzdelmében az élet problémája, értéke, célja, feladata és értéke áll előtérben s a pozitív tudományokban, az egyén és a társadalom életében keresi feleletének alapvonásait.

Weingärtner kifejti előttünk Euckennek a történeti rendszerek áttekintése közben nyert mentő gondolatát, hogy az ember a szellemi életbe helyeződjék s az új életben az egész ember vegyen részt. Fő problémának tekinti, hogy megtalálja, hol tör keresztül az emberben eredeti és teremő élet. Elveti a realizmus s a racionalizmus megoldását ; a konstruktív idealizmus sem elégti ki, bár a legnagyobb rokonságot mutatja filozófiájával. Elutasítja Kantot, miközben hangoztatja, hogy az igazságot csak az alanyban kereshetjük, mindazonáltal az egyetemesen érvényes igazság legyen : ily igazság azonban nem érhető el egyetlen lelki képességgel, a lelki képességek mögött egy mindent átfogó életet követel. A biologizmus gyengéje, hogy az emberben mellőzi a szellemi sajátosságát s lehetlenné tesz minden megismerést ; a pragmatizmusnak csak azon oldalaival rokonszenvez, melyek közösek az ő gondolkodásával : hogy az emberből indul s hogy követeli a megismerés befolyását az élet lendületének emelésére. De Eucken különbséget tesz egy önálló szellemi élet és a csak emberi élet között, melynek középpontjában az egyén áll, önző érdekeivel ; a pragmatizmus mindent mint pusztán emberi életet tekint. A szellemi lét az igazságnak oly fogalmát követeli, mely a valóság megismerése. Az igazságot nem kívülről kell várni, hanem az életfolyamat körén belül kell maradnunk : sem a gondolkodás, sem az akarat — mint hitték — nem idézheti elő a megismerést, csak az életfolyamat mint egész jön tekintetbe.

Az új megoldásnál Eucken feltételezi azt, hogy szellemi életünk nem a mi saját, csupán emberi produktumunk, hanem egyszerűmind világ-élet, mely bennünk tör fölfelé. Saját létünkéből indul, a végcél azonban nem az, hogy fogalmak mozgatható kombinációját érjük el, hanem egy mindent megértő tényrendszernek megjelenítése, mely a lét egész körére nézve közös értelmet ad anélkül, hogy az egész körén belül az egyestől megtagadná különös helyzetét és sajátos értékét. Eucken a munka világából indul ; a kultúra problémáját folytonosan megújuló ifjító tevékenységgel, az élet átszellemítésével, fokozásával véli megoldhatónak. Az életet újjá teremteni, mindíg aktív résztvevőként megvalósítani a végtelenségig való haladás képességét. A munkával szemben őrizzük meg

az érzést és a benső világot, az érzékiséggel és a tényekkel szemben a mélységet, a társadalommal szemben az egyénit.

Weingärtner hangsúlyozza a szilárd bázis hiányát a kiindulásnál. Ezt Eucken maga is elismeri, de ily szilárd pont szerinte nincs is. A munka világa, mint kiinduló pont, nem lehet általános érvényű, nem nyújt elég bizonyosságot. De igazat ad Euckennek abban, hogy a munka világában egy mindent átfogó kiindulást nyújt. Hibáztatja azt, hogy a szubjektum és objektum egyesítésével Eucken nem hidalja át azt a szakadékokat, melyet Kantnak szemére vet; nem oldja meg, csak félretolja. Weingärtner végigkíséri Euckent mélységeibe, de megáll ott, ahol nem ad neki igazat. Eucken a szellemi élet mélyébe tudott hatolni, de nem bizonyít, amikor azt hiszi, hogy a dolgok igazi megértéséhez jutottunk. Kétes, hogy az emberin túl a szellemi élet lehet-e a valóság végső alapja. Eucken szerint a szellemi élet nem a természetnek pusztán továbbfejlesztése. A szellemileg tevékeny ember számára vannak szellemi értékek is, melyeknek szenteli magát, mert saját énjének szellemi részét teszik ki. A szellemi életnek magán kell hordania az egyes ember sajátosságát és megkötöttségét, mely a gondolkodásban felszabadul. Az idealizmus azonban, mint Weingärtner kifejti, a legmagasabb pontján jut zátonyra, az abszolút igazság felé törő úton. Eucken maga is beismeri, hogy nem érhető el teljes bizonyosság.

Arra az eredményre jut e munka szerzője, hogy Eucken csak a részletekben adott nagyszerűt; kimutatta, hogy a természet mechanizmusán túl is alakul ki szellemi élet s az ember sajátos benső s értékes életet él. Főhatását abban látja, hogy az önálló szellemi élet sajátosságát bizonyítja a felületes naturalizmus ellenében. Legfontosabb oka annak, hogy nem nyer igazi alapot épületének, nem csupán az, hogy antiintelektualista — mert a szellemi élet körén belül eléggé méltányolja a gondolkodást — hanem az is, hogy Aristotelest elveti, Kanton túlmegy, de főleg az a be nem bizonyított feltevés, hogy az ember, az egyén, nem lehet egyetemesen érvényes élet hordozója.

Világos képét nyerjük Eucken helyzetéről az igazság problémájának keresői közt. A szerző jól látja a repedéseket is a falakon, de nagyon is óvatos: helyenként beéri egy utalással, egy-egy fogyatékos jelzésével; kritikáját részletesen sehol sem fejti s nem kísérli meg, hogy itt-ott a továbbfejlesztés vagy javítás felé közelebb vigyen.

Rózsa Dezső.

Hugo Goldschmidt: *Die Musikästhetik des XVIII. Jahrhunderts.* Zürich, Leipzig, 1915.

A XVIII. század zenei felfogását túlnyomó részben a francia klasszicizmus és racionalizmus határozta meg. Mint minden művészet, a zene is a természetet utánozza. De mikép? erre nem volt kényelmes felelni. Némelyek szerint: ábrázolnia kell a jelenségeket, természeti zörejek, hangok, mozgások visszaadása útján. Mások abban látták lényegét, hogy a lélek indulatait, azok dinamikáját utánozza: hogy stilizálja hangsúlyait és gyengülését, emelkedését és süllyedését, nekieredését és lassúságát az érzelem-felverte beszédnek. Ilyen módon ugyanazon érzelmeket kelti a hallgatóban, mint maga a természet: *reális* érzelmeket; ezeknek kellemes és üdvös foglalkoztatása a zene hatásának titka. Ámde csak az indíthatja meg a lelket, amit világosan, *fogalmilag* megértettünk, úgymond a racionalizmus, már pedig a muzsikából hiányoznak a fogalmak; az érzelmek, melyeket kelt, határozatlanok. Éppen ezért a zene tökéletlen művészet és önmagában nem kelthet esztétikai hatást; csak ha más művészetekkel, a költéssel, a mimikával, a tánccal szövetkezik, vagy helyesebben: alájuk veti magát, van létjoga. Az opera a zenei műfaj par excellence, a hangszeres zene eltévelyedés. «Sonate, que me veux tu?» kérdezte Fontenelle.

Így a franciák, a filozófusok, a nem-zenészek. Csak egy kis ellenzék — olasz és német muzsikusok — hallatott más véleményt: a zene önmagáért van és önmagában szép; nem fejez ki semmit, csak önmagát: az opera nem dráma, hanem alkalom szép zeneművek egymás mellé sorolására.

Goldschmidt célja kimutatni, mikép fejlődik és egyesül e két felfogás egy harmadikká, melyet ő is vall, s mely véleménye szerint ma uralkodik. Az esztétikai hatás magva szerinte az «anschauliches Vorstellen», azaz «a felfogás egy oly neme, mely sem érzés, sem fogalmi megismerés és a közönséges képzetprodukciónál rendkívüli elevenségében és sajátlagosságában (Ursprünglichkeit) különbözik.» Lélektani mivolta ismeretlen és valószínűleg megismerhetetlen. Járulhatnak hozzá magasabb (nem érzéki) érzelmek is, de ezek nem lényeges része az esztétikai élménynek. Miféle érzelmek ezek? «Utófolyamatai a lélek reális életének, melyek a határozatlanságig átszellemültek és elszabadultak minden realitástól. Ilyen alakban beleolvadnak a tárgyba. Hangsorok, érzékileg szép hangsorok keletkeznek, de ugyanakkor és tőlük

elválaszthatatlanul érzelmi tartalmak is és ezeket a képzett és iskolázott hallgató felveszi magába. Az érzékileg szépnek a fül által való felvételével és a hangsorok intuitív szemléletével az érzelmi tartalmat előbb *felismerjük*, azután még *vele is érezzük*. Látnivaló; a szerző alig megy túl Hanslick formalizmusán: minden nemét a beleézésnek, megszemélyesítésnek elutasítja. Egy ilyen elmélet a rútnak és következésképen a *karakterisztikusnak* nem juttathat helyet az esztétikában, vagy legfeljebb nagyon szűkreszabottat. Az operairó, a dalszerző jellemezhet, bár igen keskeny határok között, de inkább úgy, hogy intuitíve belehelyezkedik a beszélő személy hangulatába és *ebben* a hangulatban komponál valami *szépet*, mint úgy, hogy a helyzetet, a deklamációt mintegy *lefordítja* zenére, zenén kívüli képzetek közvetítésével. Így tett Gluck.

A századvégi romantizmus már közel jár ehhez a felfogáshoz; nevezetesen belátja a zene keltette érzelmek irreálitását és határozatlanságát. De túllő a célon, mert nem az érzéki, hanem az érzelmi elemet értékeli fontosabbnak: a szép hangzás csak eszköz, mellyel megszerezzenek az érzelmek boldogító mámorát.

Egyes filozófusok véleményének fokozatos átalakulása elég híven adja vissza az egész század fejlődését. Rousseau pl. kezdetben teljes függésben látja a zenét a beszédnél. Feltételez egy ősnyelvet, mely tagolásra szegény, zenei hangokban és hangsúlyokban viszont annál gazdagabb volt (1753). Konvencionális jelei ennek még nem voltak: a lélek állapota közvetlenül, zenei hangokban fejeződtek ki. A zenész az, ki még ma is ezt az ősnyelvet beszéli; (megkapja úgy, hogy a beszédből elhagyja a mássalhangzókat és megfigyeli az így fennmaradó melódiát és ritmust); nem fontos, hogy a fülnek kedvezzen a melódia, ha csak hű beszédje az indulatoknak. Kevéssel később elveti az ősnyelv elméletét és kezdi elismerni a nyelvtől független zenei értékeket is. 1767-ben a tisztára érzelemfestő zenén kívül — mely azonban nem állhat meg *szép* elemek nélkül — még két nemét ismeri el a zenének: a tisztán érzékileg szépet és azt, amely érzéki szépségével megindít (egyházi zene). Végül odáig megy el, hogy a zenei szépség oly fontos, hogy esetleg a kifejezés igazsága felett is győzhet. A zenésznek nem lehet első célja, hogy deklamáljon; elvégzi ezt a költő és a színész.

Goldschmidt műve kétségkívül hézagot pótol, mert a terület, melyet felfed, idáig csaknem teljesen ismeretlen volt. Különös

erleme, hogy az esztétikai jelenségeket nem elszigetelten tárgyalja, hanem egyrészt rámutat az összefüggésekre a kor zeneesztétikája és uralkodó filozófiája, általános művészi felfogása közt, másrészt megvilágítja, mikép befolyásolták egymást kölcsönösen zeneesztétika és zenei gyakorlat. Így magyarázatát képes adni a zenetörténeti fejlődés nem egy jelenségének, melynek okát idáig nem láttuk kielégítően.

Használhatóságát azonban korlátozza két fogyatékosága. Az egyik formai természetű: igen terjedelmes anyagát nem ideák, de nemzetek és egyének szerint csoportosítja; emiatt fárasztóan sokat ismételt és nehezen áttekinthetővé válik. A másik a műesztétikai állásfoglalását illeti. Ez ugyanis egyoldalú pártállás, melyet nem okol meg meggyőzően. Megokolása különben csaknem teljesen kimerül sekély vitájában a beleézés-elmélettel, melyet nem ismer és ért át eléggé. A zeneesztétikusok általános hibájába esik: a zenei élvezésnek csakis *egy* módját (melyet önmagán figyel meg) tartja lehetségesnek vagy normának. Holott a zenei fantázia felszínes vizsgálata is megmutatta, hogy a zene szemlélése és élvezése végtelenül sokféle lehet. Némelyek érzelmi valóban főként érzéki érzelmekben állnak, mások megszemélyesítik, benépesítik a zenét, szimbólikusan beleérik magukat. Az előbbieket állásfoglalása speciálisabban zenei, az igaz; de ez még nem ok arra, hogy az ellenkező nemét a zenei szemléletnek kirekesszük az esztétikából. Nagyon kitűnő zenészek, pl. Mozart, Schumann, E. T. A. Hofmann, Liszt, Wagner stb. nyilatkozatai mutatják, hogy gyakran szimbólikusan fogták fel a zenét. Az is gyakori eset, hogy a zenén kívüli képzetek közvetítésére van szükség, hogy a zenei képzetek egy bizonyos küszöb fölé emelkedjenek; de, ha már egyszer jelen vannak, esetleg elevenebbek, mint azokéi, kiknél a közvetítés nélkül jelentkeznek. Csakis eme lélektani megismerés alapján lehet igazságosan ítélni azon mindenkor nagy következetességgel és nagy számban fellépő, nem egyszer nagy gondolkodóktól és jó megfigyelőktől eredő esztétikai művek felett, melyek a zenének zenén kívüli *jelentését* kutatják, önállóságában kételkednek és más művészetekkel való egyesítésére törekszenek.

Dr. Kovács Sándor.

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1916. március—május.

Esz­tétika.

- Baeunler*, Alfr. Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Aesthetik. Diss. München (44 l.)
- Buddecke*, Werner. Schellings Metaphysik der Musik. Diss. Jena (51 l.)
- Masnovo*, O. L'estetica di Benedetto Croce ; esposizione e critica. Parma : Battei (60 l.) L. 2.—.

Pszichológia és pszichofizika.

- Baerwald*, Rich. Zur Psychologie der Vorstellungstypen mit bes. Berücks. der motor. u. musikal. Anlage. Auf Grund einer Umfrage der Psycholog. Gesellschaft zu Berlin bearb. Leipzig : Barth (III, X, 444 l.) (Schriften der Gesellschaft für psycholog. Forschung, H. 18—20.) M. 14.—.
- Draeger*, Georg. Johann August Eberhards Psychologie und Aesthetik. Diss. Halle (70 l.)
- Dunlap*, Knight. An outline of psychobiology. Baltimore : J. Hopkins Press (121 l.) \$ 1.25.
- Farkas Geiza*. Az emberi csoportok lélektana. Budapest : Grill (240 l.) (Társadalomtudományi könyvtár) K. 6.—.
- Hintermann*, Heinr. Experimentelle Untersuchung der Bewusstseinsvorgänge mit Hilfe von Reactionen auf Reizwörter. Zürich : Druck. Gebr. Leemann & Co. (97 l.) M. 2.—.
- Macnamara*, Nottidge C. Instinct and intelligence. New York : Oxford Univ. (216 l.) \$ 2.—.
- Müller-Freienfels*, Rich. Das Denken u. die Phantasie. Psycholog. Untersuchungen nebst Exkursen z. Psychopathologie, Aesthetik u. Erkenntnistheorie. Leipzig : Barth (XII, 341 l.) M. 8.—.
- Owen*, Roberts. Recognition ; a logical and experimental study. Princeton, N. Y. : Psychological Review Co. (154 l.) (Psychol. monographs.) \$ 1.50.
- Spehner*, Edmund. Malebranches Lehre von der Erkenntnis in psychologischer Hinsicht. Diss. München (62 l.)
- Tabacaru*, Grigore. Die Untersuchungen Binet's über die Psychologie des Denkens. Diss. München (60 l.)

Ude, Joh. Einführung in die Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage, mit Berücks. der modernen Psychologie. Graz : Univ.-Buchdr. Styria (XVI, 169 l.) M. 4.30.

A háború filozófiája.

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

Hellwig, Albert. Weltkrieg und Aberglaube. Erlebtes und Erlauschtes. Leipzig : W. Heims (VII, 159 l.) M. 2.40.

Hirschfeld, Magnus. Kriegopsychologisches. Bonn : Marcus & Weber (32 l.) (Deutsche Kriegsschriften, 20.) M. —.80.

Kreibitz, Jos. Klemens. Gedanken über Moral und Krieg. Wien : Braumüller (46 l.) M. 1.—.

Natorp, Paul. Krieg und Friede. Drei Reden. München : Callwey (49 l.) M. 1.—.

Sellmann, Adolf. Das Seelenleben unserer Kriegsbeschädigten. Witten : Verl. «Eckart» (45 l.) M. —.80.

Stekel, Wilh. Unser Seelenleben im Kriege. Psychologische Betrachtungen eines Nervenarztes. Berlin : Salle (IV, 168 l.) M. 2.—.

Wengraf, Paul. Kultur, Kunst u. der Krieg. Wien : Konegen (71 l.) M. 1.70.

Ziehen, Thdr. Die Psychologie grosser Heerführer. Der Krieg und die Gedanken der Philosophen und Dichter vom ewigen Frieden. Vorträge. Leipzig : (94 l.) M. 2.50.

1916. június—szeptember.

Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenologische Forschung. In Gemeinschaft mit M. Geiger, Alexander Pfänder, A. Reinach, M. Scheler hrsg. von Edm. Husserl. Bd 3. Halle : Niemeyer (VI, 542 l.) M. 20.—

Filozófiai klasszikusok művei.

Nietzsche, Frdr. Also sprach Zarathustra. 120—130. Taus. Kriegsausgabe. Leipzig : Kröner (VI, 476 l.) M. 2.—.

Schopenhauer. Briefe, Aufzeichnungen, Gespräche. Eingel. u. ausgew. von Paul Wiegler. Berlin : Ullstein (191 l.) M. —.50.

Spinoza's Briefwechsel und andere Dokumente. Ausgew. u. übertr. von J. Bluwstein. Leipzig : Insel-Verl. (XXIII, 352 l.) M. 5.—.

A filozófia története.

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

Antony, C. M. Saint Catherine of Siena, her life and times. Ed. by Fr. Bede Jarrett. With a pref. by Fr. Thomas M. Schwertner. London : Burns & O (300 l.) 6 s.

- Baeumker*, Clemens. Der Platonismus im Mittelalter. Festsrede. München : G. Franzscher Verl. in Komm. (49 l.) M. 2.—.
- Beelaere*, L. van. La philosophie en Amérique, depuis les origines jusqu'à nos jours (1607—1900); essai historique. (New-York : G. E. Stechert.) (17+180 l.) § 1.50.
- Cunningham*, Gust. Watts. A study in the philosophy of Bergson. New-York : Longmans (12+212 l.) § 1.25.
- Hartmann*, Karl. Der Pessimismus Schopenhauers u. seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie. Diss. Erlangen (74 l.)
- Hepner*, Adolf. Josef Dietzgens philosophische Lehren. Stuttgart : Dietz Nachf. (186 l.) M. 2.—.
- Hoffmann*, R. Die staatsphilosophischen Anschauungen Fr. Chr. Wolffs mit bes. Berücks. seiner naturrechtlichen Theorien. Diss. Leipzig : (134 l.)
- Knox*, Howard. The philosophy of William James. New York : Dodge Pub. (10, 112 l.) 16° 50 c.
- Kraus*, Oskar. Anton Marty. Sein Leben u. seine Werke. Halle : Niemeyer (VIII, 68 l.) M. 1.50.
- Müller*, Wilh. Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquino. Eine staatsphilosophische Untersuchung. Münster : Aschendorff (XI, 99 l.) (Beitr. z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters.) M. 3.50.
- Norvin*, W. Olympiodoros fra Alexandria og hans Commentar til Platons Phaidon. Studier i den graeske Philosophis Historie. Kopenhagen : Gyldendal (360 l.) K. 6.—.
- Paleikat*, Georg. Die Quellen der akademischen Skepsis. Diss. Königsberg. (55 l.)
- Reiner*, Julius. Frdr. Nietzsche der Immoralist und Antichrist. Stuttgart : Franckh (80 l.) M. 1.—.
- Richert*, Hans. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. 3. verb. Aufl. Leipzig : Teubner (VI, 122 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt.) M. 1.—.
- Schaefer*, Paula. Die Philosophie Berkeleys und die Entwicklung des Kausalproblems. Diss. Erlangen (39 l.)
- Stockum*, Theod. Conr. van. Spinoza—Jacobi—Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur u. Philosophie im 18. Jahrhundert. Groningen : Noordhoff (VII, 108 l.) M. 4.—.
- Wasman*, Erich. Ernst Haeckels Kulturarbeit. 3. Aufl. Freiburg i. B. : Herder (III, 54 l.) M. 1.20.
- Weiser*, Christian Frdr. Shaftesbury u. das deutsche Geistesleben. Leipzig : Teubner (XVI, 564 l.) M. 10.—.
- Windelband*, Wilh. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. unveränd. Aufl. Tübingen : Mohr (VIII, 591 l.) M. 12.50.

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Lasson*, Georg. Was heist Hegelianismus? Berlin: Reuther & Reichard (36 l.) (Philos. Vorträge. Veröff. von der Kantgesellschaft, 11.) M. —.80.
- Steiner*, Rud. Vom Menschenrätsel. Denken, Schauen, Sinnen e. Reihe deutscher u. österreichischer Persönlichkeiten. Berlin: Philos.-anthroposoph. Verl. (280 l.) M. 3.50.
- Vaihinger*, Hans. Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als ob und das Kantische System. Berlin: Reuther & Reichard (IV, 32 l.) M. 1.—.

A ltalános problémák.

- Alfarabi*. Über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu scientiarum). Hrsg. v. Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff (32 l.) (Beiträge z. Geschichte d. Philos. des Mittelalters.) M. 1.20.
- Driesch*, Hans. Leib u. Seele. Eine Prüfung des psycho-physischen Grundproblems. Leipzig: Reinicke (VI, 109 l.) M. 1.80.
- Marshall*, H. Rutgers. Instinct and reason. New York: Duffield (574 l.) \$ 3.50.

Logika és ismeretelmélet.

- Dewey*, J. Essays in experimental logic. Chicago: Univ. of Chic. (7, 444 l.) \$ 1.75.
- Dürr*, Karl. Von der Bildung der Begriffsinhalte. Zürich: Rascher & Co. (56 l.) M. —.80.
- Erdmann*, Benno. Methodologische Konsequenzen aus der Theorie der Abstraktion. Berlin: G. Reimer (487—521. l.) (Sitzungsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.) M. 2.—.
- Geyser*, Joseph. Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung. Münster: Schönigh (X, 302 l.) M. 6.60.
- Herbertz*, Rich. Prolegomena zu e. realistischen Logik. Halle: Niemeyer (VII. 23 l.) M. 6.40.
- Hessen*, Johs. Die Begründung der Erkenntnis nach d. hl. Augustinus. Münster: Aschendorff (XII, 118 l.) (Beiträge z. Geschichte d. Philos. des Mittelalters.) M. 4.20.
- Heyde*, Erich. Grundlegung der Wertlehre. Leipzig: Quelle & Meyer (V, 159 l.) M. 5.—.
- Hochstetter—Preyer*, A. Das Beschreiben. Eine logische Untersuchung zur positivist. Methodenlehre. Halle: Niemeyer (V, 89 l.) (Abhandlgn. z. Philos. u. ihrer Geschichte.) M. 2.—.
- Kraus*, Emil. Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte. Berlin: Reuther & Reichard (64 l.) (Kantstudien. Erg.-Hefte, 37.) M. 2.50.

- Kries*, Johs v. Logik, Grundlage einer kritischen und formalen Urteilslehre. Tübingen : Mohr (XVI, 732 l.) M. 20.—.
- Lambert*, Joh. Heinr. Abhandlung vom Criterium veritatis, m. e. erläutert. Vorw. aus d. Ms. hrsg. von K. Bopp. Berlin : Reuther & Reichard (64 l.) (Kantstudien. Erg.-Hefte, 36.) M. 2.50.
- Macintosh*, Douglas Clyde. The problem of knowledge. Alen & U. (524 l.) 10 s 6 d.
- Sellars*, Roy Wood. Critical realism ; a study of the nature and conditions of knowledge. Chicago : Rand, Mc Nally (10, 283 l.) § 2.
- Sloppy*, Martin. Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards. Diss. Erlangen (78 l.)

Ethika.

- Cohn*, Georg. Ethik und Soziologie. Leipzig : Barth (IX, 316 l.) M. 10.—.
- King*, Churchill Henrik. Jézus erkölestana a hegyi beszéd alapján. Ford. Fazekas Lajos. Pápa : Kis (72 l.) K. 1.—.
- Pályi* Ede. Az új ember erkölestana. Időszerű államregény. Budapest : Singer & Wolfner (207 l.) K. 4.—.
- Pfordten*, Otto v. der. Ethik. Berlin: Göschen (147 l.) 16° (Sammlg Göschen.) M. —.90.
- Titius*, Arthur. Naturwissenschaft und Ethik. Festrede. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (29 l.) M. —.40.
- Vogelsang*, Friedr. Der Begriff der Freiheit bei Robert Grosseteste. Diss. Erlangen (105 l.)
- Wendl*, Hans H. Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (IV, 186 l.) M. 5.80.
- Whittaker*, T. The theory of abstract ethics. New York : Putnam (10, 126 l.) 12° § 1.35.

Eszztétika.

- Jánosi* Béla. Schedius Lajos esztétikai elmélete. Budapest : M. T. Akad. (57 l.) (Értekez. a nyelv- és széptud. köréből. 23, 6.) K. 1.50.

Pszichológia és pszichofizika.

- Bibó* István. A pszichológia általános elvei. Budapest : Athenaeum (24 l.) K. —.80.
- Burger*, Hermann. Über den Einfluss der Rhythmisierung von Eindrücken auf den Umfang des Bewusstseins. Diss. Leipzig. (61 l.)
- Éltes* Mátyás. A gyermeki intelligencia vizsgálatának részletes eredményei. Budapest : Pfeifer (20 l.) (A magyar paedagógiából.) K. 1.—.
- Eriksen*, R. Taenkningens psykologiske udviklingsbetingelser. Kristiania : Norli (299 l.) Kr. 5.—.

- Fuller*, Justin K. The psychology and physiology of minor-writing. Berkeley, Cal. : Univ of Cal. (199—265 l.) (Pubs. in psychology.) 65 c.
- Givler*, R. Ch. The «conscious cross-rection»; a sealistic psychology. Seattle, Univ. of Washington (6, 412 l.) § 3.75.
- Givler*, R. Ch. The psycho-physiological effect of the elements of speech in relation to poetry. Princeton (N.-Y.): Psychological Review Co. (132 l.) § 1.25.
- Grau*, Kurt Joachim. Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im 17. u. 18. Jahrhundert. Halle : Niemeyer (VIII, 242 l.) (Abhandlgn z. Philos. u. ihrer Geschichte.) M. 7.—.
- Heynen*, Walter. Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens. Halle : Niemeyer (X, 53 l.) (Abhandlgn z. Philos. u. ihrer Geschichte.) M. 1.80.
- Hintermann*, Heindr. Experimentelle Untersuchung der Bewusstseinsvorgänge mit Hilfe von Reaktionen auf Reizwörter. Zürich : Gebr. Leemann & Co. (97 l.) M. 2.—.
- Levy*, J. M. Experiments on attention and memory ; with special reference to the psychology of advertising. Berkeley, Cal. : Univ. of Cal. (157—197 l.) (Pubs in psychology.) 40 c.
- Quackenbos*, J. Duncan. Body and spirit ; an inquiry into the subconscious, based upon twelve hunderd experiences in the author's practice. New York : Harper (281 l.) § 1.50.
- Segal*, Jakob. Über das Vorstellen von Objekten und Situationen. Ein Beitrag zur Psychologie der Phantasie. Eine experimentelle Untersuchung. Stuttgart : Speemann (IV, 297—495. l.) (Münchener Studien z. Psychol. u. Philos., 4.) M. 6.—.
- Stern* William. Die Intelligenzprüfung an Kindern und Jugendlichen. Methoden, Ergebnisse, Ausblicke. 2. Aufl. Erw. um.: Fortschritte auf d. Gebiet der Intelligenzprüfung. 1912—1915. Leipzig : J. A. Barth (V, 170 l.) M. 5.50.
- Störriug*, Gust. Psychologie des menschlichen Gefühlslebens. Bonn : F. Cohen (VIII, 289 l.) M. 9.—.
- Topciu*, Trajan. Aufeinanderfolge zweier einfacher Reaktionen mit rechter und linker Hand bei Variation des Reizintervalls. Diss. Leipzig (38 l.)

Néplélektan. Társadalmi lélektan.

- Ferguson*, G. Oscar. The psychology of the negro ; an experimental study. New York : Science Press (138 l.) (Archives of psychology.) § 1.25.
- Stollenberg*, Hans Lorenz. Sozialpsychologie. Tl. I. Diss. Marburg. (119. l.)

Metafizika. Természetbölcsélet.

- Baéje*, M. H. Die Naturphilosophie von Ernst Mach. Berlin : Psychol.-Soziolog. Verl. (31 l.) M. —.25.

- Baemker*, Clemens. Roger Bacons Naturphilosophie, insbes. seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster: Aschendorff (V, 74 l.) M. 2.60.
- Einstein*, A. Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Leipzig: J. A. Barth (64 l.) M. 2.40.
- Erwin*, Marion. The universe and the atom; the ether constitution, creation and structure of atoms, gravitation and electricity, kinetically explained. New York: Van Nostrand (314 l.) § 2.
- Falckenberg*, Robert. Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel. Diss. Erlangen (74 l.)
- Ihmels*, Carl. Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Leipzig: A. Deichert (V, 103 l.) M. 2.70.
- Schröder*, Wilh. John Locke und die mechanische Naturauffassung. Diss. Erlangen (IX, 78 l.)

Történetbölcselet.

- Bauch*, Bruno. Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie. Vortr. Berlin: Reuther & Reichard (III, 32 l.) M. —.80.
- Joel*, Karl. Die Vernunft in der Geschichte. München: Bruckmann (35 l.) (Weltkultur u. Weltpolitik, 9.) M. —.75.
- Simmel*, Georg. Das Problem der historischen Zeit. Berlin: Reuther & Reichard (31 l.) (Philos. Vorträge. Veröff. von der Kantgesellschaft, 12.) M. —.80.

Vallásbölcselet. Theozófia.

- Egloffstein*, Frdr. Graf v. Wiedergeburtstheorie, Sonnenreligion und Christentum. Leipzig: Altmann (VII, 68 l.) M. —.80.
- Girkon*, Hans. Darstellung u. Kritik des religiösen Illusionsbegriffes bei Ludwig Feuerbach. Diss. Erlangen (72 l.)
- Lange*, Bruno. Franz Hemsterhuis, seine Religionsphilosophie in ihrem Abhängigkeitsverhältnis zu Locke. Diss. Erlangen (71 l.)
- Makkai Sándor*. A hit problémája. Vallásfilozófiai tanulmány. I. r. A hit világmagyarázó ereje. Budapest: Kókai biz. (93 l.) K. 4.—.

Életbölcselet.

- Oldendorff*, Paul. Von deutscher Philosophie des Lebens. Zwei Abhandlgn z. Einführung in Rudolf Euckens Gedankenwelt. Langensalza: Beyer & Söhne (36 l.) M. —.45.
- Sawicki*, Franz. Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie. 2. verb. Aufl. Paderborn: Bonifacius-Druckerei (XIII, 340 l.) M. 4.—.

A háború filozófiája.

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

- Dessoir*, Max. Kriegspychologische Betrachtungen. Leipzig: Hirzel (47 l.) M. 1.—.
- Grabinski*, Bruno. Neuere Mystik. Der Weltkrieg im Aberglauben und im Lichte der Prophetie. Hildesheim: F. Borgmeyer (VIII, 471 l.) M. 6.—.
- Hirsch*, J. Krieg und Ethik. Frankfurt a. M.: Kauffmann (16 l.) M. —.75.
- Roretz*, Karl v. Bedingt der Weltkrieg eine Umgestaltung unserer Weltanschauung? Graz: Leuschner & Lubensky (60 l.) M. 2.—.
- Sellmann*, Adolf. Das Seelenleben unserer Kriegsbeschädigten. 4. Aufl. Witten: Verl. Eckart (45 l.) M. —.80.
- Verweyen*, J. M. Der Krieg im Lichte grosser Denker. München: E. Reinhardt (39 l.) M. 1.—.

EGYESÜLETI ÉLET.

Egyesületi élet.

Társaságunk utolsó jelentésünk óta két felolvasó ülést tartott: május 24-én és október 18-án, a következő tárgysorozattal:

Dr. Dienes Pál: Matematika és logika; dr. Sebestyén Károly: Herakleitos; dr. Bolgár Elek: A szociológiai szintézis természete.

Új tagok és előfizetők.

D. Biró Izabella Nyitra, Czavara A. Gyula tanító Nagyszerec, Láng István Temesvár, Müller József polg. isk. tanár Zádorlak, dr. Vass József t. pápai kamarás Budapest, dr. Biró Lőrinc ferencrendi áldozár Medgyes, Kovács Géza, a M. Á. Hitelbank igazgatója, Budapest, Révész Emil Budapest, R. Pap Gyula bankhivatalnok Budapest, dr. Szöllősy Viktor honvédfőorvos Budapest, Spitzer Albert mérnök Budapest, dr. Verebély Tibor egyetemi r. tanár Budapest; Országos Izraelita Tanítóképző, eperjesi Evang. Theol. Akadémia, jászapáti kir. kath. főgimnázium, Tóth János könyvkereskedő Győr, m. á. v. felsőbb népiskola Eszék, m. á. v. felsőbb népiskola Zágráb.



23/24-16.

1929/24-16.
50009



ATHENÆUM

UJFOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

II.

2.

KÖTET

1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS
(ZEIDLER TESTVÉREK)
BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

TARTALOM.

1. HAZAY OLIVÉR: Bevezetés egy orthonom értékelmé- letbe	1
2. NAGY JÓZSEF: Taine lélektanának méltatása	25
3. TANKÓ BÉLA: Kant vallásfilozófiája. (Folytatás.)	43
4. FOGARASI BÉLA: A történelmi materializmus kritikája	65

Ismertetések, bírálatok.

1. H. RICKERT: Der Gegenstand der Erkenntnis. Ism. <i>Hazay Olivér</i>	68
2. J. HERZOG: Ralph Waldo Emerson. Ism. <i>Rózsa Dezső</i>	71
3. R. EUCKEN: Zur Sammlung der Geister. Ism. <i>dr. Nagy József</i>	72
4. J. COHN: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ism. <i>dr. Nagy József</i>	73
5. HEGELS erstes System. Ism. <i>Sas Andor</i>	79

Folyóirat-szemle.

Lélektani dolgozatok. Ism. <i>Láng Júlia</i>	80
--	----

Bibliográfia.

Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i> . 1915. nov. — 1916. jan.	92
---	----

Egyesületi élet.

Felolvasó és választmányi ülés. Új tagok és előfizetők	96
--	----

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

Az Athenaeum évenként hatszor jelenik meg.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztá-
roshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

*Kéziratok az elnök címére (dr. Alexander Bernát
egyetemi tanár, Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
a folyóirat kiadását és szélküldését illető felszólalások
a titkárhoz (dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-u. 8.
II. 3.), küldendők.*

Lakásváltozás bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból:

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

*Kiadóhivatal: Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek) könyv-
kereskedése, Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 7.*

Ára 3 korona.

50009



ATHENÆUM

UJFOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

II.

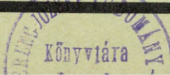
3.

KÖTET

1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS
(ZEIDLER TESTVÉREK)
BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.



TARTALOM.

1. KORNIS GYULA : A háborús filozófia... 97
2. DR. ALEXANDER FERENC : Erich Becher : Naturphilosophie ... 141

Ismertetések, bírálatok.

1. EMIL HAMMACHER : Hauptfragen der modernen Kultur. Ism. *Sas Andor* ... 157
2. HENRI BERGSON : La signification de la Guerre. Ism. *Sas Andor* ... 159
3. P. DEUSSEN : Die Philosophie der Bibel. Ism. *Rózsa Dezső* ... 161

Bibliográfia.

- Szerk. *Enyvéri Jenő*. 1916. jan.—márc. ... 165

Egyesületi élet.

- Közgyűlés, titkári jelentés, számvizsgáló bizottsági jelentés, új tagok és előfizetők ... 169
-

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

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kéziratok dr. Alexander Bennát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.), az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szélküldését illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papírokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból) minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-
-

Kiadóhivatal: Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek) könyvkereskedése, Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 7.

Ára 2 kor. 50 fill.

1929/21-16.
50009



ATHENÆUM

✱
ÚJ FOLYAM
✱

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

II.

4.

KÖTET

GARA ARNOLD
1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS

(ZEIDLER TESTVÉREK)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

TARTALOM.

1. RÍTOÓK EMMA: A rít a művészetben	177
2. DR. SAS ANDOR: Madách és Hegel	206
3. MITROVICS GYULA: Az esztétikai tetszés tárgya	221
4. VÉRTES O. JÓZSEF: A közvetlen emlékezet problémái és a vakok emlékezete	223

Ismertetések, bírálatok.

1. H. RICKERT: Wilhelm Windelband. Ism. <i>Fogarasi Béla</i>	230
2. A. LIEBERTH: Der Geltungswert der Metaphysik. Ism. <i>Fogarasi Béla</i>	231
3. H. WÖLFFLIN: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Ism. <i>Éber László</i>	233
4. W. GÜNTHER: Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch'. Ism. <i>Rózsa Dezső</i>	235
5. J. GEYSER: Die Seele. Ism. <i>Rózsa Dezső</i>	238
6. VÁCZY JÁNOS: Kazinczy Ferenc és kora. Ism. <i>Sas Andor</i>	240
7. KOSZÓ JÁNOS: Fessler Ignác Aurél. Ism. <i>f. b.</i>	242
8. E. R. CURTIUS: Ferdinand Brunetière. Ism. <i>dr. Nagy József</i>	243

Folyóirat-szemle.

Esztétikai dolgozatok. Ism. <i>Rítoók Emma</i>	245
--	-----

Egyesületi élet.

Felolvasó ülések ; új tagok és előfizetők	252
---	-----

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

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztárhoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.), az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból :

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg értékpapirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3-3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe : dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból) minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-
-

Ára 2 kor. 50 fill.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

J. 1927/24-16.

50009



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

II.

5.

KÖTET

1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS

(ZEIDLER TESTVÉREK)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

TARTALOM.

1. FÖLDES BÉLA : Individualizmus és háború ... 253
2. JANCSOVICS FERENG : Malebranche helye a filozófiai
fejlődés folyamatában ... 262
3. VARJAS SÁNDOR : Bolzano és a «Wahrheit an sich» 275
4. RÉVÉSZ EMIL : Szinérzeteink rendezettsége ... 297

Ismertetések, bírálatok.

1. ARISTOTELES : A lélekről. Ism. *Hegedüs István* ... 312
2. IGNAZ GOLDZIHNER : Stellung der alten islamischen
Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Ism.
Hornyánszky Aladár ... 317
3. A. BINET : Az iskolásgyermek lélektana. Ism. *Révész
Géza* ... 320
4. H. COHEN : Der Begriff der Religion im System der
Philosophie. Ism. *Hazay Olivér* ... 322
5. M. VERWORN : Die Entwicklung des menschlichen
Geistes. Ism. *Alexander Ferenc* ... 228

Bibliográfia.

- Szerk. *Enyvvári Jenő*. 1916. Március—május ... 331
-

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

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg
január, március, május, július, szeptember,
november 1.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tárhoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését
illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3—3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-

Ára 2 kor. 50 fill.

50009



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

II.

6.

KÖTET

1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS

(ZEIDLER TESTVÉREK)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

TARTALOM.

1. BÖHM KÁROLY: Értékelmélet	333
2. DR. DIENES VALÉRIA: Az indukció problémája	345
3. VARGA BÉLA: A jelentés logikai alkata	363
4. RÉVÉSZ EMIL: Színérzeteink rendezettsége	378

Ismertetések, bírálatok.

1. HORVÁTH J.: Bölcsészettörténet. I. k. Ó-kor. Ism. <i>Rácz Lajos</i>	396
2. G. SIMMEL: Das Problem der historischen Zeit. Ism. <i>Hazay Olivér</i>	400
3. B. BAUCH: Vom Begriff der Nation. Ism. <i>Hazay Olivér</i>	402
4. DR. K. MARBE: Die Gleichförmigkeit in der Welt. Ism. <i>Alexander Ferenc</i>	404
5. DR. G. HEYMANS: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ism. <i>Vida Sándor</i>	407

Folyóirat-szemle.

Vallásfilozófiai jegyzetek. Irta <i>Czakó Ambró</i>	412
---	-----

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

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztárhoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-utca 27.), az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból :

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe : dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-

Ára 2 kor. 50 fill.

50009



ATHENÆUM

UJFOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

II.

6.

KÖTET

1916

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND-féle KÖNYVKERESKEDÉS

(ZEIDLER TESTVÉREK)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-UTCZA 7.

TARTALOM.

1. NAGY JÓZSEF : Descartes Cogitoja. 425
2. DR. DIENES VALÉRIA : Az indukció problémája II. 438
3. VARGA BÉLA : A jelentés logikai alkata II. 460

Ismertetések, bírálatok.

1. Y. V. KRIES : Logik. Ism. *Hazay Olivér* 477
2. K. EILERS : Religionskunde auf hist-phil. Grundlage.
Ism. *Hazay Olivér* 482
4. P. RANSCHBURG : Die Leseschwäche und Rechenschwäche der Schulkinder. Ism. *Révész Géza* 485
4. DR. BÁRÁNY GERŐ : Ethikai előadások. Ism. *K. Gy.* 487
5. A. LIEBERT : Das Problem der Geltung. Ism.
Mannheim Károly 489
6. DENYS-COCHIN : Descartes. Ism. *Elek Oszkár* 493
7. G. WEINGÄRTNER : R. Euhens Stellung zum Wahrheitsproblem. Ism. *Rózsa Dezső* 499
8. H. GOLDSCHMIDT : Die Musikästhetik des 18. Jahrhunderts. Ism. *dr. Kovács Sándor* 502

Bibliográfia.

1916. március—május (II.) 505
1916. június—szeptember. 506

Egyesületi élet.

- Felolvasó ülések ; új tagok és előfizetők 512
-

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

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szélküldését
illető tulakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-
-

Ára 2 kor. 50 fill.