

ATHENÆUM

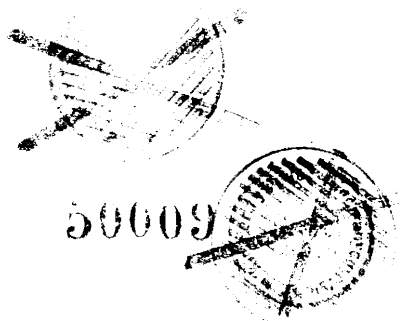
ÚJ FOLYAM

KIADJA
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ÉS
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONEGYEDIK KÖTET
(1935)

KORNIS GYULA
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL
SZERKESZTI
PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1935.
KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.



AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI 1935-BEN.

BALASSA BRUNO
BARTA JÁNOS
BENCSIK BÉLA
IFJ. BIBÓ ISTVÁN
BODA ISTVÁN
BÓKA LÁSZLÓ
BR. BRANDENSTEIN BÉLA
DÉKÁNY ISTVÁN
DÉSI FRIGYES
FARAGÓ LÁSZLÓ
GÁSPÁR ILONA
HALASY-NAGY JÓZSEF
HUSZTI JÓZSEF
IVÁNKA ENDRE
JÁNOSI JÓZSEF
JOÓ TIBOR
KARDOS TIBOR

KEMPELEN ATTILA
KOZMUTZA FLÓRA
KÓVENDI DÉNES
LEHNER FERENC
MÁTRAI LÁSZLÓ
VITÉZ MOÓR GYULA
NOSZLOPI LÁSZLÓ
ORESTANO FRANCESCO (Róma)
PAULER ÁKOS †
POZSONYI FRIGYES
PRAHÁCS MARGIT
PROHÁSZKA LAJOS
GR. RÉVAY JÓZSEF
SOMOGYI JÓZSEF
UJVÁRI BÉLA
VARGA SÁNDOR
VIDOR PÁL

A XXI. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>br. Brandenstein Béla</i> : A végtelen halmazok problémájáról	71
<i>Dékány István</i> : A jellem történetisége	36
<i>Mátrai László</i> : Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia	59
<i>Orestano, Francesco</i> : Az eszme és a fogalom elméleti és néplélektani jelentősége	20
<i>Pauler Akos</i> : A logizma rendszertani helye. (A kézirati hagyatékából.)	1
<i>Pauler Akos</i> : A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásai. (A kézirati hagyatékából.)	169

Szemlék, kisebb cikkek, vitakérdések.

<i>Balassa Bruno</i> : Fináczy Ernő †	71
<i>Barta János</i> : Max Scheler	85
<i>Beucsik Béla</i> : Ismeretelméleti vázlat	281
<i>Boda István</i> : A VIII. nemzetközi filozófiai kongresszus (Prága, 1934)	75
<i>Bóka László</i> : Gombocz Zoltán †	74
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Néhány megjegyzés Varga Sándor válaszához	128
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Levél a szerkesztőhöz. (Metafizikai vita-problémák, I.)	107
<i>br. Brandenstein Béla</i> : A valóságárgok kérdéséről. (Metafizikai vitaproblémák, II.)	290
<i>Faragó László</i> : Weszely Ödön †	73
<i>Halasy-Nagy József</i> : A IX. nemzetközi filozófiai kongresszus (Párizs, 1937)	297
<i>Ivánka Endre</i> : Kant istenfogalma az „Opus postumum“ szerint ..	79
<i>Jánosi József</i> : Brandenstein oksági elve. (Metafizikai vitaproblémák, I.)	100
<i>Kardos Tibor</i> : A filozófiai irányú renaissance-kutatás Itáliában ..	97
<i>Lehner Ferenc</i> : A jelenkori logika főirányai	254
Metafizikai vitaproblémák, I., II. (<i>br. Brandenstein Béla</i> , <i>Jánosi József</i> , <i>Noszlopi László</i> és <i>Pozsonyi Frigyes</i> hozzá-szólásai.)	100, 287
<i>vitész Moór Gyula</i> : Jogelmélet és társadalomelmélet. (Válasz egy válaszra.)	129
<i>Noszlopi László</i> : A tudatosság elsőbbsége Brandenstein bölcele-tében. (Metafizikai vitaproblémák, I.)	104
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : A mulandó aktív létezők problémájáról. (Meta-fizikai vitaproblémák, II.)	287
<i>gr. Révay József</i> : Megjegyzések Spranger módszertanához. (Kate-gória és típus.)	294
<i>Varga Sándor</i> : Hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány? (Válasz <i>br. Brandenstein Bélának</i> .)	124

Ismertetések, bírálatok.

<i>BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ</i> : Bevezetés az esztétikába (<i>Prahács M.</i>)	315
<i>BAYER, RAYMOND</i> : L'esthétique de la grace (<i>Prahács M.</i>)	150
<i>BOGNÁR CECIL</i> : Pszichológia (<i>br. Brandenstein B.</i>)	152
<i>BREYSIG, KURT</i> : Psychologie der Geschichte (<i>Bóka L.</i>)	314
<i>BRÜHLMANN, OTTO</i> : Physik am Tor der Metaphysik (<i>Dési F.</i>) ..	308
<i>BÜHLER, CHARLOTTE</i> : Drei Generationen im Jugendtagebuch (<i>Kempelen Attila</i>)	154

	Oldal
CRONER ELZA: Spranger Ede személyisége és munkássága (<i>Jóó T.</i>)	145
DELAGROIX, HENRI: Les grandes formes de la vie mentale (<i>Bóka L.</i>)	152
EIBL, HANS: Die Grundlegung der abendländischen Philosophie (<i>Ujvári B.</i>)	139
ERDEY, FRANCISCUS: Logica cum introductione in philosophiam (<i>Lehner F.</i>)	305
FARAGÓ LÁSZLÓ: A harmadik humanizmus és a Harmadik Biro- dalom (<i>Barta J.</i>)	305
HALASY-NAGY JÓZSEF: Az antik filozófia (<i>Husztai J.</i>)	299
HEIMSOETH, HEINZ: Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 2. Aufl. (<i>Ujvári B.</i>)	143
HEINEMANN ISAAK: Philons griechische und jüdische Bildung (<i>Vidor P.</i>)	141
JÁNOSI JÓZSEF S. J.: A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája (<i>Noszlopi L.</i>)	306
JÁSZ GÉZA: A világ egyensúlyának törvénye (<i>Dési F.</i>)	309
KORNIS GYULA: Apponyi világnézete (<i>Halasy-Nagy J.</i>)	302
LITT, THEODOR: Philosophie und Zeitgeist. (<i>Jóó T.</i>)	313
MAGYAR PEDAGÓGIAI LEXIKON. Fináczy Ernő és Kornis Gyula közreműködésével szerk. Kemény F. (<i>Mátrai L.</i>)	138
NAGY LAJOS: Spinoza Benedek élete és bölcsölete (<i>Dési F.</i>)	302
NOLTENIUS, FRIEDRICH: Raum, Strahlung, Materie. Naturphilo- sophische Untersuchungen (<i>Dési F.</i>)	308
NOSZLOPI LÁSZLÓ: Jellemlátás és jellemigézés (<i>Dési F.</i>)	310
PACOTTE, JULIEN: La connaissance (<i>Bóka L.</i>)	149
POPPER, KARL: Logik der Forschung. Erkenntnistheorie der mo- dernen Naturwissenschaft (<i>Lehner F.</i>)	147
PRAHÁCS MARGIT: A zeneesztétika alapproblémái (<i>Prohászka L.</i>)	316
REICHENBACH, HANS: Wahrscheinlichkeitslehre (<i>Lehner F.</i>)	146
REITZER BÉLA: A proletárnevelés kérdéséhez (<i>ifj. Bibó I.</i>)	312
RUSSEL, BERTRAND: Religion and science. (<i>Bóka L.</i>)	315
HARKAI SCHILLER PÁL: Pszichológia és emberismeret (<i>Mátrai L.</i>)	318
SCHWEITZER, ALBERT: Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. (<i>Kozmutza F.</i>)	301
SOMOGYI JÓZSEF: Tehetség és eugénika (<i>br. Brandenstein B.</i>)	153
STENZEL, JULIUS: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (<i>Köendi D.</i>)	140
THEOBALD, BETRAM G.: Francis Bacon concealed and revealed (<i>Bóka L.</i>)	144
TOMORI VIOLA: A parasztság szemléletének alakulása (<i>Bóka L.</i>)	154
VARGA LÁSZLÓ S. J.: Társadalmi etika (<i>Somogyi J.</i>)	311
WIND, EDGAR: Das Experiment und die Metaphysik (<i>Lehner F.</i>)	148
WUST, PETER: Der Mensch und die Philosophie (<i>Ujvári B.</i>)	137
<i>Társulati ügyek.</i> (A M. Filozófiai Társaság közgyűlése 1935 április 5-én)	156
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1934</i> (Gáspár Ilona)	159

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Brandenstein, Béla Frh. v.:</i> Über das Problem der unendlichen Mengen	320
<i>Dékány, Stefan:</i> Beiträge zu einer historischen Charakterologie	168
<i>Mátrai, Ladislaus:</i> Geistesgeschichte und Existenzialphilosophie	168
<i>Orestano, Francesco:</i> Idee e concetti nel loro valore teoretico e nel campo della psicologia collettiva	167
<i>Pauler, Akos von:</i> Der systematische Ort des Logismas. (Aus dem Nachlass)	167
<i>Pauler, Akos von:</i> Die gegenstandstheoretischen Beziehungen der disjunktiven These und des Syllogismus. (Aus dem Nachlass)	320

A LOGIZMA RENDSZERTANI HELYE.

Írta: PAULER ÁKOS.

(A kézirati hagyatékából.)

I. A probléma.

1. §. Logikai vizsgálódásaink folyamán¹ logizmának valamely igazság elemét neveztük. Ez igazságban: „Az érintőnek a körrel csak egy közös pontja van“, az „érintő“, a „kör“, a „csak“, az „egy“, a „közös“, a „pont“, a „van“ alkotó elemei azaz logizmái ez igaz tételnek. A logizmak közül elsődleges elemeknek azokat mondjuk, amelyek már egyszerűek, azaz más, elemibb logizmákra nem bonthatók fel (a felsorolt logizmak közül pl. az „egy“, a „van“); míg ellenben a többi logizma (pl. a „közös“, az „érintő“) nyilván összetett logizmak (pl. az érintő az egyenes és a kör fogalmából áll) és ezeket az összetett logizmákat más o d l a g o s elemeknek fogjuk nevezni.

2. §. Alapvető fontosságú, hogy a logizmat ne téveszszük össze a fogalommal. Ez utóbbi emberi gondolkodásunk változó és fejlődő produktuma és csak mint valamely konkrét lélek pszichikai tevékenységének eredménye létezik; a logizma ellenben merő igazságelem, amely — éppúgy, mint bármely igazság — érvényében és érvényességi fennállásában független az emberi elismertetéstől és gondolkodástól. Például a fenti igazság: „Az érintőnek a körrel csak egy közös pontja van“ igaz volt akkor is, midőn nem voltak emberek, akik azt felfedezték és megformulázták és igaz marad akkor is, ha már nem lesznek emberek, akik az igazságot ismerik. Ezzel azután az is adva van, hogy ez igaz tétel elemei (pl. „kör“, „pont“ stb.) szintén mindig és mindenütt érvényesek voltak elismertetésüktől és gondoltságuktól függetlenül. Hiszen a tétel érvényessége nyilván elválaszthatatlan azon logizmak érvényességétől, amelyekből áll. Nyilván következik ebből, hogy míg a fogalom 1. anthropológiai produktum, 2. változó és fejlődő, ismereteink változása és fejlődése szerint és 3. más fogalmakhoz való viszonyában módosulhat, — addig a logizma 1. nem anthropológiai produktum, hanem merő érvényességelem, 2. változatlan, és 3. viszonya más logizmakhoz is változatlan. E megállapítás átvezet a rendszertani hely fogalmára.

¹ Logika 46. §.

3. §. Rendszertani helynek (situs) nevezzük azt a helyet, amelyet az igazság örök és egységes rendszerében valamely logizma elfoglal. Gondoljuk el az összes igazságokat, amint azt egy mindenttudó elme — Isten elméje — látja. Ez az elme az összes igazságokat összefüggő egésznek látná és azt látná, hogy abból mi emberek csak némely tagot ismerünk meg, a többi igazságtól mintegy mestersegesen elszigetelve: ezért tiszta logikai szempontból csak egy igazság van, amelynek minden más igazság csak része.² Ebből a szempontból pl. ez a logizma: „gyermek“ bizonyos helyel bír e rendszerben. E helyet (situs) például az a körülmény határozza meg, hogy melyek azok a tételek, amelyekben akár alanyként, akár állítmányként előfordul a „gyermek“ logizma. Tehát oly tételekben rögzítődik, aminők: „A gyermek fejletlen ember“, „A gyermek újszerűnek lát mindent“, vagy „A legkedvesebb lény a gyermek“, „Jézus megáldotta a gyermekeket“ stb. Vagyis: kijelölhető az a hely, melyet valamely logizma az igazságok rendszerében elfoglal. E hely mozdulatlan ($\tau\iota\ \acute{\alpha}\nu\eta\tau\omicron\nu$) hiszen nem változó tudásunk, hanem egyedül teljes logikai jelentése határozza meg. A logizmák elemi pontjai az igazságrendszernek és egyúttal metszőpontjai a köztük fennálló (érvényes) relációknak. E relációk tételeket képviselnek, ha a kiegészítő és kiegészített viszonya áll fenn a logizmák közt. De ezenkívül vannak nyilvánvalóan másnemű logizma-viszonyok is, vagyis a logizma rendszertani helyét nemcsak a tételekben való szerepe határozza meg. A tételek ugyanis szillogizmusokat alkotnak azáltal, hogy logizmaik a szubordináció viszonyában állanak egymással. Mindez már szembetűnővé teszi, hogy a logizma rendszertani helyének törvényszerűségeit csak úgy határozhatjuk meg, ha előbb leírjuk az igazságrendszer és azokat az eshetőségeket soroljuk fel, amelyek a logizma rendszertani helyét illetőleg fennállhatnak.

II. A rendszertani hely leírása.

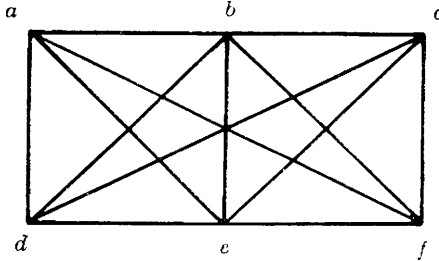
4. §. „Rendszer“ voltaképen osztályt jelent.³ Mert a rendszer oly összesége bizonyos elemeknek, melynek tagjai egy-

² V. ö. Logika 11. §.

³ Ezt bővebben kifejtettem „A rendszer fogalma“ c. tanulmányomban. Akadémiai Értesítő, 34. köt. 1924. 183. l. [A tanulmány egész terjedelmében olvasható a Budapesti Szemle 1923. évf.-ban, 21—31 ll.]

azon osztály tagjai és amellett ismétlődő viszonyban állanak egymással, azaz rend uralkodik közöttük. Ugyanez áll az osztályra is: tagjai rendet mutatnak egymáshoz való viszonyukban, legalább is azért, hogy egyaránt a szubordináció viszonyában állanak magához az osztályhoz, illetőleg a koordináció viszonyában egymással. Ezért a logizma rendszertani helye az a logikai hely, amelyet valamely logizma abban az osztályban elfoglal, amelyet az „igazság” képvisel. Kísértsük meg közelebbről leírni az igazságrendszer természetét.

5. §. Már említettük, hogy az igazságok valamennyien összefüggnek egymással. Valamennyi igazság épp azért, hogy igazság, már elárulja, hogy minden igazságban van valami közös mozzanat, t. i. ami őket éppen igazságokká teszi. Ez abban nyilvánul meg, hogy valamennyi igazság alá van vetve a logikai alapelveknek, amelyek: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás princípiuma.⁴ Tehát minden egyes igazság minden egyes igazsággal már azért összefügg, hogy valamennyinek alaphatározmányai ugyanazok: a logikai alapelvek. Az igazságrendszer e vonása skémában így adható vissza:



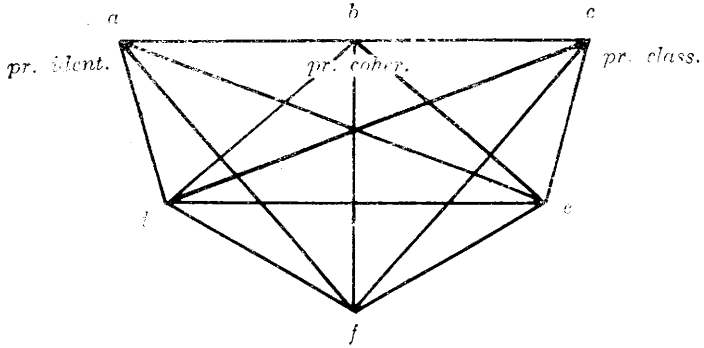
1. ábra.

Azaz: az a , b , c , d , e , f igazságok mindegyike minden más igazsággal összefügg: mindegyik igazság mindegyik igazsággal bizonyos viszonyban van.

6. §. Ám az igazságok rendszere hierarchikus tagozódást is mutat. Vagyis nemcsak egymás mellé, de egymás alá is vannak rendelve; az egyetemesebb igazságnak alá van rendelve a kevésbé egyetemes. Legfelül áll a három legegyetemesebb igazság: a három logikai alap-

⁴ L. Logika 28. §.

elv, amelynek fokozatosan alá vannak rendelve a szűkebb-körű igazságok. Azaz: az igazságrendszer trikefalisztikus rendszert képvisel. Szkémában (itt is fel van tüntetve az összes igazságok kölcsönös összefüggése):



2. ábra

ahol a, b, c a három logikai alapelvet; d, e a szűkebbkörű igazságokat jelenti; f a legszűkebbkörű (szinguláris) igazságok képviselője.

7. §. Jellemzi továbbá az igazságrendszert, hogy az igazságok mindegyike egy végtelen igazságsor kiindulópontja, mégpedig annak következtében, hogy a logizma érvényessége involválja az érvényesség logizmáját és ez ismét az érvényesség érvényességének logizmáját, a végtelenségig.⁵ Tehát:

$$L = L_1 + L_2 + L_3 + L_4 \dots \text{in inf.} \dots \dots (1)$$

Az így keletkezett sorozat nemcsak végtelen, de egyúttal „transzfinit” a Georg Cantor értelmében, mert nyilvánvalólag minden egyes tagja ismét végtelen. Áll tehát ez minden egyes logizmasorozatra is, amely minden egyes tagból kiindul, lévén

$$L_1 = L_2 + L_3 + L_4 \dots \text{in inf.} \dots \dots (2)$$

$$L_2 = L_3 + L_4 + L_5 \dots \text{in inf.} \dots \dots (3)$$

$$L_3 = L_4 + L_5 + L_6 \dots \text{in inf.} \dots \dots (4)$$

a végtelenségig. Állanak tehát minden egyes logizmasorozatra (L) a transzfinit sorozatok alaptörvényei, pl. az, hogy

⁵ Az igazságok számának végtelenségéről, 1. Logika 14. §.

„Zu jeder transfiniten Cardinalzahl α giebt es eine nach einheitlichem Gesetz aus ihr hervorgehende nächstgrössere; aber auch zu jeder unbegrenzt aufsteigenden wohlgeordneten Menge $\{a\}$ von transfiniten Cardinalzahlen α giebt es eine nächstgrössere, einheitlich daraus hervorgehende.“⁶ E halmazok (1), (2), (3), (4) egyúttal a *Dedekind* értelmében vett „láncot“ alkotnak.⁷

8. §. Az igazságrendszer ezzel egy újabb sajátos vonással gazdagodik szemben más rendszerekkel. Az igazságrendszer ugyanis logizmákból áll: ezek mind a koordináció, mind a szubordináció elemei és így egyúttal csomópontjai azon ezerféle relációnak, amelyek keresztüljárják az igazságrendszert. E sajátosság abban áll, hogy az igazságrendszer minden eleme (és csomópontja) ismét végtelen sok igazságból álló igazságrendszer és ennek minden egyes eleme ismét végtelenszámú igazságból álló igazságrendszer és így megy ez a végtelenségig. E vonásában az igazságrendszer megegyezik a természetes egész számok rendszerével, mert

$$1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots \text{ in inf. } \dots \dots (1)$$

s így, mivel

$$\begin{aligned} 2 &= 1 + 1 \\ 3 &= 1 + 1 + 1 \\ 4 &= 1 + 1 + 1 + 1 \\ &\text{---} \end{aligned}$$

a természetes egész számok rendszerében minden egység helyébe helyezhető az (1) sor. Ámde miután

$$\begin{aligned} \frac{1}{2} &= \frac{1}{1+1} \\ \frac{1}{4} &= \frac{1}{1+1+1+1} \\ &\text{---} \end{aligned}$$

ezen egységek helyébe is mindig tehető az (1) sor. Nyilvánvaló tehát, hogy a természetes egész számok sora is oly rendszert alkot, amelynek minden egyes eleme ismét végtelenszámú elemekből álló rendszer a végtelenségig.

Ámde az igazságrendszerben több van, mint merő számszerűség és ebben gyökerezik ama különbség is, amely az igazságrendszer és a számrendszer között fennáll. Ez

⁶ G. Cantor. Mathem. Annalen, 46. B. 1895. 496. 1.

⁷ Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? 3. Auflage. Braunschweig, 1911. S. 11.

abban áll, hogy míg a számrendszer végtelensége kvantitatív jellegű, addig az igazságrendszeré kvalitatív jellegű. Ez azt teszi, hogy a végtelen számrendszerben minden egység (elem) teljesen egyazon tartalmat jelöli, az igazságok viszont nem jelölik egyazon tartalmat. Röviden: a számrendszer elemeinek nincs individualitásuk, amit már Aristoteles találóan jelölt meg a számbeli egység jellemzőjének;⁸ ezzel szemben az igazságok mindegyike más és más tartalmú, azaz az igazság bír individualitással. Épp ezért az igazságok és a logizmák közt nemcsak kvantitatív, hanem kvalitatív viszony is áll fenn és ezért egyedül a számrendszertani helyéből nem lehet a logizma rendszertani helyét kifejteni.

9. §. Nagy horderejű továbbá az igazságrendszer képében az, hogy összes tagjai kölcsönösen feltételezik egymást: az igazságrendszer szimultán rendszer. Ez első pillanatra paradoxnak látszik, hiszen a történeti igazságok csak egyirányban tételezik fel egymást, mert az időben következnek egymásból. Pl. ez az igazság: „Nagy Károly 788-ban Spanyolországba vonul“, feltétele annak az igazságnak, hogy „Nagy Károly Spanyolországból Ronceval völgyén át vonul vissza“, de megfordítva ez nem áll. Csak a korábbi esemény feltétele a későbbinek, de a későbbi nem feltétele a korábbiaknak.

Ez ellenvetés azonban csak akkor plauzibilis, ha még nem tudjuk az igazság tárgyát, az igazság érvényétől elválasztani, ami akkor következik be, ha az érvényesség időtlenségét még nem ragadtuk meg. Való igaz, hogy az említett két esemény közül a későbbi esemény időben csak akkor keletkezett, amidőn annak oka (t. i. a korábbi tette Nagy Károlynak) már időben megelőzte. Ámde e kauzális összefüggés nem azonos ugyanezen igazságok merőben racionális összefüggésével, amely már nem az időbeliség ontológiai síkjában, hanem az igazságok racionális síkján mozog. Valójában úgy áll a dolog, hogy minden igazság időtlen lévén, a közöttük levő egymásután is időtlen, azaz merőben logikai sorrendről: a ráció és konzekvencia egymásutánjáról lehet szó. Az igazságrendszerben is tehát az említett két történeti igazság közül az első megelőzi a másikat, de ez csak tárgyában (a történeti események ontológiai sorában) jelent időbeli egymásutánat, ellenben a logikai síkban merőben időtlen egymásutánat

⁸ Metaphys. M. 7. 1082. b. 4. οὔτε γὰρ κατὰ τὸ ποσὸν οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον ὁρῶμεν διαφέρουσαν μονάδα μονάδος...

jelent, vagyis csak azt, hogy a második igazság érvényének előfeltétele az első igazság. Mit jelent ily körülmények között az igazságok korrelativitása, vagyis, hogy minden igazság minden más igazságot feltesz? Tiszta logikai szempontból nemcsak a ráció feltétele a konzekvenciának, hanem a konzekvencia is feltétele a rációnak, mert nemcsak az igaz, hogy ráció nélkül nem volna konzekvencia, hanem konzekvencia nélkül sem volna ráció, lévén a ráció nélküli konzekvencia *contradictio in adjecto*. A fenti példán ezt következőképen illusztrálhatjuk. Annak, hogy Nagy Károly Spanyolországból kivonult, kétségtelen előfeltétele, hogy oda előbb bevonult volt. De viszont a bevonulás tényének előfeltétele az is, hogy Nagy Károly harcolva vonult ki későbbben, mert mindkettő az ő harcosszándékának folyománya. Nagy Károly élete folyásának ontológiai (időbeli) irreverzibilitása tehát nem jelenti azt, hogy logikailag is irreverzibilis az itt szereplő logizmák összefüggése. Még inkább kitűnik ez abból, hogy a Nagy Károly életére vonatkozó igazságok rendszere így fejezhető ki: Nagy Károly az a személy, aki bevonult s kivonult Spanyolországból stb., amely fogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy a Nagy Károlyra vonatkozó igazságok rendszere időtlen formában is kifejezhető. Tehát nem a történeti igazságok tartalma van időben s mutat irreverzibilis egymásutánt, hanem csak az igazság tárgyáról mondható ez. Tehát a történeti igazságokról is áll, hogy időtlen (szimultán) logizmarendszert képviselnek.

10. §. Az igazságrendszer struktúrájához végül az is tartozik, hogy vannak autonóm és heteronóm igazságok s az előbbiek az utóbbiak előfeltevései. Jól értsük meg: mindkét fajta igazság abszolút, amennyiben ezen abszolút érvényességet értünk és ennél fogva nem érvényességbeli, hanem csupán megalapozottságbeli különbségekről van itt szó. Autonóm igazságok ugyanis azok, amelyeknek már nincs logikai előfeltevéjük, mert végső elemi igazságok. Ilyenek pl. a logikai alapelvek, amelyeknek érvénye már nem támaszkodik más, elemibb igazságok érvényére. Az autonóm igazságok tehát ősigazságok. Viszont heteronóm igazságok azok, amelyeknek érvénye más igazságok érvényét teszi fel. Ilyenek pl. az egyes levezethető matematikai tételek, vagy ez a tényigazság: „most írck“. Ez utóbbi ugyanis az oly igazságok érvényét teszi fel, mint „én létezem“, „én tudok írni“ stb. Első pillanatra is látszik, hogy az igazságok e rétegződése autonómia és

heteronomia szerint egybeesik az igazságoknak egyetemességük szerint való rendezettségével. (6. §.) Mentől egyetemesebb valamely igazság, annál kevesebb más igazságra épít, mint előfeltevésre és mentül részlegesebb az igazság, annál több más igazságot preszupponál. Meg kell még különböztetnünk relatíve autonóm és abszolúte autonóm igazságokat. Az előbbieket csak egy tárgytartományon belül autonómak, az utóbbiak minden lehető tárgyra vonatkoztatva azok. A relatíve autonóm tételeket axiómáknak, az abszolúte autonóm tételeket logikai alapelveknek nevezük. A geometriai axiómák csak további geometriai előfeltevésekre nem építenek, de a logikai alapelvek érvényét preszupponálják és így csak relatíve autonómok; a logikai alapelvek, így például az azonosság princípiuma, feltétlenül autonóm.

III. A logizma rendszertani helyét meghatározó törvényszerűségek.

11. §. Az eszményi állapot az volna, ha a törvényszerűségeket axiomatikus módszer szerint tudnók kifejteni, azaz: megállapítván a logizma helyzetét meghatározó sarkitételeket, azokból s néhány alapvető definícióból az idevágó tételeket levezethetnők. Ettől azonban még messze vagyunk. Bármily paradoxon is, de egy tudomány axiomatizálása csak akkor lehetséges, ha már számos problémáját megoldottuk: a logikai prius itt is csak később léphet fel időben. Találó példa erre az aritmetika, amelyet több évezredes mult után csak ma kezdünk axiomatizálni és az újkeletű halmazelméletre nézve ugyanez alighanem azért nem sikerül, mert ez még korai vállalkozás. Nekünk is egyelőre meg kell elégednünk azzal, hogy néhány alapvető törvényszerűséget állapítsunk meg a logizma rendszertani helyére nézve.

Kiindulópontul az a megállapításunk kínálkozik, hogy a logizma rendszertani helyét — röviden „situs“-nak fogjuk nevezni — alapjában két viszonylat határozza meg: a koordináció és a subordináció. Az előbbi az egyenlő körű, az utóbbi a különböző körű logizmákhoz való viszonyában gyökerezik.

12. §. A koordináció situs legalapvetőbb törvényszerűsége kétségtelenül a következő:

1. Valamely logizma rendszertani helye minden olyan tétel, melyben akár alanyként, akár állítmányként, akár az alany vagy állítmány alkatrészeként szerepel.

Például a „kör“ logizmájának rendszertani helyét ezekben a tételekben konstatálhatjuk: „a kör olyan vonal, amelyben minden pont egy adott ponttól egyenlő távolságra van“ — ahol a „kör“-logizma az alany (S). A következőben viszont állítmány: „a Hold körvonala kör“. A kör az alany-logizma alkatrésze ebben a tételben: „a geometriai idomok mind a térben vannak“ — mert itt az alany („a geometriai idomok“) magában foglalja a kört is. Viszont ebben a példában: „Aristoteles szerint a világ gömbalakú“, az állítmány („gömbalakú“) tartalmazza alkatrészként a kört; magába foglalja, mert a gömb felteszi a kört, ahogy a sztereometria általában felteszi a planimetriát. Az „alkatrész“ itt természetesen — ezt alig kell kiemelnünk — tiszta logikai értelemben értendő: valamely logizma alkatrésze minden oly logizma, amelynek érvényét a logizma felteszi.

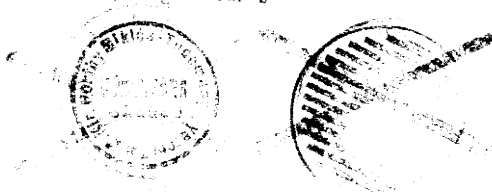
13. §. Áttérünk a szubordináció situs alaptörvényeire.

*II. Az egyes logizmának csak egy rendszertani helye van, a többesnek is csak egy, az egyetemes logizmának pedig annyi rendszertani helye van, ahány tagja van az egyetemes logizma által képviselt osztálynak.*⁹

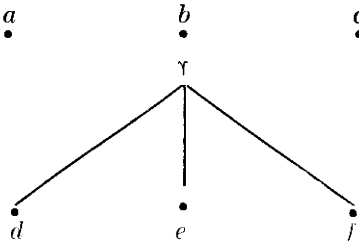
Lássuk ezt közelebbről. Tételünk jelentősége elsősorban abban áll, hogy kiemeli, miszerint vannak logizmák, amelyeknek nemcsak egy rendszertani helyük van. Pl. e szinguláris logizmának: „Petőfi“ csak egy rendszertani helye van a logizmák hálózatában. A többes logizmának [látzólag] már egynél több rendszertani helye van: ezt a többséget azonban nem az határozza meg, hogy a többes logizma osztályt jelentene, azaz mintha egyetemességet képviselne. A többes logizma ugyanis halmaz, azaz merő összesség, melyet nem egyazon qualitas fűz össze az elemekben, hanem csak a merő együttlét.¹⁰ Ez „együttlét“ merőben külsőleges viszony, amely nem teszi fel az együttlevő elemek qualitatív rokonságát: egy ház, írótollam s egy fizikai elmélet is alkothatnak egy halmazt. Az „együttlét“ itt csak a merő relációt jelenti, legyen az akár térbeli, időbeli, vagy csak numerikus. Ezekből világos, hogy a többes logizma rendszertani helye nem annyi, ahány eleme van, mert hiszen csak együtt alkotnak az elemek egy halmazt: a halmaz egyes elemeinek nem tartozik a mivoltához, hogy valamely halmaz elemei, épp mert az elemek együttléte csak külsőleges és nem folyik az elemek valamely quali-

⁹ L. erre vonatkozólag a *Jegyzetet*.

¹⁰ V. ö. *Logika* 61. §.



tásából (mint az osztálytagoknál). Ezt jelenti az a megállapításunk, hogy a többes logizmának is csak egy rendszertani helye van, éppen úgy, mint a szinguláris logizmának. Például e többes logizma: „néhány ember“ situsa ott van, ahol e néhány ember összefoglalólag szerepel a logizma-rendszerben. A különbség a szinguláris és a plurális logizma situsának ez egy voltában csak abban van, hogy a szinguláris logizma individuumot közvetlenül jelöl, a többes logizma individuumokat összefoglalólag. Szkematikusan:



3. ábra.

a, b, c = különböző szinguláris logizmák rendszertani helye.

γ = a, d, e, f elemekből álló plurális logizma rendszertani helye.

Az ily situst másodlagos (parasita) situsnak fogjuk nevezni, szemben az elemek közvetlenül adott situsával, melyet elsődleges situsnak mondunk. Röviden: *a szinguláris logizma situsa elsődleges, a plurális logizma situsa másodlagos* (összefoglaló).

14. §. III. *Az univerzális logizma situsa ismét elsődleges*, mert a logizma mivoltával van adva osztályhoz tartozása és ezért az osztály sem összefoglalása az osztálytagoknak (mint a nominalizmus hiszi), hanem az osztálytagokban, azok lényegében van megalapozva.

Lássuk ezt közelebbről. Az osztályozás elve értelmében minden dolog osztálytag, tehát az egyes dolog lényegéhez tartozik, hogy osztálytag, azaz, hogy van benne egyetemesség. Az egyetemesség ennyiben (ezt jól látta Aristoteles) benne van az egyesben, mint annak lényeges vonása. Az osztály tagja tehát lényegében tartalmazza az osztályt és ezért az osztály nem kívül áll az osztálytagokon, s így az univerzális logizma nem merő összefoglalása az osztálytagoknak. Ennek megfelelően az osztály rendszertani helyét is az jellemzi, hogy elsődleges,

azaz osztálylogizmákban gyökerezik. Ez természetesen nem mond annak ellent, hogy az osztály (az egyetemes) logizmát a logizmarendszer hierarchikus tagoltságánál fogva (6. §) egyúttal külön rendszertani hely is illeti meg az alája tartozó osztálytagokkal szemben. De ez a külön rendszertani hely szemben a halmaz rendszertani helyével — a mondott körülménynél fogva — elsődleges helyet jelent.

15. §. *IV. Valamely logizma rendszertani helyét általában 1. koordinatív és 2. szubordinatív viszonyainak összesége, 3. egyéni tartalma határozza meg oly módon, hogy minden logizmának, amelyhez a logizma viszonylik, az összes logizma-komponensei is determináló tényezői a logizma sítusának. Ebből folyólag meg kell különböztetnünk a logizmában elsődleges, másodlagos, harmadlagos stb komponenset.*

Például a logizmában: „óra“ elsődleges komponens: rúgó, oralap, mutató stb., másodlagos: acél, porcellán stb., harmadlagos: vas (ami az acél komponense), kaolin (ami a porcellán komponense) stb. Negyedleges azután, ami ez utóbbiak komponense stb. Ebből aztán a következő további tétel folyik.

IV. a. A logizma rendszertani helye tehát függ 1. a logizma egyéni tartalmától (principium identitatis), 2. attól, hogy a logizma mely halmaznak a tagja (principium cohaerentiae) és 3. hogy a logizma mely osztálynak tagja ([principium classificationis]).

Osztály = az egyazon minőség alapján való összetartozó elemek összesége. Halmaz = az egyazon medium homogénum alapján összetartozó elemek összesége.

Magyarázat: A halmazhoz való tartozás *a)* nem függ az elemek mibenlététől és minőségaitól, *b)* de valami összefogó mozzanatra mégis szükség van, különben a halmaz szétesnék, illetőleg csak önkényes, szubjektív összefoglalás terméke volna. Ez ellen szól a medium homogénum Duns Scotus által felállított fogalma.¹¹ Például az *e* szóban lévő dolgok összesége halmaz; medium homogénuma a szóbatér; az összes igazságok halmazának medium homogénuma az érvényesség síkja; az összes páros számok halmazának medium homogénuma ama számok medium homogénuma, amelyek kétféleképpen oszthatók stb.

¹¹ Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916.

16. §. V. Minden rendszertani helynek végtelen sok determinánsa, azaz meghatározó tényezője van s viszont minden logizma rendszertani helye végtelen sok más logizma rendszertani helyét határozza meg.

Miután végtelen sok logizmat a mi emberi időbeli gondolkodásunk nem tud végiggondolni, egyetlen rendszertani hely összes determinánsait sem vagyunk képesek megismerni. Csak e hely általános elméletét tudjuk megvalósítani, de concrete, minden tekintetben determinálni valamely logizma rendszertani helyét nincs módunkban. E tekintetben csak approximatív eredményekre gondolhatunk.

17. §. VI. Két logizma rendszertani helye annál közelebb van egymáshoz, mentül kisebb a köztük lévő kapcsolat száma s annál távolabb állanak egymástól, mentül több közvetítő tag kapcsolja őket össze. E paradoxnak feltűnő tétel bizonyítása igen egyszerű. A kapcsolatok száma ugyanis „erescit eundo“ a logizmahálózatban, mert amily mértékben távolabb áll két logizma egymástól, annál több közvetítő tag kapcsolja őket össze. Közeli logizmák például „apa“ és „fiú“ — amelyek a fiúság (apaság) relációja alapján már összefüggenek. De például „Julius Caesar“ és „Gibraltár“ csak nagyon közvetve, azaz sok tagon át függenek egymással össze. (Így: 1. mindkettő létező, 2. mindkettő fizikai létező, 3. mindkettő történetileg fontos fizikai létező, 4. mindkettő a Földközi-tenger vidékével függ össze stb.)

18. §. VII. A közvetítő tagok száma egy bizonyos (b) logizma irányában adja az (a) logizma logizmakoefficiensét. Ez egyenes arányban nő a logizmatávolsággal és fogy a logizmaközelséggel.

Ha a b logizma logizmakoefficiense β (βb) — a logizmához viszonyítva (amit $\beta b \rightarrow a$ -nak jelölünk) —, akkor ez azt jelenti, hogy arra, hogy a -tól b logizmához jussunk, β számú logizmán kell áthaladnunk. A β tehát annál nagyobb mennyiséget jelöl, mentül több a közbeeső logizma a és b között.

19. §. VIII. A logizmarangot viszont az a körülmény határozza meg, hogy valamely logizma az általánosság mely fokán áll. Logikailag előkelőbb, azaz rangmagasabb az a logizma, amely több más logizmának az előfeltétele, szemben azzal a logizmával, amely kevesebb logizma preszuppozíciója. Rangban legfelül a „v a l a m i“ logizma áll, mert minden más logizmának ez az előfeltétele: ez a leg-

egyetemesebb logizma. Utána rangban közvetlenül az a három logizma következik, amely a „valami“-nek leg-egyetemesebb határozmányát fejezi ki, vagyis az azonos-ság, az összefüggés és az osztályozottság. A szinguláris logizma a rangban legalacsonyabb. Itt tűnik ki, hogy a logikai rang egészen más természetű, mint például az etikai, vagy az esztétikai rang, amelyik szerint épp az egyetlen a legértékesebb: minden etikai érték személyi érték és minden műalkotás individuális.

20. §. IX. *Logizmasíknak nevezzük a rangsor vertikális taglalása mellett a horizontális tagoltság megnyilvánulását a logizmarendszerben. Egyazon síkon azok a logiz-mák vannak, amelyeknek általánossági foka egyenlő.*

Láttuk, hogy a logizmak hierarchikus rétegződését általánosságuk, azaz körük terjedelme határozza meg. Tehát horizontális tekintetben egy síkon az egyenlő-körű logizmak vannak. Egysíkú logizmak például „gyarló ember“ és „változó ember“, mert ahány gyarló ember van, annyi változó ember is létezik és viszont.

21. §. X. *A síkszerű elhelyezkedésen kívül kell a logizmamélységről is szólnunk. A logizmarendszernek ugyanis nemcsak hosszúsága és szélessége, hanem mélysége is van: a logizmarendszer három dimenziójú. A logizma-mélységet azon logizmatartalom képviseli, amelyet a logizma sajátossága, nem pedig más logizmákkal való viszonya határoz meg.*

E tétel felszínre hozza a logizmarendszer dimenzióit. A dimenzió relációirányt jelent geometriailag is. Az tehát, hogy az euklidesi térnek három dimenziója van, azt teszi, hogy három irányban lehet pontrelációkról szó: szélesség, hosszúság és mélység irányában. De mi az „irány“? Az „irány“ alapjában nem definiálható ősfogalom. Fontos szempontunkból, hogy az „irány“ nincs a térhez, azaz a kiterjedéshez kötve. Hiszen a logizmasornak, a számsornak, a szillogizmus tételrendjének is van iránya s a biznyítás is lehet regresszív, vagy progresszív. Az irány tehát tágabbkörű fogalom, mint a térbeli kiterjedés. Rámutató¹² definícióval úgy jellemezhetjük, hogy az irány az a mozzanata valamely tárgytartománynak, amely a benne adható viszonyok alapvonalait határozza meg. (Csak „rámutató“ e definíció, hiszen felteszi a „vonal“ fogalmá-ban az „irány“ fogalmát.)

¹² V. ö. Logika 158. §.

Már az eddigiekből is kiderült, hogy a logizma-rendszer által képviselt tárgytartománynak is vannak dimenziói, mégpedig éppúgy, mint az euklidesi térnek három dimenziója van: a hosszúság (a koordináció logizma-viszonya), a magasság (-szélesség, a szubordináció logizma-viszonya) és a mélység (az identitás, azaz a logizmának önmagára, saját tartalmára vonatkoztatott viszonya). Az „ember“ logizma hosszúságát a vele koordinált logizmákkal való viszonya határozza meg, pl. amellyel az „eszese lény“-nyel áll; szélességét a neki szuperordinált, vagy a neki szubordinált logizmákhoz való relációja képviseli; mélységét a benne foglalt emberi sajátságokhoz (halandó, eszes-érzékiség, gyarlóság) való immanens viszonya determinálja.

22. §. XI. *Mivel a logizmatartomány éppúgy háromdimenziójú, mint az euklidesi tér, azért a kettő között természetszerű analógiák vannak. Azaz: minden az euklidesi térben előforduló, akár planimetriai, akár stereometriai alaknak megfelelnek a logizmatartományban sajátos logizmaszkémák.* Ez nem azt jelenti, — amint F. Lange gondolta,¹³ aki már észrevette a logikum és a geometrikum analógiáját —, hogy a logikum törvényszerűségei a geometrikum törvényszerűségeiben gyökereznek, hanem megfordítva azt bizonyítja, hogy a geometrikum is megnyilvánulása a logikumnak, sajátos feltételek között, t. i. a háromdimenziós térben. Logizmaszkémának nevezzük tehát a logizmatartományban adott pontviszonyt. Mindezt az egyes geometriai alakokon (idomok) elindulva fogjuk igazolni.

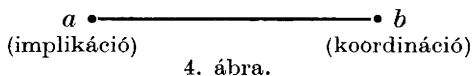
23. §. XII. *A geometriai pontnak megfelel a logizma-[jelentés].* A pont oszthatatlan: ez a logizmatartományban azt jelenti, hogy a logizma, mint egységes mozzanat lép viszonyba más logizmákkal. A logizmajelentés felel meg a pontnak: e jelentés oszthatatlan (viszony nélküli) még akkor is, ha maga a logizma más logizmákból is van összetéve. Pl. a papír logizma egységes, oszthatatlan jelentés, jóllehet, e logizma össze van téve a fa, növényi szálak stb. logizmájából.

24. §. XIII. *A geometriai vonalnak megfelel a logizmatartományban a logizma-viszony általában.* Az egyenesnek megfelel az egyirányú viszony. A törtvonalnak, amely nem egy, hanem több egyenesből áll, itt megfelel a logizma-

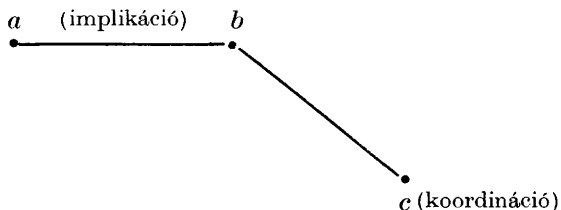
¹³ Logische Studien c. művében.

viszonyok többirányúsága, és a görbének, (amelynek egy része sem egyenes), megfelel itt a cirkuláris logizma-viszony, melyről alább lesz szó,¹⁴ a logizmakör fogalma tárgyalásakor.

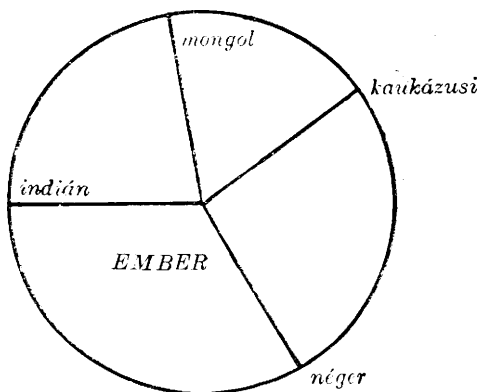
Példák: Logizmaegyenes: könyv (*a*), könyvlap (*b*), mert itt az implikáció logizma-viszonya közvetlen (az implikáció = kontinencia, az identitás egy válfaja).¹⁵



Logizmatörtvonal: állam (*a*), közigazgatás (*b*) (implikáció), igazságügy (*c*) (koordináció).



Logizmagörbe (logizmakör) = cirkuláris logizma-viszony, amelynél több logizma egyazon központi logizma körül helyezkedik egyenlő távolságban, tehát ugyanazon viszony szerint:



6. ábra.

¹⁴ L. a *Jegyzetet*.

¹⁵ L. Logika 66. §.

A logizmakör itt azt jelenti, hogy az egyes ember-fajok egyaránt alá vannak rendelve az „ember“-nek, tehát a logizmaegyeneseek egyenlők és ezért egyazon kör rádiuszainak tekinthetők.

25. §. Ilyen módon teljes párhuzamosság állapítható meg a logizmaszkémák és az euklidesi geometria alakjai és törvényszerűségei közt. Nem sok értelme volna azonban e parallelizmust teljesen kidolgozni, mert hiszen nem vetnek fényt a logizma rendszertani helyének sajátos törvényszerűségeire, hanem csak arra, hogy a logizma-viszonyok a logizmatartományban az euklidesi geometria értelmében grafice ábrázolhatók. Tehát ilymódon csak egy ábrázolási módot, de nem valamely lényegi magyarázatot nyernénk. Arra kell mármost törekednünk, hogy oly törvényszerűségeket állapítsunk meg, melyek specifikusan a logizma rendszertani helyére vonatkoznak. Vezérfonalat ezek felfedezésére az a szempont nyújthat, hogy a logizma rendszertani helye lényegileg nem egyéb, mint lehető logizma viszonyok csomópontja. Épp e csomópont természetét, azaz a logizmareláció-keresztveződés fogalmát kell mindenekelőtt tisztáznunk.

26. §. XIV. *Logizmareláció-keresztveződés — röriden g . — az a pont, amelyben a következő mozzanatok találkoznak: 1. két vagy több logizma viszony keresztveződése, 2. ezenfelül bizonyos esetekben valami novum.*

Pl.: a „könyv“-logizma a keresztveződési pontján áll a következő logizma viszonyoknak (viszony = R):

papiros R nyomás,
papiros R fűzés,
írás R író, stb.

Azon a ponton, ahol e viszonyok találkoznak, ott van a „könyv“ logizma rendszertani helye. Ámde a „könyv“ logizma nyilván többet tartalmaz, mint e viszonyok találkozását. Az exisztens (valóságos) egyes dolog sohasem oldható fel maradék nélkül a relációkban, mert van benne individuális vonás. És itt érünk a logizmarendszertan egy fontos tételéhez, amely a következő:

27. §. XV. *A logizma rendszertani helyét meghatározó tényezők különbözőek aszerint, amint a logizmatárgyat a létezés különböző módja illeti meg.* Éspedig: 1. ha a tárgyat a valóság (exisztencia) létezmódja jellemzi, akkor a rendszertani helyet csak részben határozza meg a logizma viszonya más logizmákhoz; 2. ha a tárgy az interexisztencia, azaz a reláció létmódjával bír,

aminők a matematikai tárgyak is, akkor a tárgynak nem lévén individualitása, az teljesen feloldódik relációkban, hiszen az interexistens tárgy épp relációt jelent. Ez esetben a rendszertani helyet maradék nélkül relációk határozzák meg. Itt is azonban a relációk keresztezési pontjának kell, hogy valamiféle önállósága legyen. A relációkeresztezési pontnak e szimbolumát skémának fogjuk nevezni. Ilyen például a szám, a geometriai alak stb. 3. Ha a logizma tárgya a szuperexistencia létezmódjával bír, ami egyetemességek (osztályok) létmódját jelenti (aminővel az igazság és az érték bír), akkor a logizma rendszertani helyét szintén csak részben határozzák meg a logizmak viszonyai. A többlet itt azonban nem a logizmatárgy individualitása (mint az existenciális tárgy logizmájánál), hanem az ily logizma specifikuma: az osztály, azaz az egyetemessérvényű tartalom. Ezekből azután további tételek vonhatók le.

28. §. XVI. *A valóságlogizma rendszertani helye autonóm.*

„Autonóm“ itt annyit jelent, mint önmagából folyó. E tételt azért kellett megformulálni, mert mint láttuk az imént (27. §.) egyedül a logizmak relációhálózata nem határozza meg meg az individualitással bíró valóságlogizma situsát. A döntő mozzanat tehát e situsnál maga az individualitás, amely csak önmagából érthető. Ebből pedig következik:

29. §. XVII. *A relációslogizma rendszertani helye teljesen heteronóm, tehát a logizma itt merő skéma.* Ez azt jelenti, hogy míg a valóságlogizma, tárgyának individualitásánál fogva nem oldódik fel teljesen relációkban, vagyis rendszertani helye autonóm (XVI), addig a relációs logizma, éppen mert mivoltánál fogva viszonyt jelent, teljesen feloldódik relációkban és így situsát a relációi más logizmakhoz teljesen meghatározzák, hiszen nem is egyéb, mint relációtalálkozás: relációk keresztezési pontja. Ámde ez a keresztezési pont mégis önálló logizmat jelent, amit azonban skémának nevezünk, mert voltaképen nem egyéb, mint jelképe a relációk kereszteződésének. Az összes matematikai logizmak ilyenek. Pl. a 3 nem egyéb, mint a következő relációk kereszteződési pontja: $1 + 1 R + 1$. Ennyiben a 3 teljesen feloldódik e relációkban; rendszertani helye tehát heteronóm. De a 3 mégis önálló logizma az 1-gyel és 2-vel szemben, ami nem individualitást jelent (mint ahogy a logizmaönállóság ezt a valóságlogizmaknál

jelenti), hanem azt fejezi ki, hogy $1 + 1 + 1$ összetartoznak egyazon skémában és ilymódon szerepelnek, mint külön önálló logizma. A relációlogizma épp ezért merőben skéma.

30. §. XVIII. *Az osztálylogizma rendszertani helye autonóm, de szemben a valóság (egy) logizmával, amely autobazikus, ez heterobazikus.*

Az osztálylogizma sem oldódik fel teljesen azokban a logizmarelációkban, amelyeknek keresztezési pontjában áll. Mert hiszen az egyetemesség nemcsak relatív, hanem ezenfelül specifikusan egyetemesség is. Ez utóbbit csak az jellemzi, hogy az osztálytagokban van fundálva: önálló, de mégis heterobazikus.

J e g y z e t .

E tanulmányt Pauler 1932-ben írta és a kézirat tanúsága szerint a M. Tud. Akadémiában kívánta bemutatni. Erre azonban nem került sor, nyilván, mert a kidolgozást maga sem tartotta még véglegesnek. Kéziratában több nyoma van annak, hogy benne helyenkint még javítani akart, hogy egyes tételeinek újragondolását, talán további mélyítését is tervezte.

Logikai tárgyú hagyatékából mindenesetre ez a legbefejezettebb és így a kiadás számára is a legkevesebb egyenetlő munkát igénylő tanulmánya. Ezért a kézirat szövegét úgyszólván változatlanul közöltük. A lényegesebb beavatkozást a vázlatosabb helyeken sem véltük indokoltnak, ott, ahol a fejtegetései láthatólag az első papirravetés jellegét mutatják. Nemcsak kegyeleti szempontok készítették erre, hanem mert minden kiegészítést vagy átdolgozást ez esetben illuzóriusnak kellett tartanunk, nem szólva arról, hogy ez a közreadást is tetelesen megnehezítette és így tovább elodázta volna. Paulerben a gondolkodó egy kissé mindig háttérbe szorította az író: számolnunk kell vele, hogy irodalmi hagyatékában ezzel a vonással még fokozottabb mértékben találkozunk. Rendkívül vonzó és tanulságos azonban éppen annak a látványa, hogy a nyers gondolat nála miként jelentkezik és ölti fel első dísztelen köntösét. Itt valóban a gondolkodás küzdelmében lepjük meg őt és bepillantást kapunk — ha szabad e kifejezéssel élnünk — gondolkodásának mozdulataiba és fogásaiba.

Ép ezért az eredeti szövegtől csak ott térünk el, ahol apróbb stiláris kiigazítás mutatkozott szükségesnek (szórendben, mondatfűzésben, néhány csonkán maradt mondatnak kikerekítésében stb.), amit közrebocsátáskor kétségkívül maga Pauler is elvégzett volna; továbbá ott, ahol nyilvánvaló elírás történt. (Így pl. a 28. §-tól kezdve a számolás hibásan folytatódott.) Eltérünk azonfelül abban is, hogy az igen sűrű kiemeléseket mérsékeljük. A kéziratban rendkívül sok az

aláhúzás. Pauler úgy írt, ahogy előadott: élesen akcentuálva. Bármily érdekes is tudni, hogy írásában ő maga mit hangsúlyozott, mégsem követhettük őt ebben mindvégig, mert majd minden második mondat kiemelés a szedés képét kissé eltorzította volna. Mindezek a változtatások azonban oly lényegtelenek és a gondolati tartalmat annyira nem érintették, hogy szükségtelennek tartottuk ezeket esetről-esetre külön megjegyezni. Mégis egy-két helyen, ahol ez kívánatosnak látszott, a kiegészítést []-lel tüntettük fel.

A végső simítás hiánya azonban nemcsak a fogalmazáson látszik, hanem helyenkint elárulja ezt a gondolati kifejtés is. Leginkább a 13. §-ból tűnik ez ki, ahol a logizma rendszertani helyére vonatkozó II. tétel eredetileg így hangzott: „Az egyes logizmának csak egy rendszertani helye van, a *többsnek több*, az egyetemes logizmának pedig annyi rendszertani helye van, ahány tagja van az egyetemes logizma által képviselt osztálynak.“ Kéziratában e tétel mellé Pauler azt a lapszéli megjegyzést fűzte: „Ellentétben áll az előbbi két §-al!“ A tételt ezért utóbb olyan értelemben javította, hogy a *többs* logizmának is csak egy rendszertani helye lehet. Innen van, hogy a tételre következő kifejtésben is élénken érezhető felfogásának ez a módosulása. Kezdetben még azt igyekszik igazolni, hogy a *többs* logizmának több rendszertani helye van; a bizonyítás folyamán azonban ettől az eredeti kiindulásától mindinkább eltávolodik és a halmaz és osztály elemzése alapján arra a belátásra jut, hogy a *többs* logizmának is csak egy rendszertani helye lehet: a bizonyítás úgyszólván átfolyik az egyikből a másikba. Bármiméü korrekció itt lehetetlen lett volna, ha csak nem akartuk az eredeti szöveget lényegesen megváltoztatni. A gondolat tisztulásának megfigyelése szempontjából azonban érdekesebbnek is tartottuk, ha a szóbanforgó helyet szószerint közöljük.

A 15. §-ban a IV. a) tétel az utána következő magyarázattal együtt betoldás, a kéziratához mellékelt vázlatos jegyzetlap alapján.

A 24. §. XIII. tételében a cirkuláris logizmaviszonyról szólva, egy későbbi §-ra utal, amely azonban a kéziratban már egyáltalán nem szerepel, csupán helyütt (a példák közt) tárgyalja.

Ezeket az apróbb ellenmondásokat és hiányokat nem tekintve, a tanulmány egészben egységesnek és befejezettnek mondható és szervesen illeszkedik bele a szerző Logikájába, sőt több tekintetben érdekesen mutatja az ő továbbfejlődését az axiomatikus logika irányában, amelyhez élete utolsó szakában különös előszeretettel vonzódott és amely téren — ha a Gondviselés megengedi — bizonnyal még sok jelentőset alkotott volna.

A kézirati szöveg első elolvasásának és lemásolásának fáradtságos munkáját a Mester hű tanítványa, Lehner Ferenc úr végezte, aki a szedés átvizsgálásában is segédkezett, amiért neki ehelyütt is köszönetet mondunk.

Szerk.

AZ ESZME ÉS A FOGALOM ELMÉLETI ÉS NÉPLÉLEKTANI JELENTŐSÉGE.

Írta: FRANCESCO ORESTANO
az Olasz Királyi Akadémia tagja.*)

„Fogalom“ és „eszme“: oly szavak, melyeket a mindennapi szóhasználatban úgyszólván minden művelt nyelvben egymással gyakorta felecserélünk.

Mégis kissé határozottabb és — hogy úgy mondjuk — komolyabb az a jelentés, melyet a „fogalom“ szónak tulajdonítunk. „Egy dolog fogalmát ismerni“ annyit jelent, hogy a dolgról valamiféle biztos és szilárd tapasztalatunk van. Ehhez nyilván hozzájárult az a nagy tekintély, melyben a „fogalom“ részesült évszázadokon át logikában és tudományban egyaránt. Sőt a logika már évezredek óta az ítélet, a fogalom és a következtetés elméletévé alakult ki.

Az „eszme“ szó használata és értéke ingadozóbb. Az „eszme“ rendszerint, habár igen meghatározatlan módon is, az emberi szellem felsőbbrendű képződményeinek jelölésére szogál. Használjuk például az „isteneszme“, „matematikai eszme“ stb. kifejezéseket, de épp úgy használjuk az eszme szót a legkisebb és legjelentéktelenebb dolgok jelölésére is, mint midőn azt mondjuk: „halvány ideám sincs“ stb. és ekkor az idea jóformán annyit jelent, hogy „semmi“. A pathológia csak „léves eszmét“, fixa ideát ismer. A fogalom lehet igaz vagy helytelen. „beteg“ azonban nem. A pathológiába tehát csak eszmék tartoznak, fogalmak soha.

A filozófia területén is különböző volt e két megjelölés sorsa. Állandóbb volt a fogalom szó jelentése — mint mondtuk, éppen szigorú logikai kezelése miatt; az idea szó, ezzel szemben a legszélsőségesebb kalandokon ment keresztül. Az eredeti görög jelentéséből, ahol idősebb annyi, mint képzet, jelenség, külső alak, a platoni filozófia alapján, ahol érzéki jelleg és lényeg egybeesnek, felemelkedik e szó minden dolog legbelső lényegének és ennek megfelelőleg a legmagasabb emberi és isteni észképződményeknek jelöléséig. A jelentés ilyen mérhetetlen kibővítése által az „eszme“ szó magának a „fogalom“-nak a tartalmát is ma-

* E tanulmányát szerző a Magyar Filozófiai Társaság 1935 május 2-án tartott ülésén mutatta be. A fordítást a szerzőnek németnyelvű kéziratából Mátrai László végezte.

zába zárhatta és így indult meg e két kifejezés huzamos és közömbös váltogatása. De az „eszme“ szó még sem vezítette el szerényebb jelentését soha, amint ez például az angol asszociációs pszichológiában érezhető. Itt ugyanis az „eszmetársítás“ lépten-nyomon előfordul, azaz az „eszme“ szó mint „kép“, „alak“, „érzéki észrevevés“, ismét eredeti etimológiai jelentésében szerepel.

Fogalom és eszme szigorú megkülönböztetése csak Kantnál kezdődik. Szerinte a fogalom az emberi ész (Ver-nunft), az eszme pedig az emberi értelem (Verstand) produktuma.

A fogalmak eredő helye az ész. Oly funkciókon nyugszanak, melyek különböző képzeteket egy közös képzet alá rendeznek és ezért képzeteink között szintézist vagy egységet létesítenek. Vagy még pontosabban azt mondhatjuk kanti értelemben, hogy a fogalom egységfunkciója csak a tiszta szemlélet, a tér és idő sokféleségével kapcsolatban jut szerephez. Vagy még pontosabban: a fogalom egységfunkciója ítélő funkció, amely a kategóriáknak az érzéki, tér és időbeli tárgyakra való alkalmazásakor jön létre és ezért az érzékileg adott tapasztalás területén egy esetben sem juthat túl. Az eszmék ezzel szemben Kant szerint értelmi szintézisek, melyeknek az érzéki világban kongruens tárgy nem felelhet meg, sőt tárgyakra egyenes úton egyáltalában nem is vonatkozhatnak. Míg az ész, szkémái vagy szabályai által a jelenségek egységének a képessége, az értelem az észszabályok principiális egységének képessége, azaz a princípiumok képessége. Ilyenformán lesznek csak produktumai, az eszmék, egységprincípiumok.

Míg az észfogalom által képviselt ismeret mindig érzékileg meghatározott, az értelem a princípiumok és eszmék által szükségképen mindig a meghatározatlan felé tör. A fogalmak mindig tapasztalatilag vannak körülhatárolva, az eszmék ezzel szemben mindenkor egy teljes transzcendentális totalitás egységét képviselik.

Kant után a fogalomnak és eszmének e kritikai megkülönböztetése ismét hanyatlani kezd. Hegelnél az eszme ismét visszanyerte ontológiai jelentőségét, úgyszólván majdnem eredeti platonai jelentésében. Kifejezte a legfőbb objektív realitást, melyből nem kevesebb származott, mint a Természet és a Szellem.

Ezen idealisztikus kísérletek közben ismét megkezdődött fogalom és eszme állhatatlan felcserélgetése. Csak a

legutóbbi időkben kísérte meg néhány neokantiánus gondolkodó a régi megkülönböztetést helyreállítani.

*

Ezek után joggal kérdezhetjük, hogy van-e alapja a fogalom és az eszme megkülönböztetésének? Ezzel természetesen nem szóvitát akarunk, hanem azt próbáljuk megállapítani, hogy van-e valóban két különböző gondolati tevékenység, gondolkodási funkció, gondolatszintézis, gondolati produktum stb., melyek jellemzése hasznos, sőt egyenesen szükséges.

Amint ez a filozófiában oly gyakori szokás, a kérdésre részben nemmel, részben igennel kell felelnünk.

Nem, amennyiben kitarunk a régi klasszikus hármasság: érzékiség, ész és értelem mellett. A szintetikus tevékenység, az egyetlen, ami egyáltalán tapasztalást létrehozhat, a tapasztalás minden fokán egy és ugyanaz. Továbbá: a kategóriákat nemcsak a már meglévő érzetekre alkalmazzuk, hanem az érzéki észrevevés csak a kategóriák alkalmazása által jöhet egyáltalán létre. Nemesak a gondolkodás, ítélet, mint Kant gondolta, hanem már az érzet is teljességgel ítélet, még pedig ítélet minden lehetséges kategória alapján, melyeknek — tudatos vagy tudattalan módon, explicite vagy implicite — úgyszólván mind fel kell lépniük és egybe kell szövődniük, hogy egyetlen érzet megszülethessen. Ha az úgynevezett észfunkcióktól az értelmi funkciók felé haladunk, akkor a kettőt, mint gondolati szintézist alig tudjuk egymástól megkülönböztetni. Maga Kant is csak tárgyuk szerint különbözteti meg őket, nem pedig azon szintézis szerint, melyekből fakadnak és amelyekben résztvesznek. Fogalom és eszme az ő számára alapjában véve *jogos* vagy *jogtalan* alkalmazásai ugyanazon kategórikus funkcióknak; ezért e funkciók a fogalomnál konkrét tárgyakra, azaz jogos módon szorítkoznak, az eszmében pedig minden realitáson túl a lehetséges tapasztalatok totalítására mutatnak jogtalan, de mégis szükségszerű módon.

Ebből következik, hogy az érzet, a fogalom és az eszme egyaránt oly szintetikus tevékenységekből keletkezik, melyek a tapasztalás konkrét vagy absztrakt tartalmának különböző fokain állnak elő; de mégsem különbözök; és különösen nem különbözök akkor, ha mindenütt kifejtett egységfunkciójukat és azokat a kategóriákat, melyekben ezen egység egyáltalán létrejött, közelebről megfigyeljük.

Igemel kell azonban felelnünk, azaz fogalmat és eszmét ellentéteseknek lehet, sőt kell jellemeznünk akkor, ha különböző belső komplexiójukat, funkcionális horderejüket és a gondolkodás és cselekvés egész ökonómiájára való fontos jelentőségüket akarjuk megragadni.

Főkülönbségük már abban megmutatkozik, hogy az érzetekben inkább a tapasztalás konkrét alkatrészeit emeljük ki és a kategórikus funkciókat háttérben hagyjuk; a fogalomban viszont inkább a kategórikus funkciókat léptetjük előtérbe és a tapasztalás konkrét alkatrészeit a kategóriák szerint széttörjük és bizonyos mértékig egyediségükben elértéktelenítjük; és végül az eszmékben minden konkrét tartalomról, mint a tapasztalás aktualitásáról principialiter lemondunk, hogy az általában lehetséges tapasztalások kategórikus skémáival élhessünk; de mégis egyáltalán nem lényegtelen az, hogy a lelki tevékenység egyik vagy másik oldalát fejlesztjük-e ki, hogy az egész folyamat egyik vagy másik oldalára hajlunk-e, spontán vagy reflexív módon, hogy több súlyt helyezünk-e az egyik oldalra, vagy nagyobb értéket tulajdonítunk-e a másiknak.

Jelenleg két kérdést akarunk fejtegetni:

1. mennyiben lehetséges és szükséges fogalmat és eszmét elméleti szempontból és a közvetlen tapasztaláshoz való vonatkozásukban egymástól megkülönböztetnünk:

2. vajjon az a mód és jelleg, amint ezek a gondolkodási funkciók különböző kultúrnépeknél megnyilvánulnak, nem rejt-e magában esetleg egy mélyebb néplélektani jelentőségű különbséget.

*

Vizsgáljuk először a probléma elméleti részét. Ha bármely szemléletet, az adott tartalmak úgynevezett integrációját, bármely kategórikus skémák szerint működő funkciót szemügyre veszünk, észre kell vennünk, hogy az ehhez járuló, az erre reflektáló fogalmi tevékenység az integrális szemlélettel szemben mint valamely egésznek a része tűnik fel. A fogalomalkotás reflexív mozzanat, mely a közvetlenül adott tapasztalás mögött jelentkezik. A reflexió azonban csak bizonyos szempontok szerint való széttagolással kezdődik el. Ezek a szempontok pedig ugyanazon kategóriák, vagy gondolkodási koordináták függvényei, melyek már a közvetlen tapasztalás keletkezésekor szóhoz jutottak. Nem más ez, mint bizonyos alkatrészek kiválogatása, ami által ez összetétel kiválogatott mozzanatai élesebb

megvilágításba jutnak. Nem az „egész“ jut tehát ezúttal megoldáshoz, hanem annak csupán egyes részei lesznek világosan érthetők.

A fogalom tehát minden esetben részleges szintézis és általa szelektív módon a tapasztalás egyes mozzanatait emeljük ki. (Elég például a tapasztalás matematikai analizisére vagy bármely kvalitatív analízisre gondolnunk ennek megvilágítására.)

Ezen analízis által olyan tulajdonságok is napfényre kerülnek, melyek különben az érzéki észrevevés szemléleti egységében megpillanthatók alig lettek volna. Ez az érzéki egység ugyanis nemcsak egy fölöttébb komplex, hanem egyúttal igen tökéletlen logikai-kategóriális struktúrát rejt magában.

Megfigyelhetjük ugyanis, hogy az ilyen analízisben kategóriáink egyáltalán nem alkotnak egymással összefüggő, egységes egészet. Ha egymáshoz való vonatkozásukat absztrakció által logikailag kipróbáljuk, kiderül, hogy nincsenek egymással kongruens, harmónikus összefüggésben. (Minőség és mennyiség; vagy szubsztancialitás és kauzalitás között például egyáltalán nincs szükségszerű kapcsolat, benső összetartozás.) Kategóriáink valójában a gyakorlati szükségletek általános nyomása alatt empirikus úton jönnek létre és ezért hibát követünk el, ha a praktikus, szintétikus funkcióktól az elmélet területén is szükségszerű összefüggéseket, logikai szigort és következetességet várunk: képtelenek eleget tenni annak az összefüggésnek, melyet az azonosság elve szerint működő elvont gondolkozástól általában elvárunk.

A legtöbb amit e téren remélhetünk, csupán az a lehetőség, hogy kategóriáink mai állománya szakadatlan kísérletezés és reflexió által megjavítható, ami például a matematikai kategóriák esetében oly ragyogóan sikerült. Ennyiben mindazon ellentétek, melyek szintétikus funkcióinkban mutatkoznak, nyugtalanító hatásukat a fogalmi tevékenységben is éreztetik: Ha meg van is a fogalmaknak saját kategóriáik logikája szerint való belső összefüggésük, egymással szükségképen még akkor sem függenek össze, ha ugyanazon tapasztaláshoz tartoznak is.

A fogalmak töredékességének és diszkontinuitásának káros következményeit rendszerint úgy szoktuk elkerülni, hogy fogalmat fogalomra halmozunk. A közvetlen tapasztalás teljes szemléleti egységét azonban fogalmi úton többé soha nem érhetjük el. Ha következetesen csak egyes

fogalmakat akarunk alkalmazni, akkor szükségképen és visszavonhatatlanul elveszítjük a valósággal való kapcsolatot.

A fogalmaknak ez a szükségszerű hiánya, struktúrális elégtelensége reflexív úton erősebb integrációt követel, hogy a közvetlen tapasztalás tökéletesebb egységét jobban tudja tükröztetni. Ehhez egy magasabbrendű szintétikus funkcióra van szükségünk, amely — Kant helyes meglátása szerint — valamely totalitás egységét megalapozza. Ezt fogjuk a következőkben eszmének nevezni.

Meg kell itt röviden jegyeznünk, hogy eszmékhez ebben az értelemben két úton juthatunk. Az első kategóriális szintézis, azaz funkcionális integrációja mindazon kategóriáknak, melyek a tapasztalás egy bizonyos területére általában vonatkozhatnak. A szintézis ekkor a választott keretek között irányt szab a későbbi gondolatfunkcióknak is és ezáltal meghatározott jelleget, sajátos stílust, hogy úgy mondjuk, fiziognómiát nyer és emellett fejlődésképességét is megtartja. Matematikai ideák és politikai vagy erkölcsi eszmék épúgy elárulják ezen ket-
tős származásukat, amennyiben egyrészt kategóriális függésük van, másrészt azonban a számos lehetséges gondolkodási lehetőség között szelektív módon hipotetikus elvi irányt szabnak.

Az eszmék nem annyira elméleti szintézisek, mint inkább magasabb rendező elvek, irányt szabó principiumok, melyekhez a szintétikus gondolkodás azért igazodik, hogy a tapasztalást mélyebben megalapozza.

Az eszme mint szelektív kiválogatás így az értékeléssel jut kapcsolatba, azaz hozzátartozik az emberi értékek birodalmához. Az eszmék mint szervező elvek felsőbbrendű rendező és ösztönző erővel bírnak, amely kiterjed a tapasztalás egy bizonyos területén lehetséges minden gondolkodásra és cselekvésre.

*

Ezek után pontosabban egybevetethetjük a fogalmat az eszmével.

A fogalom logikai-kategórikus egységproduktum, az eszme metalogikus-integrális képződmény. A fogalom a vonatkozó kategória összefüggése miatt az azonosság logikájának van alárendelve. Az eszme e logikától csak részben függ és inkább az emberi értékek szabadabb és mozgékonyabb logikáját követi. Fogalmak teljesen meghatározhatók — eszmék soha, mivel analízis által kimeríthet-

lenek. A fogalmakat ellenőrizhetjük a tényekre való vonatkoztatással, az eszméket azonban soha nem mérhetjük le a tényeken, mivel ezeken túlmutatnak az emberi alkotás és tett felé.

Míg a fogalmak a közvetlen tapasztalás egészének úgyszólván csak a jelöléseit adják meg, azaz analitikus ítéletekre támaszkodnak, az eszmék szintetikus ítéletek által mindig megkísérlik az átélt tapasztalás egészét helyreállítani és ezáltal az átélt tapasztalást választott elvek szerint cselekvő módon gyümöleszttetni. (Tudvalevő, hogy Kant a fogalmak érvényességét a jelenségek világára korlátozta, az eszmék elméleti jelentőségét pedig tagadta, de mégis úgy, hogy nekik regulatív szerepet juttatott.)

Véleményem szerint az érzékelésnek, fogalomnak és eszmének, együttvéve szimbólikus értéke van a noumenális világ szempontjából. Ezért transzcendentális ontológiai távlatot nyernek, midőn a tapasztalás szimbólikus jellegéhez szükségszerűen noumenális hátteret gondolunk. Számunkra csupán a phenomenon ismerhető meg, a tényleges praktikus életben azonban számtalan noumenon közepette élünk, sőt magunk is azok vagyunk. Ezért minden tapasztalás, a konkrétum és absztraktum bármely fokán és bármilyen változatában, minden esetben állásfoglalás a bennünk és kívülünk fennálló noumenális világhoz.

Ezért egyáltalában nem mellékes az, hogy milyen eszmét teszünk meg életünk és cselekvésünk szervező elvének. Ennek belátásához elég az eszmék korlátlan funkcionális kiterjeszhetőségére gondolnunk. Éppen a lelki tevékenységnek e csúcsai azok, ahová minden logikai, kategórikus, értékelő, szelektív és teremtő szintézis elvezet és ahonnan a létrejött egység az életbe ismét visszaáramlik és szinte korlátozhatatlan erejét félreismerhetetlenül érezteti. Így az eszme az emberi sors minden empirikus és metempirikus vonatkozásában mértékadó és döntő lehet.

Világítsuk meg mindezt egy példával. Amíg a platonikus-aristotelikus lélekeszme uralkodott Európában, (amely a lelket az egész testben kiterjedő benső szubsztanciális formának tekintette és ennek megfelelően az ú. n. univerzaliákat is szubsztanciális lényeknek tartotta), addig az eretnek tanokat is betegségnek tartották, mely testet és lelket egyaránt elpusztít. Ennek következtében az eretnek elégetése terapeutikus, bár kissé energikus módszer volt lelkének kezelésére és lehetőség szerint való meg-

gyógyítására (még a purgatóriumban is tűz által kell a léleknek a bűntől megtisztulnia). Mindenesetre a legmegfelelőbb módszer volt egy fertőző megbetegedés megakadályozására. Mihelyt azonban Descartes óta a lelket mint *res cogitans*t a *testtől* (*res extensa*) teljesen elválasztották, csakhamar kiviláglott, hogy felesleges kegyetlenség a lélek megmentéséért a testet elégetni. Ezen eszmei kiindulás folytán jutottak azután nemesak eretnekek, hanem betegek, örültek és gonosztevők is emberibb bánásmódhoz. Teljes élet- és világnézet született meg egyetlen eszme által és omlott össze egy másik eszme következtében. Valamivel több, vagy valamivel kevesebb! és egész világok keletkeznek, vagy tűnnek el, amint Browning mondja szép soraiban:

O the little more and how much it is
And the little less and what worlds away!

Eszmék alkotása egyáltalán nem veszélytelen dolog, sőt sok esetben végzetes következményekkel járhat. Ez különben sem egyszerű folyamat, amit szándékosan lehetne megvalósítani: éppen itt rejlik egy lényeges különbség eszme és fogalom között. Relatív biztonságú fogalmakat gyorsan alkothatunk, javíthatunk és semmisíthetünk meg, de az eszméknek legtöbbször évszázadokra, gyakran évezredekre van szükségük, míg megérnek és hatni kezdenek. Mivel azonban az egész emberi élettel és annak számtalan tapasztalatával együtt fejlődnek, nem könnyű őket sem megújítani, sem kiirtani.

*

Ennyi az elméleti egybevetés.

Ezután arra a második kérdésre akarunk felelni, hogy vajjon különféle kultúrnépeknél e két gondolkodási funkciónak különböző képességei nyilvánulnak-e meg. Vajjon a kultúrnépek egyformán képesek-e mindkét szintetikus funkcióra, avagy természetes módon inkább az egyik, vagy a másik felé hajlanak? Ha a második feltevés a helyes, akkor fejtegetéseink fontos néplélektani jelentőséget nyernek.

Bizonyára igen érdekes lenne a szempontból a nyugati és keleti népeket összehasonlítani. A japán és az európai között például kétségtávolan igen fontos különbségek mutatkoznak, már magában a nyelv szerkezetében is. Ez esetben azonban a vizsgálódásnak a fogalmakon és eszméken túl ki kellene terjeszkednie minden logikai és pszichológiai funkcióra. Ezért hasznosabb oly példákhoz

fordulnunk, ahol csupán a fogalom és eszmealkotó tevékenységet kell figyelembe vennünk, mivel a vizsgálandó népek egyébként ugyanazon kultúrkörhöz tartoznak. Válasszuk tehát vizsgálódásunk tárgyául az angolokat, németeket, franciákat és olaszokat.

Természetes, hogy mivel ezen elemzéshez fogalom és eszme fenti meghatározásának csak egyik szempontját választom, várható eredményeim szükségképi egyoldalúságáról meg vagyok győződve. Továbbá, mivel roppant nagy és kevert embertömegekről van szó, megállapításaim csak átlagos statisztikai megállapítások érvényességére tartanak igényt.

*

Angolok. 1. Közismert dolog, hogy az angol forma mentis legközelebb a közvetlen tapasztaláshoz áll. Teoretikus és praktikus főértéke a tett.

2. Az angol, következetes módon, keveset bízik a fogalmakban. Nincs irántuk érzéke, csodálkozva tekint rájuk és lebecsüli őket.

3. Integrális tapasztalási tehetsége és fogalmakkal szemben való elfogulatlansága folytán eszmék iránt igen fogékony. Ügyszólván mindig képes új eszméket létrehozni, de azok praktikus alkalmazásában mindig visszatér mint zsinórmértékhez, a tényekhez.

Innen magyarázható, hogy az angol élet minden eredetisége mellett a hagyománynak ügyszólván mozdulatlan állandóságát mutatja, nemesak a nyelvben, hanem törvényekben, erkölcsben, politikai és szociális berendezésekben egyaránt. Az angol realizmus szüntelen az adott realitással való kompromisszumokat keresi és az angol politikában is megnyilatkozik, ahol szinte naponta a *tett* isteni kinyilatkoztatását várja.

Ezen lelkiakat legtisztább tükröződését az angol filozófiában találhatjuk meg. Az empirizmus már Duns Scotusnál szilárd tanként lép fel, amennyiben szerinte lehetetlen az egyes dogok *haecceitását* általános fogalmakból kiindulva (univerzálíák) levezetni. Ez az empirizmus, mely később Roger Bacon, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Hume, Reid és Stewart tanain át egészen John Stuart Millig folyton erősödik mind organikus, mind szisztematikus tekintetben, ez a klasszikus, sajátosan nemzeti, angol filozófia, amelyben egészen természetesnek tűnik fel a közvetlen tapasztalás szükségszerű főszerepe.

A második főjellemvonás, a fogalmak iránti bizalmatlanság, egy még jellegzetesebben érdekes angol filozófiai tanításban, a *nominalizmusban*, jelentkezik. A logikai absztrakciók iránt való érzéketlenségük oly messzemenő, hogy a nominalizmus szerint (Occam Vimostól Stuart Millig) az általános fogalmaknak még lélektani realitásuk sincs.

Bár a nominalizmus kezdete a breton Roscellinus nevéhez fűződik, e tan kontinensünkön mindaddig nem tudott gyökeret verni, míg át nem került Angliába és onnan megerősödve nem került vissza. Még a legerjedtebb és leginkább architektonikus angol rendszer, Spencer evolúciós filozófiája is, teljességgel analógiákon épül fel. Agnoszticizmus, asszociacionizmus, common sense philosophy, national realisme, utilitarizmus, pragmatizmus, fenomenizmus, stb. mind az angol forma mentis sajátos megnyilatkozásai: mind ugyanazon lelki alkatból fakadnak, mint az empirizmus és nominalizmus. „Words, words, words“, tiltakozik Hamlet költője. „Fact, fact, fact“, követeli Thomas Grodgrind Dickensnél.

S mind e mellett nincs nép, mely hajlamosabb lenne az eredetiségre. A közbeeső fogalmi fokozat kihagyásával a tényekről az eszmékre való közvetlen átugrás a tapasztalás független és költői átformálását teszi lehetővé. Minden angol sajátosságos unicum. A nonkonformista Angliában diadalünnepet ülhet. Továbbá a modern élet minden újítása (komfort, stílus, divat, stb.) Angliából származik. Az utánozhatatlan angol humor épp így a realitás közvetlen és mély megézésének képességén alapul. Maga a filozófiai gondolkodás is Angliában termette legeredetibb eszméit, habár ezek inkább másutt gyümölcsöztek. A francia enciklopedizmus és forradalom vezéreszméi, sőt még a német kriticismus első indítékai is Baconnál, Lockenál és Humenál lelhetők fel. Csakhogy ez eszmék és kezdemények Angliában korántsem rendelkeztek a merev következetességgel, mellyel franciák és németek fogadták őket. Igen jellemző, hogy Locke, a legeredetibb angol gondolkodó, volt a tolerancia első és legfőbb hirdetője. Bár tanait a kívülállók a legszélsőségesebb intoleranciává fejlesztették, a türelmesség mégis eredeti angol eszme maradt az egész modern világban.

*

Németek. Mindenekelőtt meg kell jegyeznem, hogy elsősorban a porosz fennhatóság alatt élő északi néme-

tekre gondolok. Mert például németek és osztrákok közt kulturális tekintetben lényeges különbségek vannak. A szellemnek az a finomsága és hajlékonysága, amely az osztrákok egész gondolat- és életstílusát jellemzi, világosan utal arra, hogy az osztrák típus kialakításában más tényezők is jelentékenyen közrehatottak. Részben talán Ausztria évezredes világpolitikai helyzete ennek az oka. Az osztrák típus mindenesetre autonóm és eredeti.

A németiség, melyről jelenleg szó van, tisztán logikai-fogalmi típusú. Sem a közvetlen tapasztalásban, sem az eszmékben nem bízik és legfőbb teoretikus és praktikus értéknek a fogalmat tartja. A közvetlenül adott tapasztalás és az értékelő döntés közé a német fogalmakat szokott beiktatni. Teljességre és pontosságra való eredendő törekvése csak exakt meghatározások, azaz csak fogalmak és az ezek nyomában járó szigorú analízis és dedukció által nyugszik meg. Éppen ezért részesíti előnyben a megtanult és begyakorlott dolgokat az élmény közvetlenségével szemben. Gondolkodásában és cselekvésében következetesen a megállapított fogalmi irányelvekhez igazodik. A közvetlen tapasztalatra építeni szerinte gyengeség, erőtlenség, értéksökkenés és veszteség. Kategóriákat teljes és befejezett módon kidolgozni: ez a legtöbb, amire vágyik és amihez ért. Ez a magatartás a németek második természetévé vált. „Plántálj egy fogalmat a német koponyába, — vélte Hegel, — és mindent megtétethetsz vele.“ Egy kategória, meghatározás vagy fogalom keretén belül biztosnak és erősnek érzi magát a német. A fogalmi diszciplinán túl elgyengül és tétova lesz. Egyébként a modern élet neki köszönheti a pontosságot. Németország így az egész világ számára a pontosság iskolája technikában és tudományban egyaránt.

Semmi sem jellemzőbb az emberi gondolkodásformákkal szemben való sajátosan német állásfoglalásra, mint Kant eszme- és fogalomtana. Az eszmék mindig tévesek. Ha ontológiai jelentőséget tulajdonítunk nekik, szükségképen megtévesztenek, mint a jóvátehetetlen optikai csalódás. Elkerülhetetlenül paralogizmusokra, szofizmákra és antinomiákra vezetnek. Egyedül a fogalmak képessége és hivatása, hogy a tapasztalásnak tartalmat, strukturát, állandóságot és rendet kölcsönözzenek. Az értelem csak közvetett, regulatív módon vezeti az észelveket; de csak a fogalmak, azaz az észfunkciók alkotják a tapasztalt valóság tényleges realitását.

Nem kevésbé jellemző Hegel eszme- és fogalomtana. Hegel ugyan ismét az eszmét tekinti — körülbelül platonai értelemben — legfőbb realitásnak, de az eszmének természetben és szellemben való megnyilvánulása mégis csak logikai, racionális és fogalmi jellegű. A természet és a szellem dialektikus, azaz analitikus-kombinatorikus folyamatot alkotnak, részei egy és ugyanazon benső *logikának*: tökéletes *panlogizmust* jelentenek.

Mindezzel nem akarjuk azt állítani, hogy a németek érzéketlenek eszmék iránt. De mégis elsősorban az eszmék fogalmi átértelmezésére van képességük. Eszmei és fogalmi alkotásaik egyébként alig hasonlíthatók össze. Az általánosításban és rendszerezésben legnagyobbak és legjellegzetesebb filozófusuk Christian Wolff, aki szerint a filozófia lényege az az öröm, melyet a fogalmak rendezése okoz.

A fogalmi állásfoglalás szokatlanul erős lelki készsége és kultusza a német életen mindenütt érezhető. Elsősorban a német nyelven. A költészetnek küzdenie kellett a nyelvi szerkezet logikai fensőbbsege ellen. Vallási téren a reformáció, legalább részben, észszerűsítési folyamat volt, azaz a dogmák fogalmi átalakítása. A német tréfa rendszerint egy kategória megsértésén és váratlan alkalmazásán alapul és értéke elsősorban logikai. Még a wagneri zenében is fogalmi jellegű a vezérmotívum, amennyiben egy meghatározás korrelátuma és szerepe deduktív. A német szellem legnagyobb tehetsége mégis a szervező-képességben rejlik, a technika mindenhatóságában, művészet, tudomány vagy gondolkodás terén egyaránt. Kétségkívül gyengesége és korlátoltsága a német szellemnek, hogy a történetet és a valóságot fogalmakhoz méri; de hogy az alakuló realitást fogalmakkal irányítani tudja, az erőt és hatalmat jelent. Hiányzik náluk minden viszonylagosság.

A németek fogalomalkotó ügyessége, ahol valóban találékony, természetszerűleg az ideákkal szemben is alkalmazást nyer. Erre ösztönzi őket teljesség és pontosság után való vágyódásuk is. Mivel azonban eszméket általában nehéz előre megfontolt szándékkal létrehozni, és még nehezebb eszméket meghatározni, a németek az eszméket rendszerint egészen kézzelfogható, empirikus tartalmakra építik. Ezért emelkedik ma eszmei rangra a vér, a faj, a territórium fogalma, mint szervező elv; ezek azonban legkevésbé sem hasonlíthatók a világot mozgató eszmékhez.

S hogy végül ma a németek kifejezetten mitoszok felépítésébe kezdenek, ez ismét csak azt bizonyítja, hogy korlátlanul bíznak a fogalmakban és érzéketlenek az emberi történelem azon titokzatos imponderabilitásai iránt, melyek csak egészen személytelen, megfoghatatlan és irányíthatatlan módon vezetnek egy eszme vagy egy új mitosz megszületéséhez.

*

Franciák. A franciákban szerencsés módon egyesül a nagy eszmei fogékonyság a fogalmi átültetés kitünő képességével; jól értenek a gondolatok észszerűsítéséhez. E mellett arányosan csekélyebb fogékonyságuk és érdeklődésük a közvetlen tapasztalás iránt. Sőt az adott valóságnak rendszerint elébelyezik annak fogalmi, művészi, költői stilizálását. Ugyanazon szellemből fakad az eszmék filozófiai és tudományos átdolgozása és számos művészi stílus a gótikától az empire-ig, melyekben a francia szellem annyira találékony és termékeny volt. A közvetlen tapasztalástól való függetlenségnek és eltávolodásnak ugyanaz a foka, amely egy-egy eszme teljes és következetes észszerűsítését megengedi, teszi lehetővé a természet művészi átalakítását és stilizálását is. Nincs nép, melynek nagyobb tehetsége lenne az észszerűsítéshez és stilizáláshoz. Az eszmék terén a francia szellem akkor termékeny, ha racionális úton tudja megközelíteni őket. Így például a matematikában igen termékeny, ezzel szemben filozófiai vezérgondolatainak legnagyobb részét külföldről, Olaszországból, Angliából, Németországból vette át. De a fogalmi feldolgozás által az eszméket oly ragyogóan világos és elegáns formába önti, hogy ezáltal érvényességük egyetemessége tetemesen megnövekszik. Már az olasz Romagnosi „idegen gondolatok átdolgozóinak“ (Manifattori de' pensieri altrui) nevezte a franciákat; de hozzátette, hogy nem kell csodálkoznunk, ha a források helyett mégis hozzájuk folyamodunk, mert hisz az emberek is az aranyműveshez fordulnak és nem az aranyásóhoz. — Hogy e mellett a valósággal való kapcsolat éppúgy elvész, mint egy művészi stílusnál a természeti kötöttség, — a franciákat nem nyugtalanítja. Idea-fogalmiakat (idéés forces) a realitás helyébe teszik, bennük teljesen megbíznak, értük lelkesedni és élni tudnak. De ez nem óvja meg a franciákat szélsőséges következményektől, fanatizmustól és türelmetlenségtől. A francia meggyőződéses ember és az is akar lenni. Álláspontja mindig radi-

kális. Humora úgyszólván a nyelvi fordulatokban merül ki. Mint másutt, itt is igen jellemző a francia filozófiával való összehasonlítás. A francia szellem leginkább tipikus képviselői egytől-egyig racionalisták: Abaelard, Descartes, Voltaire, Comte, az ugyanazon irányú szellemi fejlődés hét évszázada.

Ha Descartes-ot Galilei mellé, ha Voltairét az illuminizmus összes hangadóival egyetemben Bacon, Locke, Newton és Hume mellé állítjuk, teljes világosságban tűnnek ki a francia szellem karakterisztikus vonásai. Galilei geometriai módszere, mely mechanikai problémák megoldására szolgált, Descartesnál általános matematikai módszerre lett; szerencsés módon megszületett az algebrai geometria, mint az egész fizikai, organikus és (részben) pszichikai világ egyedül lehetséges tudománya. Newton természettudománya, Locke tapasztalati filozófiája, Hume fenomenológiai empirizmusa: szükségszerű következetességgel torkollott Maupertuis deizmusába és szigorú empirizmusába, Voltaire determinizmusába és szkepticizmusába, Rousseau naturalizmusába, Diderot panteizmusába, Lamettrie és Holbach mechanizmus- és materializmusába, Bonnet és Condillac szenzualizmusába, D'Alembert és Turgot pozitívizmusába — mindvégig a „lumiére“ lobogója alatt. Hogy a legradikálisabb politikai revolúció is felléphetett, az szorosan összefügg a franciák fent jellemzett gondolkodási készségével, mely képtelen a középutat megtartani. A francia legtehetségesebb bárhol felmerülő nagy eszmék felvételében és ezeknek egyetemesen hozzáférhetővé tételében; e tehetsége azonban hajthatatlan következetességgel és igen gyakran túlzással is párosul.

*

Olaszok. Az olasz a közfelfogás szerint „az intuitív ember“. „Intuitív“ itt annyit jelent, mint szintetikus gondolati képességgel megáldott. E képesség az olaszt eszmék alkotására és ápolására különösen alkalmassá teszi. E mellett igen fogékony a közvetlen tapasztalás iránt. Innen az egész szellemi életét átható naturalizmusa. Nyelvét, vallását, filozófiáját, matematikáját, tudományát, művészetét, költészetét, még legmagasabb képződményeiben is teljeséggel átítatja az adott realitás és megbékíti a naturalizmussal egészen bensőséges módon. E mellett az olasz nem fogékony fogalmakkal szemben. A fogalomalkotást csak eltanulja és ebben nem mindig a legjobb tanítvány. Az esz-

mék személyes ápolására való természetes hajlama a fogalmi diszciplinával szemben egyenesen türelmetlenkedővé és ellenkezővé teszi. Mai megszervezettségéhez szükség volt veleszületett zabolátlanságának elfeledésére és az olasz nép megfegyvelésének egyetlen módja volt: egy nagy eszme által irányt és korlátot szabni elé.

Az értékek logikáját mélységesen megbecsüli; a fogalmak logikájának már kevesebb értéke van előtte. Az eszmék és a tapasztalás, illetőleg cselekvés között a fogalmaknak csak másodlagos, közvetítő, önállóan szerepe van. Ösztönös módon érzik az olaszok, hogy a fogalom néha esetleg jó szolga lehet, de úrnak mindig rossz. Ezért a körülmények szerint a fogalmakat minden további nélkül cserben lehet hagyni. Az eszme és az átélt valóság közelsége teszi lehetővé idealisztikus realizmusunkat vagy realiztikus idealizmusunkat. De e mellett tapasztalás és eszme kölcsönös ellenőrzése elhárítja az egyoldalúságokat; és a szigorú fogalmi pedáns következetesség hiánya a fanatizmust még a lelkesedés közepette is kizárja. Az olasz meggyőződése alapjaiban mindig feltételes. Nincs nép, mely kevésbé lenne hajlamos a fanatizmusra: szentjeink Szt. Ferenc, S. Filippo Neri, San Carlo Borromeo, San Giovanni Osco. Az élet elironizálása könnyen fizikai karikatúrába megy át, komolyabb téren a moralizáló szatírához vezet.

Mindezen vonásokat az igazi olasz filozófiában is megtaláljuk. Filozófiánk mindkét lábával a földön áll és mégis az eszme egész transzcendentális horderejével rendelkezik. Az olasz teológia Aquinói Tamástól Galilein és Vicon át Rosminiig tudományul van áthatva és a tudomány gyökerében a hittel közös. Ismét hét évszázad a szellem fejlődésében egy és ugyanazon irányban! Az olaszok érteke az értékek logikája iránt rendkívül fogékonnyá teszi őket a jog iránt, hisz a jogot az emberi értékek állandói határozzák meg. Nincs nép, mely jogi institúciókban náluk gazdagabb és találékonyabb lett volna. *A törvényes forradalom* nyilván csak Itáliában mehetett végbe. A plebs és a patriciusok küzdelme három századon át igazi forradalom volt, forradalmi törvényekért. Nem csoda, hogy napjainkban törvényes úton, fokról-fokra forradalmat valószínűsítünk meg.

Az emberi értékek iránti ezen fogékonyság és az eleven benső logika ébresztik az olaszokat annak tudatára, hogy az eszmék megszületése hosszú és fáradságos törté-

neti folyamat. Ezért becsülik nagyra a történeti vívmányokat és óvakodnak eltérni a tradíciótól.

A konzervatív forradalom eszméje, amint a fascizmusban megvalósul, csak Olaszországban nőhetett nagygyá. Általa a rendet és az ezzel összefüggő értékeket akarják mindenekelőtt menteni. A latinitás és a katolicizmus eszméinek újjászületése egyébként nem ujság történetünkben. A szellem állandó igazodása ez bizonyos eszmék irányt szabó hatalmához.

Végül az eszméknek univerzalisztikus tendenciáik vannak, melyek nem támaszkodnak külső kényszerre. Az olasz nem tud elképzelni eszmét, mely alapjában csak őreá vonatkoznék és korlátozódnék. De terjesztésükhöz bensőséges óvatossággal mégis csak az eszme vonzóerejében és a mintaszerű cselekvésben bízik.

*

Végül azt szeretném még megjegyezni, hogy a fenti négyes jellemzésben azért igazodtam e négy kultúrnéphez, mert ezek nyelvét és irodalmát ismerem. A vizsgálódást nyilván más kultúrnépekre is ki kellene terjeszteni. Nagyon is szívesen foglalkoztam volna a magyar néppel, mely kétségkívül a szellemi arisztokráciához tartozik. De erről szólni részemről biztos ismeretek nélküli vélekedés lett volna, nem ismervén a magyar nyelvet és irodalmat. A magyar kultúra iránti különös érdeklődésem tanuságául legyen szabad mégis a következőket mondanom. Mindaz, amit a magyar történelemből, művészetből, zenéből, költészetből, belletrisztikai és színpadi irodalomból ismerek, sejtenem enged, hogy a magyar szellem alapvető tulajdonsága az a képesség, hogy a természetet közvetlen tapasztalásként tudja elmélyíteni és művészi, költői módon átértelmezi, átformálja. Úgy látszik, hogy a magyarok éppoly kevésbé jutottak el a fogalmak technikájához és kultuszához, mint az olaszok. Naturalisztikus és poetikus lelki alkatuk alapozza meg a magyar és olasz nép közt fennálló benső rokonszenvet.

Egyébként ezen összehasonlítás csak arra akar szolgálni, hogy a kultúrnépek kölesönös megértését és értékelését előmozdítsa. Ha a tagadhatatlan képességek és szolgálatok mellett mindenütt hibák is kerülnek napfényre, ez megdönti azt az elképzelést, hogy csak egyetlen nép van hivatva a világ vezetésére... E tudatnak kell az ugyanazon kultúrkörhöz tartozó népeket szorosabb együttműködésre és szellemi szolidaritásra észszerűen ösztönöznie.

A JELLEM TÖRTÉNETISÉGE.

(*Megjegyzések egy történeti karakterológiához.*)

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

E szó első hallatára mai ismereteink szerint annak vagy lélektani, vagy kultúrtörténeti értelme ötlük fel előttünk. Lélektani értelemben már jóideje tisztán látjuk a kérdést. Azok a benyomások, melyek a külvilágból származnak, nem maradnak elszigetelt egységek, hanem egymásra mintegy rárétegződnek. Régi szemléleti elemek, midőn a szemlélet megismétlődik, nem maradnak az új szemlélettől idegenek, hanem beleolvadnak az új szemléletbe, azt teljesebbé, gazdagabbá teszik. Egy reprodukált szemlélet tehát sohasem pusztán „reprodukált“, hanem minden képzet sajátos szintézis, multja van, több-kevesebb mélységben. Ismereteink aktuális alakulásában általában jelentős szerepet játszanak régi nyomok, élménytöredékek. A lélek, mint a fenti eset, csupán *egy* példa, mutatja, általában *akkumulatív természetű*. Szinte minden pillanatban ébren van benne a mult és mult-gazdagon, vagy mult-terhesen halad a jelenből a jövőbe. A mult lelki maradványai építőkövek a jövő számára, lelki multunk aktuális jelenünk talapzata.

Amit a szemlélet alakulásában láttunk: a *sorozatszerű* kiépülést, ugyanazt más lelki mozzanatokban is észrevehetjük. „Egy“ szemlélet ritkán „egy“ (szemlélő) aktus eredménye, hanem legtöbbször egy szemlélet-*sor* utolsó akkordja. De éppen így vagyunk a lelki indítékok, a motívumok terén is: ezek sem elszigetelten merülnek fel a lélekben, hanem egy, már munkában volt motívum ismét „nyomot“ hagy, hajlamot, mely egy hasonló motívumot *erősít* a következő alkalommal. A motívumok terén is *sorozatszerűség* van, kapcsolódás mult és jelen között. A *tárgyilag* kapcsolódott motívum-sorok az *akarati diszpozíciók* (valamire diszponáltság), melyek hol rövidebb, hol pedig hosszú ideig motíválnak bennünket. Szokásos cselekvéseink, „felvett“ szokásaink ily, koordinált ideiglenes motívumokból állanak (pl. a bürokrata lassan „pedánszá“ lesz, az ügyfajok közt elnézi a futosat, mert mechanikusan egyformán „pontosan“ kezeli mindegyiket). Vannak azonban oly beállítottságaink, melyek sohasem ideiglenesek, mint aminők „felvett“ szokásaink, hanem *személyiségünknek* legmélyebb, eredeti reakciómódjait jelzik: nem tárgyilag, hanem *személyileg* kapcsolt motívum-sorokból állanak, mint énünk legbensőbb tendenciái: ez

együttesen véve a karakter „*dominánsa*“; ez nem valamire diszponáltság, hanem karakterológiai *alapon* diszponáltság. Erről más alkalommal óhajtunk szólni. A személyiség, a karakter hangsúlya (de nem egésze!) a motívumokon van, az érzületen, a beállítottságon, a formán s *ezen* túl a tartalmon, az aktuális és latens élmények állományán. A személyiség, végre is, egy darab történet. Sorozatszerűségben, időileg véve, nem töredékdarabokból áll, hanem egységes. Ezért a jellem valaminő egész, mely időtálló valami: „egy valaki“ cselekszik állandóan.

Kultúrtörténeti értelemben is szoktunk gondolni a jellem „történetiségére“. Az ötlük fel itt előttünk, hogy történeti kultúránk minő mélyen rányomja a bélyegét egyéniségünkre. Életünk korántsem merő kezdeményezések, újindulások sorozata, hanem oly cselekvésláncolat az, melynek csaknem minden egyes láncszemét elmúlt nemzedékek alakították ki, s mi a hagyományos elemeket csak új sorozatba, vagy új foglatatba illesztjük. Amit élünk, azt többnyire csak újraéljük; néhol egy-egy eltörőben lévő láncszem helyébe illesztünk új szemet. Vierkandt régen rámutatott¹ arra, hogy a valóban invenciózus elmék ritkák, sokkal ritkébbak, mint rendesen feltételezzük.

Kultúrtörténeti nézőponton a jellem nem azért különösen tevékeny erő, mert aktuális indítékú, hanem mert történeti tőkével rendelkezik; hozománnyal indulunk az életnek, melyet idősebb nemzedékek adnak az újaknak. Descartes azt írta: új városok régi kövekből épülnek, „nem igen látjuk, hogy valamely vároznak lebontják minden házát, hogy aztán más alakban újra felépítsék.“ A multunkkal folyton társalgásba elegyedünk, velük „válogatott beszédbe“ bocsátkozunk.

Emberi természetünk azonban nemesak akkumulatív, hanem szelektív is. Innen van egyrésről élményeinknek sokszor meglepő tömörsége, másrésről folytonos elevenése, tovahaladó „lüktetése“. Ahol gyermekes lazaság ütközik ki az élmények stílusából, ott a multtal való kapcsolat vékony. Ott pedig, ahol a sorozatszerű kiépülés sajátosan merev, minden tartalmi gazdagság mellett is hiányzik a jövőre néző, szelektáló erő. Ez a közszó: „egyéni tapasztalat“, melyre hivatkozni szoktunk, eltakarja, hogy mennyi ömlik át az emberbe egy egyéntüli kultúrából, mennyi aktualizálódik a multból...

¹ Die Stetigkeiten im Kulturwandel. 1908.

A jellem történetiségén nem ezeket az ismert mozzanatokat fogjuk érteni, hanem — ez alkalommal — egy szélesebb mezőre, a *jelen* környezettel való viszonyára fogjuk helyezni problémánk súlypontját. Azonban eleve kiemeljük, hogy a „jelen“ környezet elvileg tartalmazza azt, ami *valóban élő* a mult hagyományából, hiszen csak az hat reánk és válik termékenyítővé, ami ma, hic et nunc legalább is *még* él. Ami túlélte maradvány, elhalt múlt-rész, múlt-csontváz (*survival*), már csak formálisan van meg, termékenyítő és lendítő ereje kiveszett; elvesztette korbeli kapcsolatát, kikapcsolódott abból a telikus rendből, melyben maga is élt, valamit „jelentett“. A jelentésnek kihűlése folytán a mai élő és küzdő élet, az aktív jellem számára az már semmitmondóvá vált. Viszont, ami valódi hagyomány, az ma is indít, motívumokat reaktívál.

A jellem és a „jelen“ környezet közti viszonyt egész másképp látjuk, ha a jellemben az elmét, a tudatot helyezük előtérbe, ismét másképpen, ha a teremtő és küzdő aktivitást nézzük. Empírista, félracionalista, majd pozitivistá hagyományok ma is túlerősek. Kihegyezik a teoretikus magatartást, mely szerint „szemben állunk“ a valósággal, azaz környezetünkkel, mely lényegileg csak ismerendő tárgy. A jellemmag, az éime benyomásokat „kap“ a környezettől, megkérdéztetés nélkül is „hat“ ránk az ismereti tárgy. Észrevétlenül kialakul a környezet fölényének a gondolata és egy fikció, mely az egészre tekintő karakterológiát sokáig háttérbe szorítja. Az élet lényege a megismerés. A benső formákra való eszmélés később válik főtémmé.

Hova vezet a teoretikus attitűd folytonos szemelőtt tartása? Sajátos, végső következmény jelentkezik az ember *erkölcsi* alapstruktúrájának felfogásában is, a kanti erkölcsfilozófia keretében. Az ember „kivülről“ — heteronóm módon — nem határozódhat meg. Századok óta szokásos felfogás szerint a megismerő ész „szemben áll“ az ismerendő tárggyal. Ámde ugyanígy szemben áll az autonóm morál képviselője a „Sinnlichkeiten“-tal is. A tárgy „kint“ van, s idealista felfogás szerint már nem pusztán kategóriamentesen „hat“ reánk. A belső, autonóm cselekvés is mintegy apriori szférából ered. A környezetnek bennünket indítania nem szabad. Így azonban az ember, a cselekvő jellem *ketté van szakítva*: az autonóm Én-nel szemben a bennünk ható „Sinnlichkeiten“ kiszakad a jellemből, részévé válik egy *külső* környezetnek, mely hetero-

nóm módon nem szabad, hogy ránk hasson. Simmel² gúnyosan ír erről a kantianus felfogásról: mintha egy tüdő lélegzéséről volna szó, amely csak — önmagából lélegezhet, kívülről nem. Végre is: kanti felfogásban az ember környezetközömbösen *öntörvényalkotó* lényvé válik. Alapvető fikció, mely máig hat, az, hogy a környezet a jellemmel szemben idegen valami, elvileg disztanciált, szembenálló „tárgy“. Nem pedig élet, melynek életfolyamatába bele vagyunk sodorva, s aktuálisan keressük annak „lüktető“ életnormáját: az „egyedi törvényt“ (Simmel).

Egy másik elméleti kiindulás szintén 3—4 százados. Amidőn pl. Hobbes szerződés útján keletkezteti az államot (az állam *igazolása*, s nem történeti kezdetének ki vizsgálása céljából), már is leszögez egy antropológiai alapszkémát, mely a 19. század végéig hat a darwinista-biológiai felfogásban: az ember alapjában véve nem ismerő, hanem harci lény. A teoretikus attitűdöt felváltja a volunturista attitűd; az ember könyörtelen egoista, célra törő hatalmi lény. Az egyes ember azonban, okosan és kényszerítve is, alkalmazkodóvá lesz; a boldog és szerencsés ember „jól alkalmazkodott“ s ezzel éli túl a nem alkalmazkodót (survival of the fittest). Megint csak valaminő hatásfőlényben van így a környezet, de most már az *akaró* ember környezetével való viszonyáról van szó, nem a megismerő emberéről. Az akarat mindig akarat, akkor is, amidőn meghajlik, kompromisszumokba megy bele. A liberális, 19. századi tanítás az emberi természetben csupa egyezkedő vénát fedez fel, az élet az akarás és egyezkedés eseteinek, illetve módjainak a művészete. A szabad verseny folytonos harc, de állandó kapcsolatban van egyezményekkel. A szocialista-marxista emberelképzelés az egyéni szabadversenyt kollektív, tömeges osztályharccá merevítette és kiélezte. A diktatúrás proletár már nem is egyezkedik; új világot teremtendő, legalább is elméletben, *magát* heroizáló lényvé válik.

Néhány rövid vezérszóban több század hol naturalista, hol empirista és félracionalista, hol biológista-voluntarista kiindulásmódját jeleztük. Kitéjük, épp az egyoldalú beállítottság teszi alkalmatlanná amaz elméleteket arra, hogy akár karakteriológia keletkezzék — ez mindig a sokoldalúságot, az egésztest, az életgazdagságot keresi, — akár pedig megkeressék a kapcsolatokat, melyek az *élő* karak-

² V. ö. Kant. 1918. 10. Vorlesung; és főkép: *Das individuelle Gesetz* (Lebensanschauung. c. tanulmánykötet. 1918.) 165. l.

ter, s a környezet *élete* közt vannak, illetve lehetségesek. Az „elnyomó környezet“ fikciós képe folytán mindig el-lensúlyt kerestek a jellem mélyén, a jellem lehető magasra fokozott idealizmusában. A jellemet idealizálni kellett, a maga lábára állítani, hogy az „tisztán az értékekre“ lehes-sen tekintettel. De ez az út végre szintén extrémnek mu-tatkozott. Nem megoldja, hanem szétszakítja a jellem és környezet (élet) viszonyát. Az általános önreflexió még — nem is épp következetlenül — eljut a szolipszista végpontra is: a világon csak az én szellemem van; avagy: a reális környezet voltaképp a saját szellemem által alkotott kép, illetve valóság. Ily alapon ugyancsak nehéz egy helyesebb, az egészet látó fundamentális hipotézishez eljutni.

I.

Új fordulat jó létre — talán most kezdjük látni — a Diltheytől felszínre hozott környezetfogalom által, mely nem fennállásában tekint körül a maga környezetére, hanem keletkezésében. A Dilthey-féle „geschichtlich-gesell-schaftliche Wirklichkeiten“ oly fogalom, mely 1. a környeze-tet nem fixnek és emberközömbösnek, nem elnyomónak, hanem hajlékonynak, sőt éppen emberi alkotásnak tekinti; 2. a legszorosabb kölcsönhatást veszi fel a jellemmel. A *szellemi tudományok* kora jó el, melynek kontúrjai csak most bontakoznak ki. Eddig főleg a történetfelfogásra, avagy az individualizáló lélektanra gyakorolt hatását nézték, most kiderül, hogy — a jellem és környezet viszonyában — elméleti következményei is jelentékenyek. Fel-tűnő ma tanítványának: Rothackernek legújabb írása,³ melyre bővebb tekintettel vagyunk. Dilthey e követője alig tud arról, hogy nem történetfilozófiát írt, hanem karakterológiát, illetve anthropológiát. Nem az első e téren, hiszen a pozitivista kor történetteoretikusai is kilengtek ily irányban, mint L. Riess,⁴ avagy legújabban K. Breysig,⁵ stb., de ezek kevésbé jelentősek, főképp elméleti élességük fogyatékos. Természetesen csak szellemtudományi gondol-kodó tudott akár a biológista, akár a pozitivista kör-nyezetfogalomtól (Taine) úgy eltávolodni, hogy ezt kér-dezi: témánk az a kérdés, vajjon „melyik világ az, mely méltó arra, hogy éljük“. Avagy: „létünket dobjuk a mér-

³ *Geschichtsphilosophie*. 1934.

⁴ *Historik*. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. (csak) I. köt. 1912.; főképp sok Ranke-idézet gazdagítja.

⁵ *Persönlichkeit und Entwicklung*. 1925. I. kötete a „Vom geschichtlichen Werden“ c. rendszertelen műnek.

legre, ahol arról van szó, hogy *a számunkra megfelelő világban éljünk*“ (109. l.). A világ már nem emberközömbösen az, ami „velünk szemben van“, valami, amin muszáj járunk, „világszönyeg“, hanem egyrésről az, amit átélünk (élményvilág, *gelebte Welt*), másrésről az, amin dolgozunk (alkotásvilág).

Körülbelül M. Scheler óta esik éles hangsúly újból oly anthropológiára, mely a világ, a környezet viszonyával nyomatékosabban le akar számolni⁶ az új életérzések tekintetbevételével. Scheler tud arról, mennyire rászorul a történetfilozófia egy egyetemes anthropológiára, illetve egy leíró karakterológiára. Sőt azt hiszi, az az alapja minden történetfilozófiának, mint ahogy Rothackernél alap és építmény egybe is esnek. „Minden történetelméletnek — mondja Scheler — egy bizonyos fajú anthropológiában van meg az *alapja* (sic), s közömbös az, vajjon ez tudatos-e, ismert-e vagy nem a történész, szociológus, avagy a történetfilozófus számára“.⁸

A mai karakterológiát főképp kétféle beállítottság mozgatja; egyrésről az *elméleti* (Scheler, Häberlin, Klages stb.), másrésről a *leíró* (pl. Spranger, Müller-Freienfels stb.); mindenütt az élet közvetlen átélő gazdagsága (Nietzsche, Dilthey⁷) az, ami az absztrakt lélektannal szemben kiemelkedő problémává lett, de — mindenek fölött — az élet *egésze*, a szintétikus vénának jelentkezése tűnik ki, mely utóbbi teljesen megegyeztethetőnek mutatkozik az analízis finomságával. És most *a jellem „egészére“ irányuló kutatói tendencia kiszélesül a jellem és a környezet „egészére“ vonatkozólag*: így születik meg a történeti karakterológia.

Akár akarjuk, akár nem, a „környezet“ szó kapcsán ma még mindig a pozitivistá hagyományok elevenednek meg előttünk.⁹ De ma már messzire eltávolodtunk a biológista fogalmazástól. Kiáltó tények figyelmeztettek arra, hogy a *személytelen* és a *személyes* (társas) környezetet nem szabad összekevernünk, az *Umwelt*-ből kiszakadt a *Mitwelt*. De ez utóbbit is sokféle vonatkozásban foglaljuk egységbe; beszélhetünk pl. oly társas környezetről, mely *aktuális hatásösszefüggés*, és olyanról, amely *feladat-*

⁶ V. ö. főképp legutóbbi művét: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 1928. 76. lk. A problémák itt csak csirájukban láthatók.

⁷ *Mensch und Geschichte*. Zürich, 1929. 15. l.

⁸ Ld. az utóbbira A. Liebert: *Wilhelm Dilthey*. 1933.

⁹ Ld. pl. W. Stern: *Die menschliche Persönlichkeit*. 1921.

közösség; ez utóbbi immár távolabbi, „történeti“ horizontra rendezkedett be. Mindenképp azonban szellemtudományi síkra tolódott át a probléma, ahol van ugyan körülöttünk egy „objektív“ világ, de amelyet tulajdonkép szubjektíve fogunk föl (Merkwelt), szubjektíve élünk meg: tehát a *mi* világunk, telve szűkkörűséggel, érdekeinkkel, várakozásainkkal. Nem mechanikusan reagálunk a „kül-világ“ változásaira, egy objektív, emberiségünkől távol álló komplexumra, hanem arra reagálunk, amit a *mi* világunk *nekünk* mond. A régi „világ“-fogalom more empiristico „benyomást“ adott nekünk, amit mi képpé különbözökép dolgoztunk fel, uralkodván bennünk a teoretikus véna. A szellemtudományi „világ“ belőlünk *magatartást* (személyi *összreakciót*) vált ki, amiben *mi hatunk* a „mi“ világunkra (Haltung). Egy nagy szintézis egyesít minket és a világot. Mindenben valaminő pszichofizikai *egység* látszik meg; ezért van az, hogy ez alapon a pusztá idealizmus már nem lesz elég: „a hagyományos kultúr-, történet- és értékefilozófiák — írja Rothacker¹⁰ — túlhajtott idealizmusában és műveltségi bódulatukban“ (sic) nem képesek arra, hogy a testi-lelki élet *egységének* igazságot tegyenek, meglátva a rengeteg (szokás, technika, mágikus, politikai, gazdasági stb.) életelelemnek csodálatos összecsendülését: az egységes „*életstílust*“.

Szinte újból kezdődik a jellem és környezet viszonyának oly vizsgálata, mely a klasszikus görögség korának végét jellemzi a sztoikus függetlenségvágyban (ataraxia). A szellem a szellemé, de ez viszont mindenütt van. A szellemet minden környezet *föle* kell emelni (kereszténység), sub specie aeternitatis kell beállítani és bensőleg edzeni. Újból kezdődnek ma a környezetviszonyra mutató problémaelemek: a *helyzet* (Lage, Situation); avagy az egészre, az összproblémára utálnak: a *sors* kérdésére (Spengler, Heidegger, Rothacker), és ez a *mi* „helyzetünknek“ részben racionalizálható, részben irracionalizálhatatlan szövedékét egyesíti. Itt vannak előttünk a nagy *életrefeszülés*, a „gond“ (Sorge, Heidegger) szubjektív állapotai. Hiába uralkodunk a „sorsunkon“, abban van egy fölényes elem, amihez racionális és rendszeres munkánk nem ér el. Mikor Jaspers vizsgálja a mai „helyzetet“, külön keresi az életaggodalom sokféle okát, úgy hogy végre is „das Dasein überhaupt scheint nichts als Angst zu sein“. A mai

¹⁰ *Geschichtsphilosophie*. 41. l.

heterogén ember lazán van bekapcsolva egy életmunka összességébe (lösgelöst von seinem Ursprung, kann er nicht einfach Funktion sein). Nincs biztosítva az ember egyszerű, vitális léte. Nem tud a magáé lenni. Mindenmű kapcsolata csak időre szól. Ha nem teszi meg azt, amit mindenki tesz, egyszerűen magára hagyják.¹¹

Mi sem természetesebb, mint az, hogy a mai ember ki van állandóan téve egy kesernyés tömegbetegségnek: a ressentiment-nek. Nem egy alkonyati hangulatú, pesszimizista antropológia, hanem a köznapi tapasztalat vezeti a mai embert arra, hogy „ki van vetve“ a sors változandóságának tengerére és a szüntelen labilitás ellen keveset tehet: ez ime „sors“, mely nem változtatható meg az egyes ember által. A tehetetlenség érzése és az alacsonyabbrendűség sejtelve tömeges lélektani elemmé lesznek. S ez ellen lázadás van a ressentiment-ban: legyőzethettünk, de nem jutottunk el egy hódoló magatartáshoz, hiszen — ez a ressentiment lényeges oka — nem *érték előtt* hódoltunk meg, csak a pusztá *hatalom*, a „körülmények“ fölénye előtt álltunk meg. De ebben bent van a felugrás előkészülete is, mert ugyanazon történeti környezet nemesak dimenzionális túlsúlyban van, hanem ingatag is, — tehát eljöhét egy új idő, mely ismét a miénk. Az individuum *addig* a belső ellenállás attitűdjében van; ez is eleme a mai ressentimentnak, mely az ingatagság s az elvi ideiglenességnek visszás érzülete. Ime, egész sor új érzés ad lökést a mai filozófiai gondolkozásnak, mely egyre erősödő hévvel arra ösztönzi a mai embert, hogy nézzen bele a maga jelleme, akaratvilága és a „sorsa“ összefüggéseibe, „interpretálja“ a helyzetét, s ezzel a történetiségét is. A mai környezetelgondolás, mint mondtuk, már alig ismeri azt a biológista szkémát, mely szerint kényszerűen „alkalmazkodnunk kell“ adott helyzetünkhöz. Sőt épp igazi, személyi aktivizmus töri át a merevnek már nem is gondolt környezetfalakat. A mai helyzet-elfogadásban mindig van valami az ellentétére való egyidejű rákészülődésből, hiszen hiányzik minden, ami egy „helyzetet“ véglegesnek minősítene. Természetesen fokozza ezt a lelki önbeállítást a mai városi élet sajátos labilitása, zártságának és lenyugvó hajlamának a hiánya. Viszont a mai jellemnek nagy súlyt ad hatalmas önkonzentrációja, individualista hangsúlya, introvertált

¹¹ *Die geistige Situation der Zeit.* 1931. 55. 1.

elmélyedése, s minden „zavaró“ korhatással szemben is egyéges összreakcióra való képessége.

A karakterológia nagy súllyal helyezte előtérbe, a „behaviorista“ elképzeléstől függetlenül, a személyes összreakció tényét, azt a problémát, mikép „válaszol“ egy jellem a meg nem szokott környezetváltozásokra, oly elemekre, melyek a „helyzetben“ egyediek, és szüntelenül változók. Rothacker gyakran utal a válaszcselekmények „lüktető egymásutánjára“, épp úgy, mint Simmel is, aki e tényállást („Pulsschlag des unmittlebaren Lebens“) az életkontinuumon belül elvi magaslatra emeli.¹² Valóban az élet nincs, miként a színdarab, egyes „jelenetekre“ osztva, hanem, átható, sorozatszerű cselekvések vannak; az „egyes“ cselekvés szétválasztása a másik „egyes“ cselekvéstől csak a folyamat fogalmi meghódításának a szükségletéből fakad. Amint a helyzet folytonosan változik, éppúgy szüntelenül és folyamatosan követi a válaszcselekmények sora is. Ez azonban éppen nem mechanikus válasz, gépies reakció. A nagy történelmi példák mutatják, hogy a „reakció“, az „alkalmazkodás“ mögött megélés van, a helyzetnek mélyebb élménye, pl. hiába zúgtak a középkori Anglia partjain évszázadokon át a hullámok, ez az Anglia csak szárazföldi ország maradt: az angol „nem válaszolt“ szigeti helyzetére, mert nem „élte át“ a tengert és jelentését. A válasz nem tükrözi a helyzet mechanikus nyomását: függ a válaszdától, az ember szellemiségétől, problémalátásától, helyzet-„felismerésétől“ stb. Ezért válik fontos szellemtudományi fogalommá a válaszcselekmény fogalma, mely oly fontos a történet magyarázatában, hogy Rothacker szerint egy nemzet életstílusa sem más, mint oly „tartós válaszcselekmény“, mely egy „tartós helyzetre“ következik be (a *Dauerantwort* egy *Dauerlage*-ra). Itt a szellemiség, a jellem a döntő, az, hogy felismeri-e a helyzetét és válaszol-e reá, avagy nem. A magyar történet legtragikusabb évtizedei voltak azok, amidőn a török katonai hatalom nyomása megjelent és „nem válaszolt“ a hazai nemesség katonai attitűddel; százötven évvel később tette. A belső környezetátélés elkésett, ama nemzedék nem fogta fel „történelmi“ helyzetét.

De mi ez: „történelmi“? Sajátos összefonódás van két értelem között s nem véletlen az, hogy a köznyelv két mozzanatot egybekapcsol. 1. „Történelmi“ az, ami egyedi, szingü-

¹² V. ö. *Das individuelle Gesetz*. 173—76. 1.

lárís, soha vissza nem téríthető időmoccanat, esemény-
 qualitás, avagy helyzetqualitás. De 2. „történeti“ az, ami-
 nek rendkívüli jelentőség jut, ami egyénre vagy közös-
 ségre „sorsdöntő“. Főképp „történeti helyzetről“ szólnak.
 Mi ennek az ellentéte? Az amit hétköznapiak mondunk.
 Nézzük meg a kétféle „helyzetet“. A modern ember hét-
 köznapi helyzetben rövid, gyors, gépies válaszcselekmény-
 nyel reagál. Levél jött, nyomban felbontjuk, minden kü-
 lönösebb kíváncsiság nélkül is. Az ügyet mai szóval „le-
 reagáljuk“ (felbontás). Ha bővebb megfontolást az ügy nem
 kíván, a választ is „lereagáljuk“; így maradunk a mai, üz-
 leti szóval „expeditivék“. A mai lélek a környezetváltozások
 forgószélében el van árasztva ily válaszcselekményekkel;
 sok ember egy lelki irodává kénytelen berendezkedni. A le-
 reagálandó ügyek túlhalmozódása által környezetünk
 „igőnybe veszi“ szinte az egész embert, felszínessé, de
 gyorsá téve azt. Más az eset, amidőn életbevágó ügyek
 jutnak elénk, melyeket gyors válaszcselekményekkel már
 nem tudunk lereagálni. Megszólal immár az *egész jellem*
 a maga mult-réservoirjával és aktív judiciumával. Most
 kezd igazában jelentkezni a felelősségérzés önmagunk és
 mások iránt. A túlhajtott életütemben is olykor az átlagos
 lereagálás lép fel, de ez kivételesen esik meg, rendkívüli
 fáradság hatása alatt.¹³ Igazi felelősség történeti dimenzió-
 ban és történeti (egyedi) környezetben ébred fel, amidőn
 a „*lereagáló apparátus*“ helyett a *jellem szólal meg*, habár
 a történeti környezet is olykor egy, lényegében köznapi
 ügyek közepett „leállított jellemet“ talál. A történeti hely-
 zet az, melyben az aktív jellem felélénkül és megacéloso-
 dik, a jellem „acélos fesszége“¹³ az első feltűnő vonás
 a tett szellemében.

Ime, egy probléma, mely bővebb karakterológiai te-
 tekintetbevételre érdemes: az időpont, a történeti saját-
 szerűség és jelentőség érzése, mely megteremti a tulajdon-
 képeni, átlagon felüli, azaz „magasabb“ felelősséget. Az át-
 lágos életsors után a jellem reaktív érzékenysége felfoko-
 zódik, „történeti küszöbre“ emelkedik egy sajátos sors-
 reakció közepett. A köznapi kis ügyek a magasabb fele-
 lősségérzést mintegy elaltatják, hiszen a hétköznapiság
 épp azt jelenti, hogy sorsfordulat nem várható. A „törté-
 neti“

¹³ Világhírű az az eset, amidőn a német nagykövet, Pourtalès gr. Szt. Pétervárot a háború kitörésekor (aug. 1.) két verziót adott át („szórakozottan“) a hadüzenetből.

¹³ Brandenstein: *Bölcséleti alapvetés*. 1935. 362.

neti idők“, illetve helyzetek felvillanyozzák még a tömegek köznapias gondolkozását is. Mussolini hirdeti, hogy a népek életében messzehangzó szavak és programmok éppen nem fölöslegesek: „a hétköznapból *kivételt* létesítünk“ nagy programmok, „rendkívüli mozgalmak“ fantáziaképe által.¹⁴ Dosztojevszkij írja: „Könnyebb hősnék lenni egy másodpercig, egy óráig, mint néma heroizmus-sal viselni a hétköznapot“.

A történetiség tehát a sajátos helyzetben tárul fel a jellem előtt, a „kivételben“, a *szinguláris* jellegben; de 2. az *időhorizont kitágulásában* is, a „most vagy soha“ hangulatában, amidőn megsejti az átlagos egyén is, hogy akciójának végső következményei kiterjednek távoli jövő emberi sorsára is. Emberek „fanatizálásának“ egyik titka az, hogy felnyitjuk előttük a „nagy idők“ távlatát; új hivatásérzés, lelki magasztosság átlagos lelkekből is felszít-ható. A jellemnek sajátossága általában az, hogy bizonyos tágasságú feladatra rendezkedik be, erőit bizonyos idő-hosszra osztja be, azaz eleve foglalkoztatja egy „idő-horizont“. „Történetivé“ válik az időhorizont, ha nemzedékek szükségesegek egy program lebonyolításához, évtizedek, esetleg századok. 3. Minél tágabb továbbá az időhorizont, annál kevésbé remélhető a cél mechanikus, „biztos“ elérése, több kockázat, váratlanság folytán több lesz a *sorsszerűsége* az akcióknak. Ez a „bizonytalan“ jövő-várás is sajátos jelleget ad a jellem akcióinak; misztikum varázsolódik elő, mellyel csak a hit tud megküzdeni. Lényeges ez a karakterológiában: minő jellem minő „távlatot“ tud maga előtt kialakítani, s hogyan fűz ehhez a távlati bizonytalansághoz aktív hit-elemet, belső szilárdságot.

A jellem és a helyzet viszonyáról tehát megállapítottuk, hogy lényegesen más a válaszeselekmény, ha a környezet *átlagos* (hétköznap), vagy ha *sorsdöntő változásai* (történeti helyzet) érintenek bennünket. A megszokott helyzettel szemben a „*történeti környezet*“ fogalmában kiemelkednek a nem nagyszámú, de épp erősen ható sors-változások: provokálják jellemünk új beállítódását, hiszen annyi minden egyszerre lesz problematikussá.

¹⁴ Egy író a bécsi forradalomról (1927 júl. 15) írja: „Minden arcról leolvasható volt az elragadtatás, hogy végre valami különös, valami nagy dolog történt; mintha az emberek lerázták volna magukról a köznapi unalom jármát, s csak most kezdődött volna számukra az élet“. A robot-hangulat, az állandó köznap fojtogató nyügénék megszűnése ez. (V. ö. Heidegger, Sein u. Zeit, 371. l.)

II.

„Minden külső állapot jellemünkben csak *meglévő* lehetőségeket befolyásolhat“, mondja Utitz. „Jellemünk azonban — a körülményekhez képest — épp nagyon is sok lehetőséget tartalmaz nagyon széles működési térrel. Hogy közülük melyik fog bekövetkezni és melyik nem, az jobbára a sorsváltozásoktól függ.“¹⁵ Utitz csak annyit mond: nem helyes feltételeznünk, hogy a jellem tulajdonképeni törzsrészét, az „igazi jellemet“ akkor kapnók meg, „ha minden sorsváltozást levonásba hoznánk“. A sors-hatás egyike és pedig quasi szerves része a jellemnek, az azonban még kérdéses, minő jelentőség jut eme résznek. Megállapítható, a jellem mint saját iránnyal bíró kerek egész, különböző arányban „teherbíró“ a sorsváltozásokkal szemben. Ez azt jelenti, hogy van bizonyos határ, amelyen túl a sorsváltozás egy-egy jellemet immár meghamisít, azaz a környezet hatása merőben mássá tette a jellem eredeti alapstruktúráját. A jellem felbontódásának eme maximuma nem tartozik a normális esetek körébe. A normális környezethatás szervesen kapcsolódik a jellem egészébe, gazdagítja élményekkel és erősíti akarati reakciókban is. Erről van itt szó. A ma megszokott terminológiával, a jellem különböző „rétegei“ közt vannak elsőlegesek, ősieik, s vannak másodlagosak. A környezethatás — épp a „történeti“ sorsváltozások közepett — nemesak másodlagos „réteget“ ad a jellemnek,¹⁶ hanem alapstruktúráját is áthatja. Végre is igaz: „das Schicksal ist zum Teil eine Tat des Charakters.“¹⁷ Utitz¹⁸ helyesen utal arra, hogy a karakterológusok javarésze két végtől fél; fél a régi tehetőséglélektantól, mely mindent belülről, egyéni adottságból eredeztet; de fél a környezethatás erőteljes tekintetbevételestől is, mely viszont mindent kívülről magyarázna. Innen van, hogy a jellemet nem akarván szétfolyóvá tenni, „egy lehetőség szerinti belső szerkezetet“ akarnak neki adni, *mely kívülről nem lazítható meg*. „Közben azonban nem veszik észre eléggé, hogy az állítólagos külső világ valaminő nagyon is belsővé lesz.“ Ime, ismét az ú. n. környezethatás nem pusztá, mechanikus behatás, hanem

¹⁵ Utitz, *Charakterologie*. 1925. 298. l.

¹⁶ Elég, ha arra gondolunk, Nagy Frigyes ifjúkorában zene- és irodalombarát, szigorú apja kötelességtudásának és „államérzületének“ ellenlábasa, atyja majd megfojtja egyszer. Átvéve az uralmat, kemény harcos és diplomata.

¹⁷ Utitz, i. m. 300. l.

¹⁸ *Charakterologie*. 1925. 22. l.

egyéni átéltség s így az belülről hat a belsőre, élmény az éntre. Nem az objektív környezet hat, hanem annak szubjektív, élményszerű hatása.

Utitz a környezettel való habituális viszony szemszögéből nézve két jellembeli típust különböztet meg; mint ahogyan már L. Riess beszélt „kemény” és „rugékony” jellemről,¹⁹ Utitz is beszél *endogén* és *exogén* karakterről.²⁰ Az első oly típus, melynek jellembeli kibontakozása „egész túlnyomó mértékben belülről határozódik meg”. E típus kevésbé hajlékony, lehetőleg merev és szilárd; inkább környezete hajlik meg előtte, mint ő a maga környezete előtt. Ha szükséges, egyenesen teremt vagy választ magának környezetet egy endogén karakter. Nem lehet meggyőzni, véleményétől eltéríteni, mert ha egyszer magában megállapodott, „önmagához hű” marad. Éppen nem szükségkép hiú, ez okból nem lesz önfejű; lassan és mélyen magába dolgozza környezete, sorsa hatásait, melyekkel szemben — miként más típus is! — korlátozott mértékben fogékony. Általában véve türelmes, hiszen másnak dogmatikus türelmetlensége gát volna számára, ez bizonyos irányban nyomatékosabbá tenné számára a környezetét, holott az endogén típus épp bizonyos önirányúságra,²¹ és önállóságra vágyódik. Missziós véna kevésbé hatja át, mely mást megnyerni törekedne (Tisza I.); másnak véleményét inkább lebecsüli. Ha hajlik környezetének kikerülhetetlen hatására, azt is csak azért teszi, hogy végre is ő maradjon felül. Kompromisszuma mindig ideiglenes jellegű, végkép nem hajlik meg, bensőleg fenntartásokkal él, ámbár egészében őszinte és határozott.

Sokkal kevésbé élesen rajzolja meg Utitz az *exogén jellemet*.²² Ez a típus ügyesen és rugékonyan reagál a sors változásaira úgy, hogy saját jellempályáját „az nem veszélyezteti”. Nem lágy jellem ez sem. A lágy jellem a puhány, mely nem is tud erősen reagálni, s továbbfejlődése rend-

¹⁹ *Historik*, 1912. I. 222—23. ll.

²⁰ *Charakterologie*, 1925. 366—370. ll. Amit itt hozzáfűzök, csak egy Utitz-féle állásponthoz képest teszem.

²¹ Lehet mondani: van karakter, melynek *belső* határozottsága épp a mozgékonyságában áll. Utitz erre így felel: ekkor azonban a szerv gyakori változatossága nem magától adódik, hanem azt maga a jellem változékonyága idézi elő. (Egy ember nem szomorú, mert fájdalmas „sors” érte, hanem szomorúan fogja fel a sorsot, bárminő is az: ez a lamentáló ember már csak hangulati típus.)

²² „Schicksalscharakter”, mely tehát a sors szerint hajladozik, hajlik a sors külső változásaira. Az ellentétet jelző fenti műszót használjuk; fordítása nehézkes volna (sors szerint, vagy sorsra hajló).

szerint megakad. Ez tehát — Kornis szavaival — „amorf egyéniség a maga bármivé gyúrható plaszticitásával“, minek modellje az örökké hajladozó, kiszámíthatatlan, „örökös lelki vibrálásokban“ élő és explozív, benyomások ellenállhatatlan uralma alatt álló III. Napoleon.²³

Az igazi, el nem fajult exogén jellem tud célja felé erőteljesen haladni, még ha közvetlen alkalmazkodik is a változó körülményekhez, a sorshoz. A jellembeli rugalmasság még nem szétfolyóság; az előbbi csak azt jelenti, hogy nagy *sorsélmények* alakulnak a jellemben, gyökeresen le tudja vonni „az események következményeit“ úgy, hogy ez magára a jellemre átalakító hatást gyakorol. Ily emberek „minden vizen úsznak“ (Utitz), bár ez a jellemfaj életfolyama sem szeszélyesen kanyargó ötletfolyam, mint a kalandoré.

Ez utóbbi típusra Simmel tanulmánya²⁴ közöl finom adatokat. Mi a kalandor, illetve, mi a kaland? Az, ami egy jellem életfolyamából, mint merőben diszharmónikus életszakasz, kiesik. Exotikus sziget egy életfolyam közepett, idegen rész, mely az egésszel szemben heterogén; „független attól, ami előtte volt és utána jött, határai ezekre tekintet nélkül határozódnak meg“.²⁵ Olyan, mint egy műtárgy: kerettel van elzárva a való világtól. Olyan, mint az álom: bár átéltük, nem szerves része életünknek; az életkontinuummal szemben „exterritoriális“ valami. A kalandor pedig az, aki a kivételből, „a kalandos lélek a rendszertelenségből rendszert csinál“, hiszen a rendszertelenség is lehet következetes.

Egész sajátos, *extrém* életforma a kalandos léleké. Lehet állandóan *vágy*ni a kalandra, tehát ez is lehet endogén jellemcsirából fakadó; ekkor a kalandvágyó keresi a *Sinn*-cezurát, mert az irracionális életszakadék élményekben gazdag. Nem a helyzet „hozza“ a kalandot; lehet provokálni, hogy próbára tegyen a sors, jöjjön egy irracionális sors-modell. Az egyhangú, beosztott (ma polgári) élet racionális skémákban folyik le, és ime, egyszerre élményszomj támad, valaminő irracionális felé tör ki a jellem. Sőt azt is érezzük, hogy racionális ételszokványunk elkönyvelt összegén túl van valaminő gazdagabb életvalóság, egy olyan összelet, mely túl van a megszokotton

²³ V. ö. Kornis jellemzését (*Az államsérfi*).

²⁴ *Philos. Kultur.* 1911. 11—28. ll.

²⁵ Simmel, 13. l.



(Über-Leben²⁶). Ebben az irracionális életem is *szerves* rész, amit a köznapi, megszokott munka-kultúránk át nem tekint. Mi az életből kivesszünk egy részt, — ez az észszerű *munka*, ellentéte épp a kalandnak — s azt mondjuk: ez minden. Holott ez csak rész. Rész a környezettel való *rendszeres* állásfoglalás, rendszeres, sorozatszerű céltűzés és erőfeszítés. Az életnek ez a munka-része elvileg más, mint a chance gyors, ötletszerű megragadása — ez utóbbit keresi a kalandos lélek. Rész az életünkben a racionális munkacél, erők beosztottsága; elhittjük magunkkal, hogy ez vezet eredményre, holott sokszor keveselljük az eredmény biztosságát, s eleve is „visszavonulási utat” készítünk magunknak, mikor „csak” próbát teszünk. Sajátos az exogén extrém típusnak, a kalandos léleknek a biztosságérzése: úgy lép fel, va banque, mintha a sors kódén átlátna minden indulásnál. Ligne herceg mondta valakiről: „Semmi sem hisz, csak abban, aminek a legkevesebb valószínűsége van”. Azonban a kaland mégis különbözik a „vak esettől”. Az előbbiben az emberi sors esetlegességei mögött álló bizonyos tipikus sajátosságokat érzünk ki, szinte törvényszerű irracionálisitást (ezért a kalandból egyesek igen is szoktak „okulni”), míg a vak eset nem ad az életnek jellemző adalékot, az csak „merő véletlen”. Az előzőből folyik, hogy az ifjú az el nem számolt öserők misztikus használatában, erőfeleslegeinek kitódulásában *keres* kalandosságát, mert az irracionális sorsból tanulnia lehet; a kisebb kisiklás a nagyobbra figyelmeztet. Innen a kaland, helyesebben a kockázatvállalás²⁷ is; ez „minden emberi gyakorlati életbe bele van keverve”. A meggondoltság mikroszkópiájával szemben a kockázat szelleme, a sors bárminő kiszögellésével való számítás nem más, mint bizalom az élet makroszkópiájának értelmében és sikerében. A kockázat nem kaland, de ennek *küszöbe*. A „józan” vállalkozástól a kalandig sokféle az átmenet. Nem lehet tehát szakadékot, hanem fokozatos átmenetet látni²⁸ az észszerű és ú. n. észszerűtlen (kockázatos) életvitel között.

Minden cselekvő jellem múlt és jövő között lebeg, amaz felbonthatatlan, lezárult, emez viszont kiszámíthatatlan; az esetlegesség, alkalmosság, irracionális adottság színe az egész élet színezetébe belevegyül. Életünket úgy éljük végig, mintha az irracionális egyszerűen beletartoz-

²⁶ V. ö. Simmel, 25. l.

²⁷ Simmel (26. l.) a kalandot és a kockázatot összekeveri.

²⁸ Es ist sozusagen eine Quantitätsfrage (Simmel).

nék a racionálisba; hiszünk erőnkben s átlagosan győzünk — ez az aktív jellem „általános attitűdje“.

Íme, itt jutunk el az exogén jellemek sajátos élethangulatához. Fenntartás nélkül, belső félelem nélkül ülnék az élet törékeny bárkáján. Csak gyáva és hiú lelkek lesznek környezetük rabszolgái. Az exogén jellemek egyszerűen *átélik* a helyzet mélységeit, nagy és benső konvulziók foglalkoztatják őket, mélyen járó elmék is lehetnek köztük. Nem csupán kislelkűek, „befolyások rabjai“ találhatóak e típus keretében, de értékes, elmélyedő, főképp tanulékony lelkek is, kiknek „egyetlen élmény sorsukká válhat“.²⁹ E típus tehát egyenesen új életet képes kezdeni. G. Jung szavával³⁰ szólva „extravertált érzelmi típust“ lehet itt találni, amely több, mint impulzív természet. Tévednénk, ha csak hirtelen lángra gyúló, és szentimentális egyéneket keresnénk itt. „Mivel az életben állandóan változnak a helyzetek, melyek más és más, avagy épp egymással ellentétes érzelmi világot keltenek, az egyéniség épp ily sok, különböző érzelemben olvad fel — *látszólag*; mert a valóságban a személyiségnek ily sokfélesége lehetetlen. Az én alapformája mégis csak magával azonos marad“ (Jung). Ha a jellem maga nem őriz meg „rezervált motívumokat“, változékonynak, sőt szeszélyesnek mutatja meg magát, úgy a környezet vesz fel vele szemben rezerváltságot, tudván, hogy az igazi én soha nincs előtte.³¹

Az exogén jellem tehát nem kameleon. Mégis végeredményben csak az endogén jellemnek van messzeterjedő iránybeli szilárdsága, „hosszú programja“. Ez türelmes, ez tud sokáig „chance-ra lesni“ (Kornis). Bismarck mondotta:^{31a} „A politikai fejlődések olyanok, mint a geológiaiak. Az államférfinak csak várnia kell tudni“. Ha Kornis nagy művét (Az államférfi), mely karakterológiai megfigyeléseknek valóságos kincses bányája, tüzetesen átolvassuk, kiderül, hogy történelmünk újabbkori nagy államférfiai úgyszólván mind erőteljes, *endogén* jelleműek, kivált nálunk (Deák, Tisza, Széchenyi stb.); kivétel talán csak egy van, a feltűnően gazdag fantáziájú Kossuth.

Gyors vázlatunk, hisszük, megmutatta, hogy vannak határok az endogén és exogén típus között, de nem élesek. Tanulmányozásuknak csak a kezdetei állnak előttünk,

²⁹ Utitz, i. m. 370. l.

³⁰ *Psychol. Typen* (3—4. Taus.) 1925. 511. l.

³¹ Jung, 514. l.

^{31a} Ld. Kornis: *Az államférfi*, I. 201.

mert sokszor úgy látszik: nem két jellemtípus áll előttünk, mely az *egész* jellem magvára mutat, mint inkább két habituális attitűd, reakciómód a környezethatás felvételével szemben, s a habituális attitűd változhat, míg a jellem magva nem. Alaptípusoknak tehát a fentieket aligha tekinthetjük. Az endogén és exogén típus átmehetnek egymásba: *idői* szakaszai lehetnek egyazon karaktertípusnak. Az endogén, kemény jellem egyszerre csak feladja álláspontját, a huzamosan labilis helyzet láttára „megtörik“, és — egy időre — exogénná lesz. A százszázalékos endogén típus, úgy látszik, született tragikus típus.

III.

Az értékek felé törő emberi jellem sajátossága az, hogy a magasabb és általánosabb értékek, sőt épp az *ön*-értékek *tudatosabbak*, mint azok az értékek, melyek azokból levezethetők s konkrét helyzethez illeszthetők. Nem mondhatjuk, hogy amazok egyben formulázhatók is; az önértékek bizonyos formalizmus színében tűnnek fel, és sokszor makaesul ellenállanak annak, hogy a rideg, formulázó szavak szűkre szabott köntösébe szorítsuk őket. Mintegy amaz értékek eleven áramlatok, melyeknek irányuk van, de nem korlátozott a medrük. A jellem maga is iránytelt, többé-kevésbé, és nem keresi eleve azt, hogy magát merev határok közé elzárja. Megelégszik az értékek lendítő áramlatának átérzésével, ami tehát mindig inkább *értékérzés*, mint logizált *értéktudás*. De vajjon elég-e a jellemet értékkel telítődésben vizsgálunk?³² Avagy ezen túl kell mennünk?

Kérdésünk továbbá az is, hogy minő a kapcsolat az érték és a *konkrét történeti* helyzet között. Az általános axiológia nem akar tudni ez utóbbi tényezőről, sőt relativizmust kiáltva, abból ki akarja magát szakítani, holott a relativizmus csak akkor vád, ha az önértéket akarja valaminő valóságfüggvénynek tekinteni, s ezáltal a kötelezettséget, mint értékalapot, a tények világából akarja meríteni. A jelen problémánk más. Eleve arra az álláspontra kell helyezkednünk: van jellem, mely sui generis

³² Groethuysen: *Philos. Anthropologie*, 1931. 22. I. az örök problémafeltevést jelzi: Die Philosophie braucht sich gar nicht durch praktische Ergebnisse zu rechtfertigen; sie bietet weit mehr: sie bestimmt das Schicksal der Seele. Ihre Wirkung erstreckt sich über das Leben hinaus; sie ist nicht an das Leben gebunden“. Tehát tekintsünk át az élettől!

történeti, azaz cselekvő szerepű; a cselekvőnek pedig mindig valaminő valóságdarabon kell megindulnia; ez a valóságdarab konkrét-történeti jellegű.

A konkrét-történeti környezetet az értékvalósító cselekvés számára sokan mint „zavaró“ tényezőt fogják fel. Legvilágosabban Volkelt fejtette ki,³³ hogy az idő és tér „irracionális“ és „értékellenes“ mozzanatok. Ami időben létezik, abból semmi sem tekinthető teljes létnek, hanem át van hatva nem-létezőtől. Valami még nincs meg benne. Időben létezni annyit tesz, mint áthaladni csupa ingatagságon keresztül. A tér viszont nem az ingatagsága miatt válik „irracionálissá“, hanem azáltal, hogy ami benne van, igazában nem „együtt“ van (Insichsein, Ineinandersein), nem igazi kapcsolatban, hanem csak egymás „mellett“. (Der Raum ist absolutes Nebeneinander.) Ezzel el is van választva az, ami csak egymás mellett van; itt is negatívum van előttünk. Innen van, hogy ami tér- és időben van, az mind tökéletlen; oly közegben van, ahol a „szellemiség nem tenyészhet“.

Az értékvalósító lény ezáltal a tér- és időbeli korlátozás (konkrét környezet) által mintegy leszáll igazi, nemes szándékai magaslatáról. „Idő és tér, mint amely negativitásokkal van áthatva, metafizikailag teljesen ingadozó, laza talaj... Semmi sem biztos az aláásás-, a romlás- és a halállal szemben. *Mindenfelől vad, nyers, esztelen véletlenek törhetnek elő.* A bensőséges, a szellemi mindenütt *lealacsonyító függetlenségbe* kerülhet idői-térbeli helyzet által.“³⁴

Ez a felfogás, melynek Volkelt adott igen átgondolt formában hangot, nagyon elterjedt. Az ideálista-utopista lelkek állásfoglalása van benne pregnáns módon kifejezve. Akárminő is a valóság, s a mi környezetünkhöz tartozik, az csak gátlást jelent magasröptű szándékainkkal és terveinkkel szemben, úgyhogy valóban „lealacsonyító függetlenségbe“ kerülünk. Azonban az utopista-idealista jellem tulajdonkép nem is akar cselekedni, legalább is sorozatszerűen nem. Számára a távoli végcél, az egyetlen, magas eszmény oly becses, hogy *szinte elveszti értékét a hozzávezető út.* Az utopista — a szó maga utal erre — tulajdonkép nem találja meg a helyét és nem a jelenét sem. Elfeledi, hogy az eszmék: gondolatok, a gondolatok pedig

³³ *Das Problem der Individualität.* 1928. 196. ll.

³⁴ Volkelt, i. m. 199. l.

legtöbbször általánosságban beszélnek, a tettek azonban konkrét nyelven szólnak. Rothacker³⁵ tiltakozik azon felfogás ellen, mely szerint az ideális követelmény szükségkép „megtörik“ az élet rideg valóságán. Nem helyes ez az egyoldalúság (eine einseitige Bejahung des utopisch-idealistischen Bestandteiles des Handelns). A valóság az, hogy mi valóban teremtővé nem azáltal leszünk, hogy ideális lehetőségeket a valóság ridegségéhez, ellenállásához hozzáillesztünk, s ez által ideálunkat meg is másítjuk (entstellen), hanem az által, hogy „*mindenkor eleve is egész határozott emberi helyzetekből kifolyólag teremtő módon fogalmazzuk meg céljainkat*“, s ezzel „*a sajátos állásponton a világot gazdagítjuk*“. Ez a történeti-karakterológiai álláspont hirdeti a történeti időpont és helyzet teremtő erejét (*Segen der Konkretheit*). Itt találjuk meg általában a „cselekvés modelljét“, nem pedig az utopista ábrándszövést a rideg valóság láttán való lemondó attitűdjében. Az értékek nem bizonytalan magasságban lebegnek felettünk, hanem élnek bennünk. „Nincs valaminő általános szellem a földön és sohasem ismerhet meg valaha egy ember egy „értéket“ ténylegesen, amely ne volna egy konkrét értéktudatnak és konkrét megélésnek a tartalma.“³⁶

Ez a felfogás is egyoldalú, természetesen, de üdvösen egészíti ki a cselekvés elméletét, a cselekvő eddigi karakterológiáját, mely nem vette tekintetbe, mennyit köszönünk a *konkrét-történeti* környezet indításának.

Hazai irodalmunkban Kornis hangsúlyozta és emelte plasztikus megvilágításba: „Az embernek, aki egy bizonyos kultúrmilőben él, *konkrét* normatartalmakra van szüksége: mit kell itt most tennie az értékek értelmében? Az abszolút időtlen értékeknek a hűvös mennyei szférából le kell szállniok a *valóságos élet időbeli hullámaiba*, mert a pusztá „kell“ konkrét tartalom híján alig igazítja útba a gyarló embert. Egy történetileg adott, eleven kultúra kellős közepén élünk, melynek javaiban, hitünk szerint, az értékek kisebb-nagyobb mértékben megvalósultak.“³⁷

Valóban nem tételezhetünk fel — mint neokantiánus körökben szokásos volt — magunk körül egy csupán értéküres világot, hanem történeti kiindulópontunk mindig

³⁵ *Geschichtsphilosophie*. 48. l.

³⁶ Rothacker, 49. l.

³⁷ Kornis: *A kultúra és az értékek formális jellege*. Athen. 1933.
 68 A kultúra válsága, 1934. 111. l.

egy valamennyire értékes világ, mely azonban elvileg minden ponton értékesebbé tehető. Ez a felismerés az ú. n. értékvalósító attitűd tulajdonképeni fogozó pontja. Az aktív-történeti jellem ehhez fog hozzá, a konkrét helyzet egy eleméhez. Itt egy szinguláris pont van előttünk, amelyet a cselekvő rendszeren művészi életerzékekével, quasi „tapintatával“ vesz észre, és mint taktikus old meg: a szinguláris *helyzetre* is — objektív és aktuálisan változó elemekre — hivatkozik (bár rosszul szokott formulázni). A hadvezér, ki vibráló helyzetek közt sorsdöntő elhatározásokra kénytelen jutni, szólal meg, mint Napoleon: *c'est la réalité des choses qui commende*. Legfőképen az emberi ellenhatások várhatósága követel „tapintatot“. De ez általánosabb tényre is utal: a helyzet történeti sajátosságára, szingularitására,³⁸ s e téren valóban meg kell különböztetnünk „elemi“, azaz köznapri esetek testére szabott és „magasabb taktikát“.³⁹ A katonai taktikusnak és az államférfinak „helyzetével“, történeti szingularitásával ez utóbbi jár együtt. A taktikus: cselekvő, nem pedig reflexiós elme; „lelki indítéka a szellemi, vagy fizikai erők kifejesztésén érzett *funkció-gyönyör*, melyet a siker állandóan fokoz“ (Kornis). A művészi és cselekvő tapintat írója, Lazarus,⁴⁰ utal arra, hogy az öntudatlan, vagy kevésbé tudatos én-tevékenység, a „tapintat“, mely beleéli magát a sokrétű, vibráló valóságba, ösztönösen ismeri fel a „helyzet“ sajátosságait. És hagyja magát ettől megihletni! Ime, e sajátos fejtegetés: „Nicht die Realität als solche und an sich (d. h. die reale Wirklichkeit als unterscheidendes Merkmal von dem bloss Gedachten und diesem engeren Sinne Idealen) ist der charakteristische Vorzug der wirklichen Lebensereignisse, sondern die Beschaffenheit derselben als *Brutstätte, als Quellpunkte der Idealität selbst*“.⁴¹ Az életvalóság közepett nyílik fel előttünk, a helyzet szingularitása láttán, a *tényleges* cselekvés útsorompója.

A relativizmus gyökeres hiba, viszont az értékelméleti abszolutizmus üres lapot hagy azon kérdés számára: *mit* kell egy konkrét szituációban megoldani a jellemnek.

³⁸ Érdekes ellentét a helyzet-szingularitást át *nem* élő, mindent ügyesen, de átlagosan kezelő „*routinier*“; ld. Fouillée: *Tempérament et caractère*. 1895. 172. l.

³⁹ Ld. Kornis: *Az államférfi*. I. 201. l.

⁴⁰ Der Takt. (*Das Leben der Seele* c. tanulmánykötetben, 3. kiad., 1897. III. 3—65. ll.)

⁴¹ Az én aláhúzásom.

Csak kényelmes feltevés azt mondani: ott vannak a kövendő normák tizezei, sőt — egy normainfláció korában ma — milliói; azok megmondják, mit kell tenni. Ezek az egyes cselekvés számára, ha szinguláris (történeti) helyzetről van szó, alig mondhatnak valamit. Az életet különben is egyes cselekvésekké széttördelni, s azokat külön elbírálni nem lehet.⁴³ A bíró külön végzi el az „egyes jogeseteket“, de ez csak kényszerűség. A történeti horizonton mozgó jellem mindig nehezebb helyzetben látja magát; visszagondol a múltjára s előreérez a jövőbe. A találkozás jelentőseinek a „most kell“ szinguláris parancsát⁴⁴ kell megoldania. Ilyenkor viharzik fel — egy történeti szingularitás (helyzet) átérésén, amidőn érezzük az események visszafordíthatatlanságát, s azt, hogy a köznap életkérdésekkel ellentétben, „újból kezdeni“ nem lehet — a sajátos történeti felelősségérzés. A kövendő sokszor egy mellékes gesztustól függ. Élen járunk. *A konkrét döntés-szituációban mindig két elem van:* az örök értékek felé toványomuló *jellem* és a konkrét-történeti helyzet *objektív* minősége. A kettő egymást hatja át. A jellem endogén formájának vizsgálói szerint az autonóm jellem⁴⁵ magából veszi a maga cselekmény-útját, mint a pók, magából a fonalat, melyen lebecsátkozik; ámde *valahol* a fonal tapad a konkrét valósághoz, az endogén jellem sohasem „tisztá“. A helyzet, a realitás is ihleti a történeti embert.

Ahhoz, hogy a jellem döntsön, elhatározásában két elem szükséges: önmaga a saját értéktudatával és egy objektív helyzet, mely „megérett“ arra, hogy döntsünk. Egy átmeneti, „bizonytalan“ helyzetben nem lehet válasz-

⁴³ V. ö. Simmel, *Lebensanschauung*, 243. l.

⁴⁴ Ihering nem is látja az „Individualgebot“-ot normának.

⁴⁵ Kant (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*. Zweyte Aufl. 1800. 264.) a jellemet az öntörvényűségben tudja csak felfogni; legjellemzőbb közismert nyilatkozata: „Einen Charakter schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject *sich selbst* an bestimmte practische *Principien* bindet, die er sich durch *eigene* Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“. Ez az általánossá vált felfogás rendkívüli zavarokat okozott 1. az *autonómia* és *axionómia* összekeverése által. Ahol értékalapot kellett volna mondania, ott *saját* (önalkotta) elvről beszélt; 2. összevetésztette az akarati motiváció *tényszerrendjét* az értékelméleti igazolás sorozatos lépéseivel; 3. kizárta a konkrét helyzet képét (mert mindenütt egyetemességről, elvekről beszélt, melyekből a jellem „kiindul“); 4. a kapcsolódást (v. ö. Eucken: *Geist. Strömungen d. Gegenw.* 1920. 366. l.). A karakterológia épp a *cselekvő* jellem megértésében így került hamis és meddő útra.

cselekményt kierőszakolni. Lehetséges a labilis helyzetben egy sajátos válaszcselekmény: a tehetetlenség elfátyolozása, a határozatképtelenségnek levezetése sajátos, üres, látszólagos kompromisszumban. De magát a tényleges döntést úgy lehet előkészíteni, ha a döntő jellemen *túl* a helyzetet változtatjuk meg: „kiélezzük“. Bismarck háborút akart Ausztriával. Belevitte ezt a maga korában gúnyolt Schleswig-Holstein-i kérdésbe, mely csapdának bizonyult, — *hogy* „kierlelődjék“ a háborús döntés.⁴⁶ Hogy a szubjektív jellem önbeállítása meglegyen, az objektív konstelláción kell változtatni, szingulárisra kell azt kijegecesíteni. Enélkül nincs igazi döntésképeség, mint a serdülőkor is mutatja, mely csak *előkészül* a jövő akarásra, de ad hoc még nem találja meg a maga döntésképes helyzetét.⁴⁷

Goethe szavával „Forderung des Tages“ — itt kezdődik a *tényleges* cselekvés. Hisszük, úgy az endogén, mint az exogén típus körében van sok idealista; az első talán makacsabb nézéssel tekint az értékek irányába, de hamarabb elszalasztja a termékeny pillanatot mint a másik, mely ösztönösen együttél környezetével. Viszont énünk két rétegből áll; az ideál felé néző *magasabb én* mögött ott van az ösztönös hajlamoktól (Trieb) táplált *nyers-én*. Ez mindig hallatja a szavát, de nem kényszerít bennünket. Az ember sajátoskép képes *disztanciálni* és *szublimálni magát*.⁴⁸ Amint környezetünk feje fölé tudunk nézni, úgy disztanciáljuk magunkat saját nyers-énünk ösztönregiójával szemben is. „Der Mensch ist der Triebverneiner, der Asket des Lebens.“⁴⁹ Alkotó énünk nem esik egybe egy természettől adott nyers-énnel, egy történeti világot alkot maga körül, s maga is *történeti énné* küzdi fel magát. A jellemnek nem utolsó fejlődési stádiuma az, amidőn — helyzetének történeti igézete alatt — észreveszi a *maga* aktív

⁴⁶ Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931. 43. l. Wo der Mensch in einer Sache ganz er selbst ist, gibt es für ihn ein entweder und dann kein Kompromiss. Er will *die Dinge* auf die Spitze treiben, um zur Entscheidung zu kommen.

⁴⁷ A serdülő sajátos állapota: a „célaltalan akarási“ oka, hogy még nincs meg előtte egy *konkrét-történeti* helyzet, melyet meg kell oldania. „A serdülő sohasem törekszik elvont célokra“; más sem. „Az ifjú ember valaminő irányban *köznap* életének magasabb színvonalra emelését keresi, valami legnagyobb méretű dolgot“ (Bühler, *Az ifjúkor lelki élete*, m. f. 1925. 122—3. l.). A *történeti* méret felé való romantikus hevülés a *tényleges* akarási *előkészítése*.

⁴⁸ V. ö. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. 60. l.

⁴⁹ Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934. 99. l.

történetiségét. Felelősségérzése ekkor lendül a köznapiság fölé, jelleme ekkor válik valódi cselekvő-alkotó erejűvé.

Egy „*történeti antropológiának*“ a probléma-jellegét óhajtottuk példákban jelezni. Új színfolt ez a tudomány mai térképén. Egyelőre problémái kolloidális állapotban vannak ugyan, de jellegükben körülhatárolhatók. Mint rövid és hézagos referátumunk vázlatokban bemutatni törekedett, a kutatásnak csak a kezdetén vagyunk. A fentiekből bizonyára látható a tényállás. Összekeverni a történelmi *karakterológiát* a *történetfilozófiával*, miként Rothacker megkísérelte, hibás útvonalra vezet. Látható az is, hogy *egy* ponton új irányba visz a történeti karakterológia, új elemet fog vinni a karakterológiába: mindenekelőtt felderíti, hogy az igazi cselekvő véna nem általános reflexiók kódéből bontakozik ki, hanem a történeti sors, egy szinguláris helyzet átérzése lényegesen kidomborodik a jellem aktivitásának megalapozásában.

SZELLEMTÖRTÉNET ÉS EXISZTENCIÁLIS FILOZÓFIA.

Írta: MÁTRAI LÁSZLÓ.

1. Aki korunk szellemi életét érdeklődéssel kíséri, könnyen megállapíthatja, hogy a filozófia ma egészen más szerepet játszik a többi tudományok körében, mint bármikor az emberi művelődés folyamán. Más korokban mindig megvolt a szerves kapcsolat közvetlensége a filozófia és a kultúra egyéb területei között: a filozófia mintegy betetőzte, tudatosította, tudományosan kimondta mindazt, amit művészet, politika, szaktudomány, társadalmi élet vagy morál a maguk körében csak töredékekben és többé-kevésbé öntudatlanul jelentettek, vagy jelenteni akartak. Az egyes kultúrterületeknek ez a filozófiára irányozottsága ma is kétségtelen, sőt a XX. századbeli gondolkodást a multtal szemben egyenesen az egyetemesebb, filozófikusabb látásmódra való törekvés jellemzi. Valóban filozófiára ma nagyobb szükség van, mint talán bármikor is lehetett. És mégis: a filozófiának sokkal kevesebb köze van ma a kultúra többi területeihez, mint ezt joggal elvárhatnánk, ismervén korunk tagadhatatlan filozófiai hajlamát és szükségletét. A mai művészettörténész pl. egyszerűen nem vesz tudomást a mai esztétikáról, a természetkutató semmit nem törődik a természetfilozófia elgondolásaival, a matematika szaktudósa értelmetlennek tartja mindazt, amit matematikáról „hivatásos“ filozófusok mondanak. Jóformán minden kulturális vonalon úgy látszik, hogy korunk filozófiai igényét nem tudja kielégíteni az, amit a hivatásos filozófusok nyújtani tudnak. Ennek elfogadása helyett vagy kitermeli minden szaktudomány a maga céljainak leginkább megfelelő részfilozófiát, vagy a nem-hivatásos böleselkedőkhöz fordul, akiket éppen szakszerűségük hiánya miatt magához közelebb állónak érez. Igen gyakori jelenség napjainkban pld. a biológus, aki mikroszkopi vizsgálatainak egyenes folytatásaként bio-szociológiát konstruál, avagy a klasszikus-filológus, aki munkásságának filozófiai értelmét kutatván, a saját kutatási területének jelenségeit egyetemes igényű világnézetűvé szélesíti ki. Épúgy a matematikus, aki formális érdeklődésének megfelelően megtalálnak véli a végső fundamentumot, ha sikerült „a világ összes dolgait“ egyetlen, de legfeljebb három, lehetőleg szimbólumokkal

jelölhető fogalomra redukálnia. Hogy mindez nem lehet a szónak jó értelmében felfogott filozófia, azt nem kell külön hangsúlyozni. De hogy e dilettantizmusnak nem csupán a dilettánsok az okozói, az is bizonyos: mert amilyen hiba, hogy a szaktudomány nem találja a filozófiához vezető helyes utat, épp oly hiba, hogy ezt az utat a filozófia sem találja meg a szaktudományok felé. Igen hasznos vállalkozás lenne napjaink gondolkodását ebből a szempontból vizsgálat alá venni. De e feladatot mégis csak az utókor van hivatva megoldani, mert a kortársak semmiképpen nem kerülhetnék el a perspektivikus esalódásokat.

2. Van azonban a feladatnak egy része, amely máris megoldhatónak látszik: [szemügyre venni a mai filozófiának azokat az eredményeit, amelyek megtalálták a szaktudományokkal való kapcsolatukat, úgy, hogy ez ne essék filozófiai jellegük rovására. Mindössze két ilyen diszciplínánk van: az egyik a szellemtörténet neve alatt összefoglalható kultúr- és történetfilozófia, a másik az ú. n. egzisztenciális filozófia.] Ez a két studium egyúttal — igen jellemző módon — napjaink legtöbbet vitatott, legtöbb lelkesedést és legtöbb híralatot kiváltó tudományelméleti problémája is, szóval kétségkívül eleven és korszerű tényező. Közülük [a szellemtörténetnek rögtön megszületésekor már szoros kapcsolata volt a történeti szaktudományokkal,] az egzisztenciális filozófia pedig jelenleg halad azon az úton, hogy elvont filozófiai eredményeit a szaktudományok is értékesíthessék. E két tudomány közös filozófiatörténeti gyökérről fakadt: a romantikának egyik a korábbi, másik a későbbi hajtása. Mindkettő magában hordja az egyetemes világkép megalkotásának filozófiai igényeit s mivel sok tekintetben egymásnak szögesen ellentmondó alapelveik vannak, e két filozófiai irány kritikai vizsgálata elodázhatatlan feladat. Mert semmiképpen nem kívánatos, hogy a filozófikusabb látásmódnak a szaktudományos elismerését, amit a szellemtörténet oly sokáig és oly nehezen tudott csak kivívni, az egzisztencializmus ellenmondásai által újból elveszítsük.

3. [A szellemtörténet filozófiai jelentősége éppen az, hogy jelentőségének programmszerű hangoztatása nélkül szinte észrevétlenül át tudta itatni filozófikus felfogással a történettudományt. Mint eleven gyakorlat, alkalmazott filozófia, nem hirdeti, hanem inkább dokumentálja immanens alapelveit és bölcsen a középúton halad a csak-

szintetikus rendszeralkotás és a csak-analitikus részlet-kutatás között. A szellemtörténetnek pusztá megléte is egyik legfőbb alapelvének, a kultúra folytonosságának a bizonyítéka. Diltthey nem állít szembe Hegel rendszerével egy újabb rendszert, hanem tovább halad ott, ahol az általa kezdett út járható és elkerüli a korhoz kötött, elavuló kezdeményeket: éppen azáltal jut túl a romantikusokon, Schopenhaueren és Marxon, hogy az ellenmondás plaszticitása kedvéért nem áldozza fel Hegel tanításának tagadhatatlan igazságait. Nem szegül szembe mereven a materialisztikus történetfilozófiával, sem a pozitivistá történet-kutatással, csupán egyik felfogást és módszert sem tekinti elégségesnek és végleges érvényűnek a történet teljes megértéséhez. A történetnek nincsenek dogmatikus merevséggel megállapítható részlettörvényei; csupán irányai, tendenciái vannak: törvényszerűségei, amelyek a történeti folyamat nyíltságát, a változás lehetőségét nem zárják ki, hanem egyenest szükségyszerűnek tüntetik fel. Ezért helyesebb történeteszemlélet a szellemtörténeté, mint bármely más történetfilozófiáé, mely a biológia, axiológia, folklóre vagy valamely más diszciplína részlettörvényeit erőlteti a történelem egyetemére. Ebben az összefüggésben válik nyilvánvalóvá, hogy a szellem, a kultúra és a történet fogalmai szorosan összetartoznak, mint alany, mint ennek a dokumentuma és dokumentációja. Abban a pillanatban megszűnnek a gazdaságtörténet, kultúrhistoria, politikai történetírás és történetfilozófia lényegükben értelmetlen elsőbbségi vitái, mihelyt a szellemtörténet „irány-szemlélete“ érvényre tud jutni. Mind a „mens agitat molem“, mind pedig a „Geld regiert die Welt“ igaz lehet mindaddig, míg az általuk kifejezett történetfilozófia kellőképpen megmagyarázza a történelem összefüggéseit: míg igénytelenségünk a részletek tényszerűségével vagy a teóriák szépségével megelégszik. Nyilvánvaló, hogy ezt az álláspontot legelőször a történeti tudományoknak kell elhagyniok: önmaguknak mondanak ellent, ha az „előbb és utóbb“ történeti szempontjait cserben hagyják a „vagy-vagy“ történetietlen dogmatizmusa kedvéért. Amint az emberiségnek kezdetben nem volt története, azután lett, amint a természeti népekből fokozatosan válik kultúrnép, amint az egyes ember is csak bizonyos irány betartása mellett válhatik valóban „emberré“, ugyanúgy nem található egyetlen emberi vonatkozású terület, melynek történeti jellege lenne szellemi irányulás nélkül. Éppen ezért

mind a kultúrhistoria, mind a szellemtörténet tautológikus fogalmak: nincs historia kultúra és szellem történet nélkül. Nem téveszthet meg ennek belátásában az a tagadhatatlan tény, hogy pl. a gazdaságtörténetet lehetséges minden kulturális vonatkozás nélkül is valóban történeti módon művelni. Ennek lehetőségét azonban éppen az adja meg, hogy alaposan ismerjük a vizsgált jelenségek mögött rejlő kulturális, emberi összefüggéseket és éppen e tendenciák alapos ismerete biztosítja a gazdaságtörténeti kutatás látszólag autonóm sikerességét. Mert gazdasági élet van ugyan a primitív népeknél is, de olyan gazdasági élet, amelynek története is van, csak kultúrnépeknél található. Ugyanez a szellemtörténet viszonya az etnológiai, biológiai, szociológiai és egyéb történetfilozófiai felfogásokhoz. Tehát meg van a lehetőség arra, hogy a szellemtörténet a történeti iskolák békéjét megteremtse, pozitív értékeiket kihangsúlyozza, improduktív dogmáikat kiűszöbölje és az egyetemes látásmód filozófikus jellegét a történeti szaktudományokban biztosítsa.

4. E tudományelméleti szemponton túl a szellemtörténetnek igen fontos kultúrfilozófiai jelentősége is van. Az ember, aki önmagában vagy lelkileg teljesen elszigetelt individuum, vagy egyéniség nélküli sztereotip emberpéldány, szellemisége révén meghaladhatja egyénisége és állatisága korlátait. A kultúra sem egyéb, mint a szellemi jelenségek összessége, a történelem pedig ennek az összességnek az időben tekintett egymásutánja. Téved, aki ebben a felfogásban az embert állati és szellemi, a történelmet pedig anyagi és szellemi részekre széthasító platonizmust lát. Hegel és Dilthey életművének egyenes folytatása ellen nem is tehető e vád: ahol Hegel panlogizmus csakugyan csábítana a történelem e megkettőzésére, ott Diltheynek mélyen a romantikus hagyományokban gyökerező élet- és valóságtisztelete óv meg ettől: „Das Denken kann nur die Energie des Bewusstwerdens steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens... Und Philosophie ist nur die höchste Energie bewusst zu machen als Bewusstsein über jedes Bewusstsein und Wissen von allem Wissen“. Éppen ebből a felfogásból fejlődött ki a szellemtörténetnek annyit emlegetett szintetikus jellege. Hegel szerint a világtörténet nem egyéb, mint a „szellem“ fokozatos öntudatra jutása. Mindazt, ami ebben a tanításban a szisztematikus elme metafizikai játéka volt csupán, mindazt elhagyta a szellemtörténet, amikor Dilthey-ben

megtalálta az életfilozófiai ellensúlyt. Ami a kultúr- és szellemtudományok Dilthey-féle merev szétválasztásában még gátolhatta volna a szintézis teljességét, azt ma Nicolai Hartmann szellemfilozófiája igyekszik kiküszöbölni. Az ő műveiben láthatjuk legtisztábban a szellemtörténeti hagyomány igazi filozófiai jelentőségét. A kanti ismeretelmélet dogmatikus merevségével, mely a világot egyszer és mindenkorra a megismerhetők és megismerhetetlenek kettősségére szakította szét, élesen szembehelyezkedik: mint minden szellemi tevékenység, az ismeret is progresszív; a tudomány akár holnap megismerhet dolgokat, amelyek ma még megismerhetetleneknek látszanak. Vagy Dilthey szerint: *Erhebung des Lebens zum Bewusstsein als Motiv und Aufgabe der Philosophie*. Láthatjuk, hogy a szellemtörténeti felfogás szerint a dolgok értelme immanens s a tudomány feladata e rejtett értelmet nyilvánvalóvá tenni.

5. A szellemtörténeti kultúrfilozófia itt röviden vázolt fejlődése folyamán két alapvető problémát azonban még megoldatlanul hagyott. Az egyik a szellem és érték kérdése,¹ a másik a szellemtörténetnek oly sokat emlegetett relativizmusa. Az első probléma eléggé súlyos; Nicolai Hartmann, aki az egész hagyomány gondolatkinészt feldolgozza, szintén nem oldja meg. Szerinte a szellemi élet lezajlik a maga sajátos törvényei szerint, állandóan kapcsolatban áll az örökérvényű értékekkel, ezeknek a fennállásmódja azonban teljesen más, mint a „szellemi létezésé“. Bármily következetesen viszi keresztül a Hartmann-féle kategórikus alaptörvény a szellemtörténeti hagyomány legtípikusabb gondolatát, a jelenségek szellemi irányulását, az értékekkel szemben megtörik a lendülete és az eddigi kontinuitás helyén hirtelen ür támad. Szellem és érték nincsenek egymással kategóriális függésben. Ha azonban ez valóban így van, akkor a szellemtörténet egész kultúrfilozófiai jelentősége elvész. Mert ha a szellem és az érték között nincsen lényegszerű összefüggés, akkor a szellemtörténet nyilván helytelen úton jár, mikor a szellemiségben véli felfedezni a végső iránytszabó principiumot. Érthető, hogy Hartmann kitér a probléma megoldása elől: a relativizmus ódiáját — okulva Dilthey példáján — nem akarta vállalni. A nehézséget nyilván az okozza.

¹ V. ö. Bartók György: A „szellem“ filozófiai vizsgálata. Budapest, 1934. 38 l.

hogy a jövőben változatlanul érvényes értéket nem tudjuk a múltban keletkezettnek elképzelni. Ezért látszik forradalmi újításnak Nietzsche értéktana, amely új, eddig nem létező, tehát érvényesnek el sem ismerhetett értékek megalkotását hirdeti. Amilyen közel jár ez az elgondolás az esztétikai alaprendületű kultúrfilozófiához, annyira idegen a logikai, illetőleg ismeretelméleti alapon megkonstruált értékelmélet számára. A kultúrfilozófus gondolkodásának tengelyét a kulturális alkotás, a valóságnak szellemibbé válása alkotja és figyelmen kívül hagyja a metafizikai dogmát, amely szerint mindennek, ami egyszer keletkezett, el kell egykor múltnia. Éppen a szellem fogalmában rejülő nyíltság annak biztosítéka, hogy az emberi alkotások minden újszerűségük mellett is örökké értékesek maradhassanak. A logikoform értékelmélet ezzel szemben a valóság és érték szféráit mereven szétválasztja, a valóság értékteremtő jellegét el nem ismeri és a kultúrát csupán értékmanifesztációnak tartja. Egészen természetes, hogy ez a felfogás a maga teoretikus merevségében mindezideig képtelen volt megtalálni a történeti szaktudományokhoz vezető produktív utat.

6. Szorosan kapcsolatos e problémával a szellemtörténet relativizmusának a kérdése is. Tagadhatatlan, hogy Dilthey szerint minden filozófiai világnézet szükségképpen valamely korhoz és helyhez kötött gondolkodási típus produktuma. De ezzel mindössze azt igyekszik biztosítani a szellemtörténet, hogy a filozófia se legyen szervesetlen, történetietlen, tehát akulturális járuléka az emberiség történetének nagy dokumentumai mellett. Korántsem mondja azt — amint a támadói állítják —, hogy a filozófiai igazságoknak épp úgy el kell múltniuk, mint ahogy keletkeztek. Éppen ellenkezőleg: a kultúra „nyílt szemlélete“ a szellemiség jegyei alapján kijelöli és megrögzíti mindazt, ami a történet megismerhetetlen mélyéből valaha is fel tudott törni a szellem intelligibilis világába. Inkább az axiológia dualisztikus szemlélete teszi a történetet teljesen relatív folyamattá; a hegeli dialektika fázisai ezzel szemben nem megsemmisítik, hanem továbbépítik egymást.² A szellemtörténet csak akkor illelhető a relativizmus vádjával, ha a kritika időpontjának kultúrállapotát tartalmilag és formailag főkéletesnek és megfellebbezhetetlennek

² „So ist das Aufgehobene zugleich ein Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht verschwunden ist.“ (Hegel, Logik I., 46 l.)

tartjuk.³ De ha ezt megteesszük, eleve lemondunk minden kultúrfilozófia lehetőségéről és megszüntettük a filozófia kapcsolatát az összes szellemi tudományokkal. (Nem szólva arról, hogy egyidejűleg számos filozófiai probléma is — mint pl. a szabadság kérdése —, végleg megoldhatatlanná válik.) A szellem fogalmának filozófiai termékenységét viszont éppen az biztosítja, hogy benne valóság és érték, időbeliség és időtlenség, kauzalitás és teleologicitás, költöttség és szabadság nem kerülnek végleges ellentétbe.

7. Mindaz, ami a szellemtörténetet valóban alkalmassá teszi arra, hogy szaktudomány és filozófia szerves összefüggését garantálja, úgyszólván teljesen hiányzik az egzisztenciális filozófiából. Barta János szerint⁴ az egzisztenciális filozófia a létbizonyosság bölcselete, *prima philosophia*, metafizika a szó régi értelmében. Feladata az, hogy a bennünket változatos és esetleges módon körülzajló életen túl kikutassa azt a pontot, melynek megtalálása után nem kell önmagam létét a változások közepette sem esetlegesnek éreznem, vagy mint Heidegger mondja: meg kell keresnünk a Dasein mögött a Sein-t, a lét mögött a lényegyet. Tagadhatatlan, hogy ez a felfogás első pillanatra igen megnyerő és sokkal filozófikusabb jellegű is, mint a szellemfilozófia, hisz filozófusnak általában azt szoktuk nevezni, aki a lét ezerféle változása közepette is a változatlan lényegyet keresi. Ez mindaddig igaz is, míg az egzisztenciális filozófiát — mint Barta János is teszi — csupán interpretáljuk, anélkül, hogy kritikai és történeti szempontból értelmezni akarnók. Mihelyt azonban a felvetett szempont perspektívájába állítjuk be Heidegger munkásságát, egészen más képet fogunk kapni az egzisztenciális filozófiáról.

„A filozófia univerzális fenomenológiai ontológia, amely a lét hermeneutikájából indul ki; ez pedig, mint az egzisztencia analízise, minden filozófiai kérdést alapvetően ott vet fel, ahonnan minden kérdés kiindul és ahová visszajut.“⁵ Így formulázza Heidegger a filozófia mibenlétét. Ebben a definícióban bennerejlik mindaz, ami történetileg a szellemtörténetet az egzisztenciális filozófiával összeköti és kiütközik belőle minden szöges ellentét, ami e két tant lényegükben egymástól teljesen elválasztja. Kiindulásuk — a lét hermeneutikája (*Hermeneutik des*

³ V. ö. Kornis Gyula: A kultúra és az értékek formális jellege, Athenaeum, 1934.

⁴ Exisztenciális filozófia. Athenaeum, 1934. 219 l.

⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*. 1927. 437 l.

Daseins) — teljesen azonos. De míg Dilthey élményfogalma a Schleiermachertől kezdeményezett megértő élményvizsgálat egyenes folytatása, Heidegger Husserlnak korrelatív fenomenológiai — ismeretelméleti — élményfogalmát teszi át ontológiai hangnembe. „Az élet megértése a célunk; ez azonban nem jelenti azt, hogy az életet elemeznünk kell“ — mondja Dilthey. Az egzisztenciális filozófia ezzel szemben a legszükségesebb analízis végrehajtását tartja céljának. A szellemtörténet élményfogalma a nyílt és fejlődésképes kulturális élet felé mutat, míg Heidegger létanalízisének végén az egyénnek teljesen magára kell maradnia. Husserl a lényegismeret érdekében tartotta szükségesnek az esetlegességek bezárójelzését; Heidegger ezt ontológiailag úgy értelmezi át, hogy a lényeg élményének is redukción kell átmennie, hogy célját elérhesse. Ebből a szempontból a szintézis minden vágya csak káros lehet. Az ember nem sejtheti, hogy mi a létezés lényege, míg a nemlétezés sötét árnyéka meg nem fenyegeti. Nem a „megértés“, hanem a „gond“ élménye vezet a lét megragadásához, nem a szellemi embernek rokonokra találása, hanem a létbe kivetett egyén végzetes magányossága. Innen következik azután, az „idő“ problémájának is egészen sajátos felfogása. Az idő Heidegger felfogásában nem a létezés megvalósulásának alkalmá, mint ezt az általános felfogás és a szellemtörténet is tartja. Ettől a hétköznapi értelemben vett, jelennel, múltal és jövővel rendelkező időfogalomtól épp úgy el kell vonatkoznunk, mint ahogy hosszú- analízisre és sok „bezárójelzésre“ van szükségünk, míg az ittléttől a létig eljuthatunk. „Az időbeliségben a „gond“ sajátos értelme mutatkozik meg. (Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.)“ „Az eredeti és sajátos időbeliség primér megjelenési formája a jövő. Die Sorge ist Sein zum Tode.“⁶ Az idő metafizikai lényege tehát az, hogy rádöbrentsen az enyészet jövőbeli lehetőségére s ezzel felébredse a létezés realitását. Nyilvánvaló, hogy Heidegger létfogalma csak negatív lehet: „Sein: heisst nicht Nichts“. Kierkegaardnak, a manapság újra divatosá váló dán romantikusnak sokat emlegetett befolyása itt a legnyilvánvalóbb. Amint az ő negativizmusa teológiai téren lehetetlenné teszi a θεολογία τῷ θεῷ pozitív koncepcióját, úgy vágja el az embert minden pozitív extenziótól Heidegger „félelem-metafizikája“. A szaktudományos használhatóság

⁶ Heidegger: Sein und Zeit. 326–27. l.

szempontjából — s jelenleg ez érdekel bennünket — ez azt jelenti, hogy nincs tudományos történelem, mert az exisztenciális időfogalom a jelennek egy egészen kicsiny, jövőnek látszó pontjára zsugorítja össze a lényeg megnyilatkozási lehetőségét. Mindaz, amit évezredek munkájában a szellemtörténet lényegszerű folytonosságnak lát, csak a létezés felszínén mozgó lényegtelenségek láncolata s a velük való foglalkozás korántsem jelenti exisztenciális gyarapodásunkat.

8. Az exisztenciális filozófia történeti megértése ezek után könnyű feladat. Metafizikai eljárása rokon Descarteséval: az élményben keres olyan mozzanatokot, amelyek kétségtelenné teszik az átélő létezését. De Descartesnál a „cogito” éppúgy a teljes emberi élményt jelentette, mint ahogy jelenti a szellemtörténet felfogásában. Ő utána azonban a „cogito” történeti útja kétfelé ágazik. (Némi erőszakkal azt mondhatnók, hogy egy gall és egy germán irányba.) Az egyik irány a „cogito” ontológiai heurisztikus értékét továbbra is hirdeti: „nous voyons tout en Dieu” — tanítja még Malebranche. Eszerint az élménynek pozitív szerepe van a léthez vezető úton és minden élmény konstitutív voltánál fogva gazdagítja az átélőt. (Ennek az iránynak egyenes folytatása a mai francia idealisztikus filozófia.) A másik irány elszegényíti a cogito eredeti jelentését, csupán „gondolkodás”-nak értelmezi s egy rossz értelemben vett, negatív és életellenes racionalizmushoz vezet. Mikor ez a romantika hatása alatt hitelét elveszíti, a gondolkodásból ismét kételkedés, a „cogitó”-ból újra „dubito” válik. Más romantikus indításoktól is támogatva, ide kapcsolódik a Heidegger-féle „Sorge”.

9. Amilyen könnyű az exisztenciális filozófia történeti helyzetképének vázolása, annyira nehéz a kritikai állásfoglalás vele szemben. Mert csak következetes marad önmagához, ha minden ellenérvet csupán az ittlét felületén jelentkező esetlegességnek minősít. Talán az egyetlen lehetséges érvet hozza fel ellene G. Misch, aki Dilthey tanítása alapján elsőnek méltatta történetileg és kritikailag a fenomenológia áthajlását exisztencializmusba: minő joggal tesszük meg az irreálitás-élményt, mely csupán *kezdet*e a metafizikának, minden világnézet lehetőségének *feltételévé*?⁷ Valóban ez a pont az, ahol megtörik Heidegger-

⁷ Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. 2. Aufl. 1931. 248 l.

ger koncepciójának szuggesztív hatása. Ha Dilthey és a szellemtörténet potenciális relativizmussal vádolható, akkor hozzáképest az egzisztenciális filozófia nemcsak kulturális szkepticizmus, hanem egyenest nihilizmus, éppen szélsőségesen dogmatikus jellegénél fogva. Éppen ezt a nihilizmust próbálja enyhíteni az egzisztenciális filozófia másik képviselője, Karl Jaspers. Ő visszaveszi a „Sorge“ jellegű határszituációk mellé a kultúra élményét az egzisztencialisan produktív élmények sorába. Ezzel azonban nem Heideggert, hanem csak Diltheyt igazolja: kerülővel eljut a kultúrpolitológiához, ahova Dilthey már a múlt században a tradíció egyenesebb útján eljutott. A másik tény, ami Heidegger elgondolása ellen szól, rokon természetű. Vajjon lehetséges-e gondolkodásbeli erőszak nélkül a lét adekvát megragadását a nemlétezés ellentétes élményéhez kötni? Ha a létezés pozitívum a nemléttel szemben, mondhat-e róla lényegeset az a vizsgálódás, amely minden egyebet „bezárójelez“ a nemlét élményének kedvéért? Nyilvánvaló, hogy nem-mel kell e kérdésekre felelnünk.

10. Talán kitűnt e rövid összefoglalásból, hogy a szaktudományos használhatóság szempontjából miképpen áll a szellemtörténet és az egzisztenciális filozófia mérlege. Kétségtelen, hogy Dilthey művét ma már vékony porréteg fedi, míg Heidegger klasszikus alkotása, a „Sein und Zeit“ napjaink olvasójának lappangó szkepszisére szuggesztív módon hatni tud. De ne feledjük el, hogy ez az impozáns munka egymásra halmozott kérdésekkel végződik. „Vajjon megalapozható-e az ontológia ontológikus úton, avagy ehhez is ontikus alapra van szükség? és milyen létező az, melynek ez alapot meg kell vetnie?“ Az egzisztenciális filozófia elhamarkodott hívei nyilván figyelmen kívül hagyják, hogy Heidegger még csak előkészületeket tett metafizikájához s őt megelőzve kimondják a döntő szót, aminek eredeti megfogalmazása talán csak évek múlva, de talán soha sem fog elhangzani.

Maga Heidegger úgy hiszi, hogy filozófiája Dilthey koncepcióját előbbreviszi. „Alapjábanvéve az itt következő elemzések célja az, hogy Dilthey tanainak a mai generáció által még meg nem valósított kiértékelését út-törő módon elősegítsék.“⁸ Amint kettejük közös történeti kiindulását a romantikánál fedezzük fel, közös elvi alapjuk — amire Heidegger gondolt éppen fenti hivatkozásá-

⁸ Sein u. Zeit. 377. l.

ban — az emberi valóságvilág „relativisztikus“ felfogása abban az értelemben, amint Husserl fenomenológiája is relativisztikus, a szónak ismeretelméleti jelentésében: minden kultúrjelenséghez a kultúraelőtti, szubjektív és mulandó determinánsoknak egész szövedéke tartozik s e függés rányomja bélyegét a legszellemibbnek, a teljesen autonómnak látszó kultúrtényre is. Csakhogy míg Diltheynél ebből az alapbelátásból a kultúra kiterjedésének végtelen lehetősége számára nyílik tér, Heidegger az ontológiai függést retrográd irányban gondolja tovább: le kell bontani az ontológiai ősfennálásra épült relatív jelentőségű szellemi felépítményeket, hogy megtaláljuk azt a minimális maradékot, ami már nem osztozik minden kultúrképződmény közös relativitásában. „A história lehetséges tárgyainak megválasztása már eleve meg van határozva az ittlét történetiségének faktikus, egzisztenciális választása szerint, ahonnan a történelem elsősorban ered és aminek az alapján egyáltalán létezik.“⁹ Dilthey számára megnyugtató, hogy a történettudomány maga is történeti produktum, és nem függ a meghatározatlan dolgok bizonytalan szférájában; Heidegger feladja a kultúra évezredei által kitermelt támasztékokat, az egzisztenciának egészen egyedinek vélt, de mindenesetre elszigetelt fogalma kedvéért. A szellemtörténet iyenformán túljut a romantika gondolkörén, az egzisztenciáлизmus pedig visszafordul hozzá. Ember és világ viszonya egészen másképp alakul ki ennek folytán e két modern filozófiai iskola felfogásában. A szellemfilozófiai felfogásban a világ nem idegen és ellenséges, az intellektus pedig nincs elzárva a lényeg megragadásától. „A valóság nem alkot homályos, lázadó, ellenséges halmazt a gondolkodással szemben; nem irracionális jellegű a szó szigorú értelmében. A világnak mélységes rokonsága van a gondolkodással: a világ intelligibilis.“¹⁰ Az egzisztenciális filozófia ezzel szemben introvertált s a világtól, a kultúrától menekülő gondolkodást követel. „A szellem törvénye az, hogy tartalma expanzív, hogy összeköti az embereket, hogy mindenki tulajdona, aki fel tudja fogni.“¹¹ Éppen mert a szellemiség az egyén életében is fokozatot, szervesen kifejlődött értékállapotot jelent, sohasem jelenhetnek

⁹ U. o. 395. l.

¹⁰ Etcheverry, Auguste: *L'idéalisme français contemporain*, 1934. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) 334 l.

¹¹ Hartmann, Nicolai: *Das Problem des geistigen Seins*. 1933. 185. l.

meg előtte fejlődésének korábbi stádiumai titokzatos és fenyegető hatalmakként, egészen váratlanul, hisz bizonyos mértékig a legszellemibb kultúrfunkcióban is állandóan jelen vannak. Hogy az egzisztenciálizmus felfogásában a kultúraelőtti tényezők a létet elpusztító fenyegetésként jelenhetnek meg, az éppen annak a következménye, hogy maga e filozófiai koncepció is szándékos és szervesen visszafordulás a szellemiségtől és elfordulás a kultúrától. Mint ilyen, kétségkívül osztozik napjaink egyéb újromantikus kultúrproduktumainak közös sorsában: gondolkodásunkat előbbre nem viszi, de a visszafordulás hangsúlyozásával egyrészt figyelmeztet kultúránk előzményeinek fokozottabb tudatosítására, másrészt megóv a tényleges visszafordulástól.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy az egzisztenciális filozófiától a szaktudományok semmilyen indítást sem nyerhetnek. Nyerhetnek valóban mindazon elvekből, amelyekben az egzisztenciálizmus a szellemtörténettel meg-egyezik. Így elsősorban pl. a szellemtörténet amaz alapelveiből, amely szerint a kultúrember és alkotása korrelatívumok: a gondolkodó és a gondolat egybeszövöttsége a szellemi kontinuitás alapkövetelménye. Ezt az alapviszonyt azonban semmiképpen sem nevezhetjük egzisztenciális függésnek, mert nem az egzisztenciális filozófia sajátos jellegét viseli magán, lévén a kultúrfilozófia és gondolkodás-pszichológia meglehetősen régi és bevált alapfogalma. Ami az egzisztenciális filozófiában valóban új és sajátos — igyekeztünk eddig kimutatni — az sohasem lesz a szellemtudományokban hasznosítható, mert programmszerűen ellentmond a szellemiség természetének.

SZEMLE.

Fináczy Ernő

1860—1935.

Gazdag, a magyar tudományos élet magasságaiba fölívelő életé-
rick utolsó, hirtelen alkonyatáig elkísérte szellemi alkotó ereje. Nincs
egy esztendeje, hogy nagy, egyetemes neveléstörténeti munkájának záró-
kötetével ajándékozta meg a tudományos világot. Didaktikája meg-
jelenését már nem érthette meg, de ezzel a könyvével már egy tekintélyes
polcot megtöltötte művei, tudományos értekezései, a magyar közoktatás
ügyét és korszerű fejlesztését szolgáló írásai. A magyar kultúrpolitika
vezérei mellett évtizedeken át neki jutott ki a tudós pedagógus és a
gyakorlati szakember tanácsadói és munkatársi szerepe, az egyetem kated-
ráján ezenkívül a fiatal tanári nemzedék kiképzését, a pedagógia tudomá-
nyának művelését vallotta élete feladatának. Egyforma otthonossággal
mozgott a neveléstudomány elméleti terein és a gyakorlati iskola-
politika és adminisztráció bonyolult kérdéseiben; tudós vizsgálója és
alázatos munkása tudott lenni egyszerre a művelődés eszményeinek,
mert az örök értékek magasából szállt le mindig a gyakorlati élet mun-
kájának mezejére, itt lent pedig állandóan a legnemesebb ideálok csil-
lagai után igazodott.

Fináczy Ernő nem tartozott a céhbéli filozófusok közé, de még-
sem tért ki a nagy feladat elől, hogy a neveléstudomány alapvető kérdése-
inek kifejtésében, megokolásában és rendszerezésében maga is határozott
álláspontot ne foglaljon el és ezzel maga is meg ne szerkessze az eszmé-
nyeknek és értékeknek azt a belső és következetes rendjét, mely felfogása
szerint az emberi művelődésnek és ennek keretében a nevelésnek is célját
megszabja. A bölcséleti gondolkodás virágzó korszakaiban maga a filo-
zófia törekszik kijelölni az ideálok megvalósítására alkalmas utakat a
nevelés számára s ilyenkor egy-egy bölcséleti rendszer magaslatából
könnyű belelátni az elméleti és gyakorlati pedagógus szellemi világába
és munkájába. Fináczy nemzedékének azonban nem adhatta meg a kor
széteső és meddő filozófiai gondolkodása ezt a döntő eszmei irányítást.
A századforduló magyar tudósainak és szellemi vezéralakjainak tudós
életszemlélete, értékelő állásfoglalása, irányító és alkotó munkássága
az európai és a sajátosan hazai szellemi áramlatok ráhatásaiban és sod-
rában formálódott és teljesedett ki azzá, amivé az individualizmus korá-
nak tág lehetőségei között belső mivolta indította. A kor pozitívizmusa-
nak sodra — jól tudjuk — jórészt a historizmus felé billentette el a
szellemtudományok művelőinek érdeklődését is s a századvégi pedagógus-
nak a kultúra történeti fejlődésének és gyökéretének tanulmányozása
adta meg azt a magasabb szellemi útmutatást, amelyet máskor a műve-

lódés igazi eszményei szolgáltatottak. Fináczy Ernő munkássága is ezért zökkent a lényegében szintén történeti klasszikus-filológiai studiumok után a nevelés történetírásának vágányába és ezirányú művei avatták őt a legnagyobb magyar pedagógiai történetíróvá.

Életszemléletének egyik sarkalatos pontja éppen ebben rejlett, hogy t. i. a nevelés és oktatás ügyének összes problémáit először sohasem elvont elméleti csupaszságukban, hanem mindig a történeti fejlődés organikus egészébe belekapcsoltan szemlélte. Innen fakadt felfogásának elfogulatlan tárgyilagossága, bírálatainak és javaslatainak józan konzervativizmusa. A történeti hűség lelkiismeretes szolgálata állandóan az események forrásáig készítette vissza, a korszellem liberális ráhatása pedig megértővé tette minden nemes és értékes iránt, bármilyen táborból, felekezetből indult is az ki.

A másik jellegzetes sajátja Fináczy Ernő tudományos felfogásának — amivel korának pozitivista történetiszemléletét túlszárnyalta — a változatlan, örök eszményekbe gyökerezett történetiszemléletében állott. Tárgykörei, az antik világ, majd a nevelés multja maguk is arra kényszerítették, hogy meg ne állhasson az események puszta elbeszélésénél, hanem vizsgálja az emberi művelődés történeti ideáljainak sugalmazó, serkentő, eszményi alakító erőit. Fináczy nemes és mindig idealisztikus történeti fölfogásának legmélyebb gyökere azonban mégis sokkal mélyebbre nyúlt vissza: a saját páratlanul értékes lelkiségébe. Élete, gondolkodása, munkássága és társadalmi szereplése meggyőzően követelte és érdemelte ki annak elismerését, hogy vallás-erkölcsi elveinek, életeszmenyeinek legodaadóbb, legáldozatosabb és példátlanul következetes megtestesítője elsősorban mindig ő maga. Ezért nem válhatott sem életszemlélete, sem történeti értékelése relativisztikussá, ezért marad bírálata mindig igaz, történeti munkássága pedig maradandó értékű.

Humanisztikus lelki struktúrája klasszikus tanulmányain és a nyugati keresztény művelődés beható kutatásain érlelődött ki tudatos életfelfogássá. A kutató történettudós évtizedes, fáradságos munkájával tisztázta az antik világ kultúrájának kibontakozását és azt a nagyarányú pedagógiát, amelyet ennek értékei a keresztény művelődés évszázados megtermékenyítésével végeztek. Humanizmusa azonban mégis sokkal többet jelentett ennél a mélységes történeti belátásnál: az antik és keresztény nevelésben állandóan az örök emberi eszmények megvalósításáért folytatott emberi gondoskodást látta, azt a legnemesebb lélekfeszülést, melyet a nevelés és az emberi lét céljának vallott s amelyre a maga lelkisége is oly fegyelmezett és elismerést követelő módon készítette. A mélyen humanisztikus lélek nyugodt erkölcsi és világnézeti harmóniáján kívül elhozta magának az antik kalokagathia sugalmazó és lelket formáló ideálját, mely azután a művelődés önzetlen javain nevelődő szép és harmonikus lelkek pedagógiájának hirdetőjévé és meggyőződéses apostolává avatta. Innen fakadt mélységes hite és szeretete

az irodalmi, nevezetesen az antik irodalmi értékek iránt. Az írott vagy elmondott gondolatnak, az erkölcsi magatartásnak mindig esztétikai formát is követelt.

Íme a modern humanisztikus lélek csodálatos szintézise: objektív történeti, organikus kategóriákban gondolkodik, a változatlan örök emberi eszmények magaslataira tör és onnan mér mindent, a keresztény hívő lélek világnézetének iránytűje mellett tájékozódik s az antik műveltség történeti értékein nő naggyá és finomul eszményi széppé.

A bölcselő Fináczy Ernő hagyatéka tehát nem valami újszerű, tisztavirágéletű elméleti konstrukció, hanem ez a nemes és értékes élet-szemléleti szintézis, amelyben eleven egységbe forrott össze a multnak és korának minden igazi értéke. Az meg ismét a vérbeli pedagógusra vall, hogy elgondolása, felfogása nem marad hideg, tudós elmélet, hanem életprogramm vált elsősorban a maga számára, de a belőle kisugárzó példa erejénél fogva azoknak is, akikhez szava, írása, élete szólt. S talán erőtlén és hanyatló nemzedékében rejtett egyedül a hiba, hogy ez a nemzedék Fináczy Ernőt életével és élete eszményeivel oly hűvös magasságokban érezte maga fölött; de ez természetes is, mert hiszen az eszmények felé törtető élet mindig jobban és jobban fölemelkedik a tömegek fölé, az ideálok felé. Amikor a földi lét tulsó küszöbén a másvilág fényében először láthatta tán meg életeszményeinek igazi értékét, utolsó szónak élete végső nagy számadásának azt hagyta vissza, hogy „köszönöm“. Ennél nagyobb és ennél megnyugtatóbb fináléja nem lehet a legnemesebb pedagógus életének sem, de nem lehet meggyőzőbb igazsága annak sem, hogy az igazi pedagógiában a tanítás és az élet egyazon utat járhatja csak. S aki ennek az igazságnak mélységes hitét Fináczy Ernő élete munkájából, erőt sugárzó példájából merithette, mind azzal búcsúzik a magyar pedagógia legnagyobb mesterétől: „köszönöm“.

Balassa Brunó.

Wesely Ödön

1867—1935.

Minden fejlődő, élő, teljes kibontakozása pillanatában már magában hordja a bomlás csiráit. Késérü végzet ez, de megfellebbezhetetlen és talán éppen ezért, mert számolni kell vele, mert mindenkit egyformán sújt, nem tragédia. A vég csak akkor hat tragikusan, az elkerülhetetlen csak akkor lesz megdöbentő, ha az a kiteljesedés boldog állapotában, az élet-telosz eléréseinek fausztii pillantában sújt le az emberre.

Wesely Ödönnek, a tanárnak és a tudósnek élete ilyen emberi tragédia. Mint tanárnak, megadta a sors, hogy munkásságának meg-

érdemelt jutalmát, vágyva-vágyott álmát, a budapesti egyetem katedráját elnyerhesse; de öröme valóban csak pillanatnyi lehetett: csak egyetlen egy előadást tarthatott és ezért az egy óráért — melyen már bõtegen jelent meg — életével fizetett. De nemcsak a tanárt, a tudóst is életgörbéjének csúcspontjáról, taszította le a Halál: egész életművét magában foglaló nagy munkájának, melynek éppen sajtó alá rendezését, vel foglalkozott, megjelenését már nem érthette meg.

Weszely Ödönnek, a gyakorlati nevelőnek, sokat köszönhet a Főváros és ezen keresztül az egész nemzet iskolaügye, mint a pedagógia teoretikusának pedig az egész magyar tudomány. A századforduló óta nyitott szemmel figyel a nagy külföldi nevelő-mozgalmakat és a kísérleti pedagógiai iránynak maga is lelkes harcosává lesz, sőt Claparèdet le is fordítja. A ma oly szépen fejlődő magyar gyermektanulmányi mozgalom Nagy László mellett neki köszönhet a legtöbbet. Számos cikke és tanulmánya után 1923-ban adja ki először Bevezetését a neveléstudományba, melyben a pauleri értékfilozófia alapján állva építi fel pedagógiai rendszerét. Mindent megfigyel, minden után érdeklődik és — talán egy kissé túlzott óvatosságból — a tout comprendre tudományos meggyőződést követve — mindenkinek meg akarja adni a maga igazát. Még akkor is, mikor tudománya teljesen kiérett és amikor más már egyedül csak saját rendszerének betetőzésén és következményein dolgozik, fiatalos buzgósággal számol be a neveléstudomány legújabb áramatairól. Őrszellem volt Weszely, akit a magyar tudomány géniusza a pedagógia megfigyelőhelyére állított; a Halál ezt az örleket döntötte le most bástyájáról.

Faragó László.

Gombocz Zoltán

1877—1935.

A szaktudós is eljuthat kutatásai során a filozófikumig, tudománya egyre emelkedő grádicsán hághat olyan fokra, honnan útja ködbevesző kezdetét s céljai távoli, elérhetetlen ragyogását csak a filozófia átfogó szempontjából tudja áttekinteni. Gombocz Zoltán nem ezen az úton jutott a filozófiához. Őt nem szaktudása emelte a bölcsélet magasaira, Ő volt az, aki tudományát logikus elméje fényével a filozófia útjára vezette. Problémalátása, módszere, célja, — egész tudósi attitűdje eredményezték azt, hogy a magyar nyelvtudomány gondolatépítményében ma egyetlen pillér sincs, mely nem megújhódott bölcséletünk alapján nyugszik.

Pedig ő ritkán lépte át szaktudománya határait, semmiben sem volt hasonló azokhoz a nyelvfilozófusokhoz, kik elvesztik lábuk alól

a nyelvi tények biztos alapját s nem azokra, hanem azoktól függetlenül építik fel elméletüket. Ismerte tudományának sajátos területét s ha az más tudománnyal került határkonfliktusba, pontosan és kérelhetetlenül meg tudta húzni a határvonalat. „A nyelvtörténeti vizsgálat a fejlődés lélektani értelmezése nélkül pusztá adatgyűjtéssé súlyd...” — írja ő, a par excellence nyelvtörténész. De senki oly erőteljesen nem utasította vissza a Brentano-iskola (Marty, Hillebrand) ahistorikus nyelvértelmezését, mint ő. Tudománya határán belül azonban azt az utat járta, amin a kantianus Humboldtól elfordult, Herbart követőjévé lett. Steinthal indult el. S ezen az úton jutott el a pozitívizmustól századunk funkcionális nyelvtudományához, melyre már lehet nyelvfilozófiát építeni.

Most utólag látjuk: élete külső körülményei is mily természetesen gondoskodtak a filozófiához való kapcsolatáról. Az apai ház könyves polcán már találkozott a nagy filozófusokkal, édesapja maga is tanított filozófiát. A soproni gazdag kaszinói könyvtár, amit diák korában rendezett, Párizs, ahol az École Normale falai között maig is él valami a Port Royal logista szelleméből, Kolozsvár, Somló Bódog és Pauler Ákos barátsága, — mind eleven szálakkal fűzték őt a filozófiához. Életútjának első és utolsó tudományos otthona, az Eötvös-Collégium, — tőle tudjuk — Péterfy Jenő korán megtört filozófiájának emlékét őrizte az ő számára. A Magyar Filozófiai Társaságnak közel 25 esztendőn át tagja s választmányi tagja volt, „Képzettársulás és jelentésváltozás” című Wundt-korrekтивumát a Társaság publikálta 1911-ben. A múlt évek mindig növekvő feladatai közben is jutott ideje arra, hogy az izmosodó magyar filozófiai irodalmat tanulmányozza.

A magyar tudomány gyásza a mi gyászunk is, benne Társaságunk nemcsak azt a tagját gyászolja, ki nevével, tekintélyével, barátságával dekorálta a magyar filozófia munkásainak kis csoportját, hanem a nemes embert, ki messze látott, mert magasabbról nézett, a magyar nyelv filozófusát.

Bóka László.

A VIII. nemzetközi filozófiai kongresszus.

A VIII. nemzetközi filozófiai kongresszus 1934 szeptember 2—7. napjain Prágában tartatott meg, Masaryk köztársasági elnök védnöksége alatt, E. Rádl prágai egyetemi professzor elnökletével. Jelmondatul a büszke „*Veritas vincit*” mottó díszelgett a világ különböző rézszeiről igen nagyszámban összesereglett kongresszisták jelvényén, és a kongresszus főfeladatául a filozófia számára a *gyakorlati* életszervezések terén váró hatalmas „*misszió*”-nak megvitatása tüzetett ki. Negyszerű célkitűzések az igazság tisztelői és a filozófia életnemesítő szent küldetésének hitvallói számára: vajjon a kongresszus *realitása* — a rendezés

és irányítás szelleme és a kongresszusi munkálatok eredményei — méltó tudott-e lenni hozzájuk?

a) Ami a filozófus elmét már a *programban* különösképen meg-lephette, az az volt, hogy a kongresszus *összes* tárgyai között egy sajá-tképen *politikai* kérdésnek, „a *demokrácia válsága*“ kérdésének jutott a legkiváltságosabb szerep: ez a tárgykör tárgyalatott a legnagyobb-számú ülésben, már a *megnyitóülésben* — *Benes* külügyminiszter elő-adásában — ez jutott szerephez, de ez a kérdés volt tárgya a legizgal-masabb *teljes* ülésnek és ez a kérdés tette egyedüli tárgyát nem kevesebb, mint *négy szakosztályi* ülésnek is. A politikai hangsúly azonban kifeje-zésre jutott a lényeges pontokban igen ügyes rendezés egész *szcenáriumá-ban* is: ez az inszcenirozás nem kis meggyőző hatással erősíthette a csak a kongresszusi benyomásokból ítélő szemlélőben a különösen cseh és francia részről sokszor hangoztatott tételt: Csehszlovákia az „igazság“-nak, jognak, emberiségnek, kultúrának irigyléseméltó földje, ami nem csodálható, mert állami életét, megalakulása óta, filozófusok (*Masaryk* és *Benes*) irányítják, akik az államkormányzatnak az egész világon pél-dátlan hosszú tartamú szilárdságát és ezzel együtt az állam polgárai-nak — az „igazi“ demokrácia szellemében — békéjét, jólétét, boldog-ságát tudják biztosítani... Filozófia és politika: ezen a kongresszuson nem a *filozófia* vezette a politikát és nem a filozófia oldotta meg a poli-tikai problémákat, hanem legfeljebb nem-értelmi forrású *politikai* tételek, aspirációk és beállítódások keresték (némely szónoknál nem is keresték) filozófiai szankciójukat, vagy legalább — öltözetüket, kezdve *Benes* meg-nyitóbeszédén (amely, a bizonyításra ki sem térve, igyekezett a demo-krácia válságát csupán a *demokraták* lehetséges válságára redukálni) és végezve főképen egyes, bár nagynevű *francia* előadóknak valósággal demagógiás hevületű szónoklataival. Emberi gyaroltságokon múlt, hogy a filozófia *gyakorlati* kulturális hivatásának ügyét a kongresszus *általá-ban* se munkálhatta megfelelően — bár igazságtalanok volnánk, ha el nem ismernők az e pontban is a kongresszuson sokszor felszínre tört nemes és messzibbre tekintő célkitűzéseket és feladatmeglátásokat.

b) De kielégülhettek-e legalább azok az igények, amelyeket *teo-retikus* és főleg *ismeretelméleti* problémák megvitatásához fűzhettünk? Tisztán elméleti szempontból — úgy véljük — a *logikai* szakosztálynak (pontosabban: „a logikai elemzés jelentősége az ismeretre“) a modern logisztikai törekvések gazdag eredményeiről beszámoló hatalmas mun-kája — négy ülésben — volt a kongresszusnak talán legnagyobb értéke: a szekcióban *Schlick*-en és a „bécsi iskolán“ kívül nagyszerű munkásság-gal vonult fel elsősorban a kitűnő lengyel gárda: *Lukasiewicz*, *Ajdukiewicz*, *Ingarden* stb, rajtuk kívül *F. C. S. Schiller* (Oxford), *J. Jørgensen* (Dánia), *Reichenbach* (ezidőszerint: Sztambul), *Carnap* (Prága), *Neurath* (Hága), *Nagel* (New-York) stb. Bármilyen érdekesek voltak is e be-zámolók és a hozzájuk kapcsolódó viták, az, aki a bölcslettől a több

és igaz életet várja, nem mentesülhetett velük szemben egy súlyosan lehangoló benyomás keserűségétől: a logisztikusok legnagyobb része teljes idegenséggel áll szemben az élet valóságával: egész problémakörük kívül esik a „valóság“ világán. Aki pedig az (abszolút) *igazság* tisztább, mélyebb, teljesebb és — tegyük hozzá, a kongresszusi jelmondatra is gondolva — győzelmesebb feltárását várta volna el, bizonyára joggal lehangolódott a logisztikus vitákból felcsendülő végső akkordon: „igazság“-ról pedig nem jogos beszélni, csupán a „*valószínűség*“-nek kisebb vagy nagyobb fokáról (e tétel legjelentősebb bizonyítója *Reichenbach* volt). A tudományos szempontból leggazdagabb eredményű szekció munkája, íme, ekként cáfolta *teoretikusan* is a büszke kongresszusi jelmondatot: „Veritas vincit“. — A logisztikai előadások nagy száma, de még ennél is inkább az irántuk tanusított *rendkívüli*, meglepően nagy érdeklődés már egymaga is azonban jellegzetes kortünetként (és a hivatalos célkitűzés tendenciájával ellentétes szellemű tünetképpen) értelmezhető: a legmodernebb mának filozófiai érdeklődése nem *beleveti* magát az élet valóságába, hogy azt a bölcelet és bölcsesség következményei szerint átformálni megkísérelje, de csak *még inkább elvonulni* szeret a mai élet olyan szomorú világától — és a matematikai logikának az élettől és minden „valóság“-tól idegen „hideg“ jeleinek és egyenleteinek elvont világába merül el. E kongresszus politikai és logisztikai vitái egyként bizonyíthatják: *erőtelen* ez a mai filozófia arra, hogy bátor lendülettel, irányító törekvésben forduljon az emberi élet valósága, a valóságos emberi élet mai nyomorultsága felé.

c) Tekintetbevéve azt is, hogy a kongresszus — ha az egyidőben hat-hét szekcióban folyó kongresszusi munkáról (bár a legtöbb előadásnak előre kinyomatott, többé-kevésbé rövidített szövegére is támaszkodhatva) helyes képet alkothatunk magunknak — keveset adott a filozófiának *egyéb tudományok* szempontjából való jelentősége kérdésében, vagy a filozófia és a *vallás* viszonylatában, vagy — a logikát kivéve — a filozófia *egy rész-diszciplínái* terén és í. t., a kongresszusi eredmények tudományos és gyakorlati értéke bizonyára nem elégítette ki a nagyvonalú reményeket. Viszonylag mégis — a *kor* egyenetlenségeihez és filozófiai *terméketlenségéhez* és *bátortalanságához* képest — komoly és nagy munka folyt a kongresszuson, ahol nemcsak az élet valóságából a logikai teóriák elvont világába való menekvés vágya, de a mai élet súlyos *komolyságának* sok kívánalma és a mélyből fakadt eszményre-törés is nem egyszer jutott megragadó kifejezésre. Mi magunk bizonyos szubjektív meglepődéssel tapasztalhattuk azt is, hogy mind ismeretelméleti elméletekben, mind etikai, szociológiai, pedagógiai és egyéb törekvésekben az e kongresszuson is dokumentálódó filozófiai fejlődés oly *immanensebb* (és emberi végső *pszichés* determináltságokkal teljesebben számotvető) *idealizmusnak* irányában látszik egyre hatványozottabban kibontakozni, mint amilyenek alapjait és körvonalait éppen magunk is, e folyóiratban

megjelent egyik dolgozatunkban,¹ már 1928-ban megvázolni és igazolni törekedtünk. Jóleső érzéssel hivatkozhatunk különösképen a kongresszusnak bizonyára egyik legszebb előadására, annak a N. Hartmann-nak *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* c. tanulmányára, akinek régebbi etikai nézeteihez — Horváth Barnának szintén e folyóiratban megjelent tanulmányára² támaszkodva — az imént említett dolgozatban még sokféle kritikai észrevételt véltünk jogosnak fűzhetni: a nagy német etikusnak mostani oly mély, következetes és nagyszerű átfogású tanulmánya e szemlélet oly kiérettégi fokát tükrözi, amellyel szemben régebbi ellenvetéseink jórésze már tárgytalanná válhatott. Másrészéről örömmel hallottuk egy H. Driesch-nek kongresszusi előadásában³ ismét a descartesi „Cogito...” tételének modern újra-elemzését, amely több ponton találkozik hivatkozott dolgozatunknak szintén a „Cogito” tételéből kiinduló elemzéseivel (v. ö.: Athen. 1928. 5—6., 193—196. l.). Ilyen és hasonló találkozások részleteire való kitérés azonban, természetesen, nem lehet e rövid beszámoló feladata.

d) Magyar részről a kongresszuson — a Magy. Filozófiai Társaság és a Magy. Pszichológiai Társaság képviselőiben — egyedül az alulírott vett részt. A kongresszusi munkában igyekezett tevékeny részt venni: a) a kongresszus megnyitásakor mondott üdvözlőbeszéddel (amelyik a filozófia gyakorlati és elméleti jelentőségével foglalkozott), b) „*Les problèmes de l'éducation de l'intelligence*” c. előadásával (v. ö. ugyane tárgyról szóló magyar tanulmányát: Az értelmi nevelés feladatairól, 1933). c) különböző előadásokhoz kapcsolódó felszólalásokkal. A *demokrácia válságáról* tartott plenáris ülésen elmondott felszólalása (amely, a francia felszólalóknak fentebb jelzett szónoklatai után, főképen lélektani és etikai elemzésekre épülten, a vitát nyugodtabb mederbe és nagyobb elvi tisztaságra törekedett visszavezetni) nyíltan és határozottan hangsúlyozta azt a tételt is, hogy „egy állam morális jogosultsága” nem fakadhat pusztán abból a tényből, hogy az „a történeti események folyamán megalakult” és valóságosan fennáll, hanem csak abból a tényből, hogy vajjon polgárait — „természetesen összes polgárait” — boldoggá tudja-e tenni. E tétel végső morális-gyakorlati következményeit is levonva, a magyar felszólaló végül a filozófiának arra a feladatára utalt, hogy a filozófiának fel kellene világosítania a politikát arról, hogy annak igazán centrális problémájául nem az ilyen vagy olyan (demokrata vagy fasiszta vagy kommunista, stb.) *kormányzati formának*, sőt igazában nem is magának az államnak mint *abszolút elsőnek* problémája teendő, hanem az állam *alattvalóinak*, mint embereknek problémája, a maguk minden adott közösségben és minden korban más és más pszichés igényeivel és követelményeivel. A politikának nem eleve

¹ *Immanens és transzcendens idealizmus* (Athenaeum, 1928. 5—6. f.)

² *A materiális értéketika új iránya* (Athenaeum, 1927. 3—4. f.)

³ *Naturwissenschaft und Philosophie.*

kész merev ideológiákból kell kiindulnia, hanem a *redlis emberi* viszonylatokból és igényekből, végső céljával a „magasabbrendű ember“ boldogságát tűzve ki. A magyar filozófiai törekvések sikereként könyvelhető el az a megtiszteltetés, hogy a magyar résztvevő, a nemzetközi bizottság javaslatára, a kongresszus közgyűlésén a nemzetközi komité tagjává is megválasztott. E közgyűlés egyébként a nemzetközi filozófiai kongresszus következő ülésezése székhelyéül Párizst jelölte ki: e kongresszus 1937-ben fog megrendeztetni és díszelnökéül H. Bergson kéri fel.

e) A kongresszussal kapcsolatban szép és gazdag kiállítás nyílt az egyetemi könyvtárban a különböző államokban 1930—34-ig megjelent filozófiai munkákból, valamint a cseh-szlovák filozófiai irodalom történetére vonatkozó dokumentumokból, Fr. Bolzano könyvtárának is kiállításával. Az előbb említett kiállításra a Magyar Filozófiai Társaság is értékes gyűjteményt küldött ez újabb magyar filozófiai irodalom termékeiből; a magyar kollekción a Magyar Psychologiai Társaság kisebb gyűjteménye egészítette ki. *Boda István.*

Kant istenfogalma az „Opus Postumum“ szerint.

Ismeretes, hogy milyen módon bizonyítja Kant főmunkáiban (elsősorban a praktikus ész kritikájában) az Isten létezését, — illetve miután az szerinte csak a praktikus ész szubjektív ideája — az Isten-ség fogalmának szükségességét. De kevésbé ismeretes az a tény, hogy ezt a bizonyítást lényegesen módosította élete vége felé azokban a felfogásokban és tervezetekben, melyekkel egy nagy, összefoglaló és egész bölcsészeti munkáját betetőző művet készített elő, és amelyeket az „Opus Postumum“ neve alatt szoktunk összefoglalni.¹ Valamint a benyomásokat keltő empirikus tárgyról, az empirikus tárgyak transzszubjektív alapjáról, az érzékelés formáinak szisztematikus rendjéről tartalmaz ez a mű (ha annak nevezhetjük) érdekes új felfogásokat, úgy az istenfogalom levezetésének is egy egész új formájával kerülünk itt szembe. Kötelesek vagyunk ezt is megvizsgálni, ha nem akarjuk kitenni magunkat annak a szemrehányásnak, hogy szisztemájának elbírálásánál Kantnak nem az egész életművét, hanem csak annak egy részét vettük tekintetbe, még pedig éppen azt, amelyet ő maga pótlásra és módosításra szorulóknak nyilvánított.

Az erkölcsi öntudatom, az imperativus categoricus, bizonyos szabályokat állít fel cselekedeteimre nézve, még pedig feltétlenül kötelező módon, amelyeket ha követek, igen gyakran úgy cselekszem, hogy saját érdekeimmel, boldogság után való vágyammal ellenkezik

¹ Lásd: Kants Opus Postumum, dargestellt und beurteilt von E. Adickes (Kant Studien, Ergänzungsheft, No. 50), Berlin, 1920.

ez a cselekedetem. Azáltal, hogy mindenkor kötelességem szerint járok el, sokszor bajt okozok magamnak, de mégis így kell cselekednem, mert egy olyan cselekvés, amely csak a boldogság elérését és a baj elkerülését tűzné ki céljául, — még ha sok konkrét esetben is ugyanolyan cselekedeteket írna elő, mint amilyenek a kötelesség teljesítéséből erednek, — már nem volna erkölcsi cselekvés. Épp oly tisztán azonban, mint ahogy látom, hogy kötelességem szerint kell cselekednem akkor is, ha ez boldogságomat veszélyezteti, látom azt is, hogy boldogságra csak az *méltó*, aki így, csupán kötelessége szerint, és boldogságára való tekintet nélkül, tud cselekedni. Ha tehát magát az erkölcsi öntudatomat nem akarom kétségbe vonni, és azt illúzióknak, tévhitnek tekinteni (mert tényleg az volna, ha annak teljesítése boldogságra méltóvá tenné ugyan az embert, de magát a boldogságot neki nem szerezhethet meg), akkor fel kell tételeznem azt, hogy — ha nem is itt, a látható életünkben, de valahol és valamilyen módon össze van kötve a kötelesség teljesítésével a boldogság elérése. Ez pedig csak úgy lehet, ha magát az erkölcsi öntudatot, az imperativus categoricust, mint egy fensőbb, észszerű lénynek a parancsát fogjuk fel, amely lénynek hatalmában áll az is, hogy azokat, akik ezt a parancsot követték, boldogsággal jutalmazza.

Ez az a gondolatmenet, amellyel először a tiszta ész kritikájának ama fejezetében találkozunk, amelynek címe: „A legfőbb jó ideáljáról, mint a tiszta ész céljának határozmányáról“, és amellyel Kant többi nagy munkáiban is mindig az Isten fogalmának szükességét, nem mint a theoretikus, de mint a praktikus ész követelményét bizonyítja be. Főhibája pedig az, hogy az autonóm etikát, amely Kant szerint csak az imperativus categoricus feltétlenül kötelező parancsából, a minden érdektől tiszta „kötelesség“ fogalmából ered, végeredményben mégis a „boldogság“ és a „jutalom és büntetés“ fogalmaira építi fel, olyan motívumokra, amelyek éppen Kant szerint a heteronóm etika jellemvonásai közé tartoznak. Voltak, akik már Kant idejében is kifogásolták ezt az ellentmondást, mint például Forberg, aki 1799-ben az „Apologie seines angeblichen Atheismus“ című könyvében azt mondja, hogy: „ez az úgynevezett erkölcsi istenbizonyítás... inkább az erkölcstelen istenbizonyítás nevét érdemelné...“ Igaz, hogy Kant maga hangsúlyozza, hogy a boldogság elérése, az ő felfogása szerint, soha nem lehet az erkölcsi cselekvés célja, vagy motívuma, hanem ennek (mivel a kötelesség teljesítésétől elválaszthatatlan a boldogságra való méltóság) logikailag szükséges következménye² — de ez mégis többé-kevésbé mesterkéltnél megkülönböztetés. Mert hiszen, ha igazán autonóm az etikai törvény, és semmiféle cél vagy motívumtól nem függ az érvényessége, akkor ezt az érvényességet nem szüntetheti

² Wir werden... Handlungen nicht darum für verbindlich halten stb. (Kritik der reinen Vernunft,² 847.)

meg az a körülmény sem, hogy a törvény teljesítésével jár ugyan a boldogságra való méltóság, de nem jár a boldogság tényleges elérése. Ha pedig tőle függ az ethikai törvény jogosultsága (és Kant maga mondja, hogy: „Az intelligibilis világnak ilyen teremtőjét épp úgy, mint a túlvilági életet fel kell tételeznie az észnek, ha az erkölcsi törvényeket nem akarja alaptalan fantáziáknak tekinteni...“), akkor a boldogság elérése mégis motívuma az erkölcsi cselekvésnek, az, ami az ethikai törvénynek adja a létjogosultságát. Tehát vagy nem autonóm az ethikai törvény, és a boldogság utáni törekvés lényeges tényezője az ethikai cselekvésnek; vagy pedig nem bizonyítja mégsem az ethikai törvénynek adotttsága, az erkölcsi öntudat létezése, az istenfogalom szükségességét.

Annál érdekesebb tehát az a tény, hogy Kant még élete utolsó éveiben is foglalkozott ezekkel a gondolatokkal és lényegesen módosította őket, valószínűleg abból a célból, hogy az általa is felismert nehézséget és ellentmondást módosítások által kiküszöbölje. Ez sikerült is neki, amennyire ezt az elszórt jegyzetek alapján meg tudjuk ítélni; mert az az istenfogalom, amivel itt, az *Opus postumum*-ban, találkozunk, már nem csak a boldogság és a boldogságra való méltóság fogalmi révén van levezetve az erkölcsi törvény fogalmából közvetett módon, hanem közvetlenül ered az erkölcsi törvény létezéséből, sőt, valamiképpen egyvel azonos. Azonban nem azért, mintha magát az erkölcsiség szubjektumát valamilyen módon az Istenséggel azonosítaná, Ellenkezőleg: itt az erkölcsi törvénynek pusztán létezése éppen azért vezet közvetlenül az Isten fogalmához, és éppen azért nem szükséges a „boldogság“ és a „boldogságra való méltóság“ fogalma hozzá, hogy az egyik fogalomról a másikra juthassunk, mert magának az erkölcsi öntudatnak egy teljesebb, mélyebb analízise történt, amely abban két elemet ismer fel: azt, ami adja az erkölcsi törvényt, és azt, ami szorint a cselekvésre kötelesnek érzi magát, — és míg ezek közül csak az utóbbit azonosíthatjuk az erkölcsi énnel, az erkölcsi cselekvés szubjektumával, addig az előbbiben lehetetlen, hogy az Isten hatását ne ismerjük fel.

Az, ami szükségessé teszi az Isten fogalmát, az az *Opus Postumum* szerint maga a tény, hogy *van* egy feltétlenül kötelező erkölcsi törvény³ — még pedig azért, mert az erkölcsi törvény kötelező ereje nem magától az erkölcsi éntől eredhet, ami ennek a törvénynek alá van vetve, hanem egy magasabb, hatalmasabb, fensőbb lénynek a megnyilat-

³ Pflicht setzt den kategorischen Imperativ und hiemit Freiheit voraus und Gott, C 347. (Adickes... pg. 799.) mondja Kant, és más-hol: Es ist ein Gott, denn es ist ein kategorischer Imperativ C 607 (Adickes... pg. 778.)

kozása.⁴ Ezt bizonyítja az erkölcsi törvény éppen azért, hogy mint *törvény*, mint *parancs* lép fel erkölcsi öntudatunkban; mint valami, ami irányítja és megítéli erkölcsi cselekvésemet, de mégsem azonos annak szubjektumával, bár részét alkotja mégis az erkölcsi öntudatomnak.⁵ Ilyesmi pedig csak az erkölcsi én-nél magasabbrendű, mindenható szellemi lénynek a hatása lehet. Isten létezése tehát nem az erkölcsi törvény létezéséből közvetve levezetett hipotetikus fogalom, hanem valami, ami magában az erkölcsi törvényben nyilvánul meg, ami elválaszthatatlan annak a feltétlenül kötelező autoritásától, sőt azonos vele.⁶

Igy tehát az Opus Postumumban az istenfogalom nemcsak más, Kant autonóm etikájához jobban illő gondolatmenetekhez fűződik, de biztosabb is lett, amennyiben létezése most már nem csak mint a boldogság elérésének előfeltétele, de mint magának az erkölcsi törvénynek eredete vált szükségessé. Hogy ez még mindig az Isten *objektív* létezését — „als eine Substanz ausser mir“ — *nem* bizonyítja, az csak annyit jelent, hogy ebből *olyan* realitásra nem következtethetünk, mint amilyennel tapasztalatunk tárgyai bírnak.⁷ De aki Kant rend-

⁴ Das Subject des kategorischen Imperativs in mir (t. i. az, ami adja ezt a parancsot) ist ein Gegenstand, dem Gehorsam geleistet zu werden verdient: ein Gegenstand der Anbetung (adoration). Dieses ist ein identischer Satz, C 609. (Adickes ... pg. 807), Der Begriff von Gott ist der Begriff von einem verpflichtenden Subjekt ausser mir, C 321. (Ad. pg. 791.)

⁵ Es ist ein Wesen in mir, was von mir unterschieden im Kausalitätsverhältnisse der Wirksamkeit auf mich steht, welches selbst frei, d. i. ohne vom Naturgesetze in Raum und Zeit abhängig zu sein, mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt) und ich der Mensch bin selbst dieses Wesen und dieses nicht etwa eine Substanz ausser mir, und was das Befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur Tat in Freiheit (nicht als Naturnotwendigkeit) C 328. (Ad. pg. 824.)

⁶ Die Idee von der absoluten Autorität eines schlechthin diktierenden Pflichtgebots eines moralischen Wesens ist die Göttlichkeit desselben (divinitas formalis). Eine Substanz, welche diese Autorität besässe, wäre Gott C 618 (Ad. pg. 812). Die blosse Idee von ihm (sc Gott) ist zugleich Beweis seiner Existenz C 320 (Ad. pg 776). Was sagt die Notwendigkeit seines Daseins als Individuum apodiktisch, d. i. insofern sein Dasein nicht als hypothetisches Wesen zur Erklärung gewisser Erscheinungen bedingt, sondern als unbedingt gegeben statuiert wird ... in moralisch-praktischer Absicht? C 577. (Ad. pg. 777.)

⁷ (Gott ist nicht) Substanz als ein *apprehensibeles Wesen* oder auch wie der Wärmestoff ein hypothetisches Ding zur Erklärung der Phänomene angenommen ... *denn er ist nicht ein Sinngegenstand* C 618 (Ad. pg 820). Es ist ein Gott. — Denn es ist ein kategorischer Pflichtimperativ, vor dem sich alle Knie beugen, die im Himmel, auf Erden etc. sind, und dessen Name heilig ist (ez kölönben egy bibliai idézet: Phil. 2, 10) ohne dass eine Substanz angenommen werden darf, welche dieses Wesen *für die Sinn repräsentiert* C 358 (Ad. pg 820).

szerét ismeri, tudja, hogy a külső tárgyak realitása, Kant szerint, alacsonyabbrendű annál a realitásnál, amely a saját szellemi és erkölcsi létünk önismeretében nyilvánul, és amely szerinte tulajdonképen az egyetlen teljesen biztos valóság; tehát *evvel* egyenrangú, az Opus Postumum felfogása szerint, az istenfogalom realitása, mert valamilyen módon ebben az önismeretben benne foglaltatik az istenfogalom ismerete is.⁸

A kantianus istenbizonyítás ebben az átalakított formában fel-tűnően emlékeztet Szent Agoston gondolatmenetére. Nem csak az ismert istenbizonyításra, amely Isten létezését nem mint a konkrét külső világ létezésének előfeltételét (mert hiszen ennek realitásához is kétség férhet), hanem mint a gondolkodó öntudatomban nyilvánuló örök igazságok forrását szükségesnek tekinti, de talán még közelebről arra a gondolatmenetre, amely az erkölcsi bíráló lehetőségéből az erkölcsi ideál objektív létezésére következtet. Hogyan lehet az, kérdezi Szent Agoston (De Trin. VIII, 6), hogy szeretem az igazságot, mikor magam nem vagyok igazságos? Mert nem a tapasztalatból kaptam az igazság fogalmát; hiszen az embertársamat is, akiről azt tartom, hogy igazságos, csak azért szeretem, mert ő olyan, amilyennek lennie kell az igazságosnak; sőt ha később megtudom, hogy nem olyan, *őt* már nem szeretem (ha csak nem úgy, hogy kívánom, hogy olyan legyen, amilyennek gondoltam), ellenben az *igazságot* szeretem akkor is. Azt tehát előbb ismertem. De hol ismertem meg? Saját magamban. „In nobis igitur novimus quid justus... et si interrogem alium quid sit justus, apud se ipsum quaerit quid respondeat... Cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno... et quisquis me audit atque scienter approbat, apud se et ipse hoc idem cernit, etiamsi non sit ipse quod cernit.“ Hogyan értsem ezt? „Num est alius animus justus in animo nondum justo?“ Nem; de maga az igazság ismerete van bennünk, a „forma incommutabilis justitiae“, és azért, mert ezt szeretjük, szeretjük az igazságos embert is. „Nisi et istam diligereamus (t. i. a „forma justitiae“-t) nullo modo eum diligereamus, quem diligimus ex ista. Az igazságot tehát *sajátmagamban* ismerem meg, de mégis mint valamit, ami *nem én vagyok*. „Cerno apud me, etsi non sum ipso quod cerno.“ Es ist ein Wesen *in mir*, was *von mir unterschieden*... mich innerlich richtet“ — mondja Kant. Egy és ugyanaz a gondolat.

Ez a párhuzamosság nem a véletlen játéka; az oka az, hogy Kant az Opus Postumumban ugyanazt a módszert alkalmazta, amely Szent Agoston filozófiájára jellemző: *redire in animam*. Régebben az imperativus categoricus-ból, mint *tényből*, indult ki, és azokat a *külső feltételeket* kereste (Isten mint boldogító), melyek ennek a tényként

⁸ In der Welt als einem Ganzen vernünftiger Wesen ist auch ein solches von moralisch-praktischer Vernunft, folglich ein Rechtsimperativ, hiemit aber ist auch ein Gott C 317 (Ad. pg 776).

adott parancsnak adhatják jogosultságát; most az imperativus categoricust, *formális oldalról, mint parancsot*, elemezve, magában a parancs természetében egy fensőbb lény hatását, sőt: megjelenését ismeri fel az erkölcsi szubjektum határán belül. Régebben azt kérdezte, hogy vajjon az a tény, hogy az imperativus categoricus kötelező hatással van az emberi észre nézve, nem utal-e szükségképpen egy magasabb, hatalmasabb szellemi lényre; most azt sejtí, hogy maga ez a kötelező hatás, amely az imperativus categoricust jellemzi, ilyen hatalmasabb, abszolút szellemi lénynek az emberi ében való jelenléte. Régebben az adott gondolatot előfeltételeire vezette vissza; most a saját adottságában, sajátos természetében ragadja meg, amely ennek a gondolatnak az emberi ében belül való fellépését jellemzi. A régebbi felfogás szerint az istenbizonyítás *visszakövetkeztetés* volt az erkölcsi és gondolkodó lényben adott elvekből és gondolatokból; most pedig *közvetlen megértése és megragadása* annak, ami a lélekben van; és amelynek ideális és objektív létezését nem valami külső megfontolások és következtetések bizonyítják, hanem maga az a mód, ahogyan a megismerő ében megjelenik. Ez egyúttal az „idea“ fogalomnak egy lényeges változását is jelenti: A Tiszta Ész Kritikája szerint az „Idea“ csak szkéma, amely nem ad tárgyat, hanem csak arra szolgál, hogy a rá való vonatkozás révén a tárgyakat szisztematikus egységbe hozzuk.⁹ Kant tudatában van annak, hogy Platon az Idea fogalmát más értelemben használta (Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst u. o. 370. l.), de jogosultnak érzi magát, hogy ezt a fogalmat ártértelemezze és így helyesebben értelmezze, mint Platon maga. Az ideák nála a tárgyak ösképei. „Megjegyzem, hogy gyakran előfordulhat az, ... hogy egy szerzőt, különböző gondolatainak egybevetése és összehasonlítása révén más ember jobban megérthet, mint ahogy ő értette saját magát, mert fogalmait nem tisztázta elegendően.¹⁰ Az így felfogott ideának, mely nem valóság, hanem a valóság rendezésére szükséges „szkéma“ („Kein constitutives, sondern ein regulatives Prinzip“ u. o. 699.) vonatkoztatási pont („Beziehungspunkt“), mely az ő rá való vonatkoztatás révén egy séget visz a rendezendő változatos valóságba, — egy ilyen ideának teljesen megfelel az az istenfogalom, mely az imperativus categoricus és a boldogság problémája között közvetít, mint ezt a két mozzanatot kiegészítő hipotetikus lény, amelynek — ideális — létezése éppen

⁹ Nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen: az 1787. évi második kiadás 698. lapján.

¹⁰ Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, ... durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, u. o. 370.

azon alapszik, hogy szükséges mint ennek az egyeztetésnek az előfeltétele. (Ideális létezés itt éppen annyit tesz, mint: szükségesnek lenni az adottság logikai rendezéséhez.) Ezzel szemben az Opus Postumum istenfogalma egész más valami. Magában a megismerő émben nyilvánuló, nem következtetések, hanem a sajátosságos lényegének és természetének közvetlen szemlélete útján felismert, *meglátott* valóság (εἶδος... ἀπὸ τοῦ ἰδεῖν, teljesen Platon felfogása szerint), amelynek ideális létezése éppen ebben a közvetlen megláthatóságban áll, ebben a lelki immanenciában, amely azonban az immanens lelki tartalom szupraszubjektív, azaz a lélek létezésénél is magasabbrendű érvényesség jellegét viseli. Cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno. — Es ist ein Wesen in mir, was von mir unterschieden... mich innerlich richtet. Kant ezzel a gondolattal visszatér a régi platonizmus ideafelfogásához. Hogy ő ezt öregkorában tette, hogy utolsó terveiben szisztemájának egy olyan lényeges pontját annyira átalakította, az — ha a bölcsészet későbbi fejlődésére, Kant közbejött halála folytán, nem is lehetett hatással — mégis egy oly lényeges vonás Kant képében, hogy ennek említése, nézetünk szerint, hozzátartozik a kantiánus bölcsészet jellemzéséhez.

Ivánka Endre.

Max Scheler

Bergson mondja, hogy a kezdő filozófust nem az jellemzi igazán, amit állít, hanem az, amit tagad. Scheler első megszólalása is tagadás: Habilitációs munkáját (*Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900–1902, Euckenhez) korának két uralkodó áramlata: az újkantianizmus és a pszichologizmus ellen írja. Saját mondanivalója ekkor még nem is dereng benne, de élesen elutasítja a két említett rendszer közös alapját: a tudatíságot, legyen az akár egyénien szubjektív élményfolyam, akár egyetemesen szubjektív szemléleti forma. Maga a kis mű elavult, de már jelentkezik benne az a filozófus-temperamentum, amely később majd széttöri a „tudatbörtönt“ és olyan végtelen világot tár föl az emberben és az ember körül, amilyenről az elmúlt évtized nem is álmodott.

Körülbelül tíz év lappangási idő kellett ahhoz, hogy a tagadás mellé a pozitív scheleri bölcelet kialakuljon. Scheler (született 1874) igazi föllépése 1913-ra esik; működése első korszakát 1916-ig szokták számítani. Az ezt megelőző időszakból csak két jelentősebb tanulmánya van: *Über Selbsttäuschungen* (a későbbi *Idole der Selbsterkenntnis*) és a *Ressentiment und moralisches Werturteil* (a későbbi *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*). 1913 hozza a *Wesen und Formen der Sympathie* első kidolgozását és a *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*

Wertethik első részét; a második, lényegesebb rész pedig 1916-ban jelenik meg, bár teljesen kész a háború előtt. (Az ismertebb műveket a következőkben csak egy-egy vezérszóval jelezzük.) A tíz év mutatja, hogy az új bölcselő kibontakozása nem ment valami könnyen. Ahogy személyiségét ma ismerjük, csodálkozunk kell azon, hogy tulajdonképeni főművét, a szokatlanul nagyterjedelmű *Ethik*-et egyáltalán megalkotta. Hiszen már ekkor sem tudta és nem is akarta magát teljesen az irodalmi és filozófiai hatáskörre központosítani. Inkább a személyes érintkezések embere, akinek egyénisége többet jelent leírt szavainál. Ezért is keresi a közvetlenebb nyilvánosságot. Évekig magántanár Münchenben, de mindig szeret az egyetemen kívül is előadni. Élete nem az akadémikus elzárkózottsága; tele van nyugtalansággal, törésekkel, különös szenvedélyekkel. Megérzi korának minden tömegáramlatát, nemcsak magánéletében, de tudományos munkájában is.

Bonyolult és nehéz dolog az első Scheler-művek, a fentjelzett első korszak igazi jelentőségét kimutatni. Számolnunk kell a már idestova hét éve halott filozófus egyéni varázsának visszfényével, amely művein mindmáig megmaradt és minden fogékony olvasót okvetlenül hatalmába ejt. Számolnunk kell azzal, amit szintén igen nehéz elkerülni, hogy ezt a bővöletet nagyon sokszor csalódottság váltja fel. Már formailag is kiábrándító, hogy a hosszabb munkák mind igen kényelmetlen olvasmányok. Magjukat a tagadások özönéből kell kihámozni; a folytonos kitérések, hadakozásig fajuló vitatkozások elbűvölnek addig, amíg a szemünk előtt gondolkodó filozófus eleven, közvetlen alkotó dinamizmusát érezzük bennük, de hidegen hagynak később, amikor már csak a mondanivaló, az eredmény érdekelne. Ha pedig mindezen túltettük magunkat, zavarba ejt a művekben megnyilatkozó szellem bámulatos gazdagsága, az ötletek, elemzések, eszmék sokasága, amelyen nem könnyű úrrá lenni, ha az egésznet akarjuk nézni. Ez a nyílt, gáttalan lelkű filozófus mindent felszív korából, ami csak új és érdekes és mindent kifejez magából, ahogy a pillanat diktálja; innen van az, hogy sohasem tudhatjuk biztosan, vajjon elértünk-e már bölcséletének gyökeréig.

Fiatalkori rendszerének — amennyiben nála ilyesmiről beszélhetünk — három pillére van. Egyik a fenomenológián megerősödött realista ismeretelméleti álláspont, másik az értékabszolútizmus, harmadik a perszonalizmus. Ez így majdnem eklektícizmusnak hat. Az ismeretelmélet realista fordulata a tízes években már meglehetősen elő van készítve; a perszonalizmusnak nagy multja van, amely még a tizenkilencedik századra nyúlik vissza, s az értékabszolútizmusért is, éppen a háborút megelőző évtizedekben más filozófusok harcoltak meg. Scheler bölcsellete mégsem innen-onnan összehordott tantételek halmaza; egységes, összefüggő egész az, amelynek első megszilárdítását, a khaoszból való első formálását talán ezek a másnál talált alapmeggyőződések végezték el, de nem ezek adják különös belső életét.

A hagyaték-kötet¹ hozza — töredékesen — a „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ című tanulmányt, amely 1913-ból való s világosan mutatja, mit vett át Scheler Husserléktől s mi az az eredeti filozófiai impulzus, amelyet ez az átvétel tisztázhatott, de nem teremtett.

A filozófia abszolút ismeret, amennyiben nem a tényekre, hanem a lényegekre irányul. Az, amit a fenomenológiai redukció elvégzése után tiszta szemléletben megragadunk, végső, megmásíthatatlan tényállás. A fenomenológia nem tanít egyébre, mint egy bizonyos szemlélő eljárásra, beállításra, amelyben minden adottságot éppen a maga mi-voltának megfelelően tudunk megragadni. Azaz: a fenomenológia szerint minden ismereti tárgyhoz szükségkép megvan a megfelelő ismerő aktus is, csak meg kell találnunk, fel kell ébreszteniünk és be kell gyakorolnunk. De ki hordozza ezeket az aktusokat? E ponton kezd a fenomenológia Scheler személyes ügyévé válni. A tiszta lényegszemlélő aktusok nem tartoznak oly magától értetődően az emberi természethez, hisz kedvükért ezt a természetet valósággal ki kell kapcsolnunk. Mi tárgyak, földi környezet és nem tiszta lények világában élünk. Személyünk olyan aktusokból szövődik össze, amelyek számunkra vitális érdekektől átszőtt „külvilág“-ot konstituálnak. Az állat számára például csak ez a biológiai környezet létezik, a lényegismeretig való emelkedés lehetősége nélkül. De hihető-e, hogy a ranglétra véget érjen az emberrel? Nem kell-e egy olyan ontológiai síkot feltenniünk, ahol maguk a tiszta lények és lényegösszefüggések, tisztán az ő felfogásukra teremtett aktusokból összeszőtt lények számára vannak adva? Nem volna ez túlvilág; a mi világunk volna ez, és mégsem a mienk, mert mi testben élünk, a test pedig ismereti, átélésbeli szelekciót, korlátozást jelent. A test redukciójával elesik, eltűnik ez az emberre és életre relatív tárgyi világ, de mögötte egy teljesebb, gazdagabb bontakozik ki, — ahogyan csak véges, testtelen szellemi lények szemlélhetik.

Ez a barokk metafizikai távlat: ez Scheler igazi alkotása. Gondoljuk meg, hogy alig néhány évtizeddel őelőtte még volt filozófiai rendszer — a Mach-é —, amely csak egyetlen metafizikai síkot ismert és azt — ma már szinte megmagyarázhatatlan módon — az ember érzeteivel próbálta azonosítani. Gondoljuk meg, hogy az újkantianizmus és mindennemű idealista filozófiák sem tettek egyebet, mint meghagyták ezt az egyetlen, homogén, horizontális valóságmezőt s vagy eléje, vagy mögéje még egy másik, de már irreális síkot konstruáltak: általános emberi tudatformákat vagy örök érvényességeket. Laikus nyelven szólva: elszegényítették a világgépet s a való árnyékával próbáltak kárpótolni. Scheler visszaadja a való eredeti gazdagságát. Nem árnyvilágokat, hanem reális, egymáson tülemelkedő metafizikai világrétegeket halmoz egymásra.

¹ Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933. Der Neue Geist-Verlag. VIII., 468 l.

A középkor ontológiai szemlélete támad fel nála a fenomenológia csiráiból. Minden ismerő szervezethez másfajta tárgviasság és más „világ“ tartozik; ez a maga helyén abszolút, reális, de relatívvá lesz, mihelyt feljebb lépünk a ranglétrán. A filozófia feladata, hogy ezt az újmutatást követve végigvezessen minden síkon, egészen az abszolút létezőig, azaz Istenhez.

Ugyanezt a barokk mélységdimenziót nyitja meg Scheler korának inkább sztatikus, horizontális értékelmélete mögött. Keveset törődik azzal, hogy az egymással egyenlő rangú, rokon értékqualitásokat kielemezze. Kezdetből fogva olyan értékrendszer érdekli, amely szervesen illeszkedik bele a maga hierarchikus metafizikai világképének fölfelétörő mozgásába. Öt értéksíkot lát egymás fölött: technikai, élvezeti, vitális, szellemi érték — s valamennyi fölött a szentség, a vallásosság értéke. Az ismert etikai és esztétikai kvalitások nála a negyedik módozatba esnek, — a logikai érték dolgában pedig egész külön felfogása van. Ma már természetesnek tartjuk, hogy a vallási tények alapján külön értékfajtaát konstruáljunk, — de ez a magátólértetődőség ne feledtesse el velünk Scheler értékelméletének hallatlan jelentőségét. Az értékfilozófia eredetileg egy vallásilag érzéketlen kor metafizikája volt — s igazi metafizikává való átalakítása is (Münsterbergnél) inkább gondolatéptípmény, mint metafizikai élmény. Akik az értékfilozófia világképében nevelkedtek, azok számára ma is a legfőbb értékmegvalósulás: a kultúra az a csúcspont, amelyet az ember elérhet s a kultúrjavak adják meg minden sóvárgás kielégülését. Más embertípus támad most fel, amely meg meri vallani, hogy nem a kultúrában látja a földi lét végső értelmét. Scheler a maga rendkívüli műveltségén túl nyomasztóan élhette át, hogy a lélek mélye üres lehet akkor is, ha minden szellemi értékben duskálkodunk. Az ember szellemi személy, akinek aktusai bizonyos értékekre s így természetesen bizonyos kultúrjavakra is irányulnak. De ha valamennyi ilyen aktusunkat lekötjük is, még mindig csak részeket, legfeljebb aktushalmazokat kötöttünk le önmagunkban. A szentség azért a legfőbb érték, mert rá a személyiség egészével kell reagálnunk. Igazi hordozója is csak személy lehet tehát — s ezzel ott vagyunk megint a kapunál, amely a bölcseslettől a valláshoz nyílik. Az *Ethik* maga természetesen az értékelmélet másik kritikus pontját veszi inkább szemügyre: azt, ahol az értékek benyúlnak az embernek, ennek a több ontikus elemből alkotott lénynek élményeibe. Eredmény: az emocionális életnek, törekvésnek, akaratnak, érzésnek, szubjektív értékelésnek rendkívül gazdag elemzése, s az a megállapítás, hogy az értékek objektív rangsora s az emberi értékelések megalapozási mélysége közt szükségképi párhuzamosság áll fenn.

A személyfogalom — Scheler bölcsesletének súlypontja — másnál is felbukkan a háború előtti években, sőt *Stern W.* személyében olyan filozófus is akad, aki személy és tárgy kettősségére építi fel az egész

világképet. Stern személyfogalma azonban — híven a háború előtti bölcsélet korszerű jellegéhez — majdnem csak pusztá formula, amely igazi ontológiai meghatározottság híján, valósággal a levegőben lóg. Személy például szerinte nemcsak az egyes ember, hanem a társadalmi közösség tagozatai, sőt maga a világmindenség is („die göttliche Allperson“). Scheler szellemi személy-fogalma minden ízében önálló metafizikai valóság. A század elején minden olyan filozófusnak, aki az ember lényegét meg akarta határozni, lépésről-lépésre kellett az evolúciós biológiával, a modern lélektannal és fiziológiával megküzdenie. Különösen a psziché, a lelkeség határa mosódott el egyre jobban az életfolyamatok természettudományos kutatása közben. Scheler egy csapással túlteszi magát ezeken a nehézségeken, azáltal, hogy függetleníti a szellemet nemcsak a materiától, hanem a pszichétől is. A psziché, s vele a tudat-élet, szerinte még vitális, biológiai adottság, amelyre az ember különállását alapozni nem lehet. A „szellem“ a tudatban jelenik ugyan meg, de ő maga nem tudat, nem lélek és nem élmény, hanem pszichofizikailag közömbös, önálló léttel bíró létező. Aktusokból áll: az ember megismerő, akaró és emocionális aktusai alkotják, de nem pusztá összege, hanem konkrét egysége ezeknek az aktusoknak. A szellemi aktus nincs más-képen, csak az aktualizálásban; ez a nem tárgyi, nem szubsztanciális, hanem önmagát a maga aktusaiban folytonosan újra-realizáló ele. en hatéegység: ez a szellemi személy. „Das Zentrum des Geistes, die Person, ist weder gegenständliches, noch dingliches Sein, sondern nur ein in sich selbst stetig selbst sich vollziehendes Ordnungsgefüge von Akten.“ Nem a lélek halhatatlan, nem a lélek emel az állat fölé, hanem a szellem.

Ez a szellem-fogalom gyökeresen alakítja át az emberről alkotott felfogásunkat. Nem pusztán filozófiai vívmány; Scheler egész működésének legmélyebb jelképét kell benne látnunk. Egy különösen gazdag egyéniség, akiben a sors tragikus bőséggel vegyített emberi alacsonytságot és magasrendűséget, a maga ösztöneinek és értékélményeinek szakadatlan vívódásában jutott el ehhez az elmélyített, meggazdagodott ember-fogalomhoz. Talán az ő egyéni helyzete kellett hozzá, hogy a szellemiségben egyszersmindenkorra helyet kapjon az emocionalitás is. Scheler elkülönít érzelmet és intencionális érzelmi aktust; ez utóbbi egyáltalán nem pusztá lelki élmény, hanem épp oly önálló szellemi aktus, mint a gondolkodás. Egy ponton még az intellektus fölé is emelkedik: az emocionális aktusoknak van a legmagasabbrendű megismerő funkciójuk: általuk ismerjük meg az értékeket. Az érzelmi megismerée újszerű fogal-mában összekapcsolódik a scheleri filozófia két alapja: a személy és az érték.

De máskép is ez a személyfogalom a gyökere ennek a filozófiának. Ez a test és lélek mögé vetített harmadik dimenzió adja meg ugyanis a bölcséleti isteneszme természetes helyét. Isten maga sem lehet többé eszme, gondolat vagy gondolkodás, nem lehet azonos a világgal és nem

képzeltető el az emberi tudat hasonlóságára. Ha eddig kételkedtünk benne, csak ezeket a hamis elképzeléseket tagadtuk. Isten szellem, akár-csak (részben) az ember, de végtelen szellem; önmagukat aktualizáló végtelen szellemi aktusok személyes egysége. Élő Isten, aki diadalmasan foglalja el az idealisztikus filozófia halvány eszme-isteneitől bitorolt helyet.

Új emberfogalom, új isteneszme, új világkép: ez a lényege Scheler bölcséletének 1916 előtt. Csak hagyatéka mutatja meg igazán ennek a korszaknak páratlan gazdagságát. Azt a világképet, amelyet körvonalozott, négy irányban akarja most továbbépíteni: 1. A személyi típusok tana („Vorbilder und Führer“, töredéke a hagyatékban; korábbi a *Lebensformen* első kiadásánál — 1914 — és szempontokban gazdagabb is). 2. Az emberi szellem emocionális oldalának törvényszerűségei („Sinn-gesetze des emotionalen Lebens“; ennek első része a *Sympathie*; második részének — „Scham und Schamgefühl“ — töredéke a hagyatékkötetben). 3. Az Istenség megismerése és a vallás alapvetése („Wesenserfahrung des Göttlichen“; nem ez, hanem csak az előhangja a későbbi *Probleme der Religion*). 4. Az ismeretelméletnek az új metafizikai élményhez mért átalakítása (töredékei: „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ — „Die Lehre von den drei Tatsachen“ a hagyatékkötetben).

1916-ban Scheler levonta bölcséleti álláspontja következményeit és forma szerint is áttért a katolikus hitre. Alkotóereje azonban éppen a következő években hanyatlani kezd. Ígéretei túlnyomórészt beváltak maradnak; a fentebb már említett nagyarányú problémaköröket — ahogy a hagyatékkötet mutatja —, éppen 1916 után elejti. Rendszeres munkák helyett hosszabb-rövidebb tanulmányokat ír, amint hogy mindig is a filozófiai essay volt a legigazibb műfaja. Neve a hír szárnyára kerül; jó alkalom régebbi művek összegyűjtésére, új kiadására, átdolgozására. Scheler katolikus korszakának csak két igazán nevezetes emléke van. A *Zur Theorie und Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* ekkor kapja erősen kibővített végleges alakját: *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). Az átdolgozás még magán viseli a vallásos kor bélyegét, de már kirí fejtegetéseiből néhány disszonáns hang. Igazi jelentőségét a rokonérzészfajták elemzésén túl az a megállapítás teszi, hogy az idegen én a magam énje, az én tudatom számára közvetlenül adva lehet. A beleélés, analógiás következtetés stb., amikkel eddig magyarázni akarták, maguk is fölteszik ezt a közvetlen adottságot. Ha az ember valóban szellemi személy és a szellem pszichofizikailag közömbös valami, akkor természetesen lehetséges az, hogy két különböző személyi aktusai egymásra találjanak, egymásba kapcsolódjanak, szinte már az egyéolvadás határáig. — A másik nevezetes önálló alkotás: a *Vom Ewigen im Menschen* első kötete. Az első félkötet hozza egyebek közt Scheler kisebb tanulmányainak talán legszebbikét, a katolikus periódus tetőpontját: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen*

Bedingung ihrer Erkenntnis. A második félkötetet teljes egészében a már említett *Probleme der Religion* tölti ki. A vallás tényeinek bölceleti értékelésében Scheler ekkor szinte egyedül áll; ez a műve azonban, eltekintve attól, hogy maga is csak egy soha el nem készült rendszeres vallásbölceleti munka ígérete, önmagában sem adja meg azt, amit az előzmények után várna az ember. A „Wesenserfahrung des Göttlichen“ vékony erecskéje elvész a módszertani és polemikus szócséplés sivatagjában. A vallás alaptényei dolgában Scheler határt von a között, ami még bölceletileg bizonyítható s ami ezen túl már csak a — fenomenológiaiilag tisztázott — vallásos aktusban (nem a pusztá hitben) tudható meg. A konkrét eredmény azonban valami bizonytalan lebegés vallás és filozófia között. A katolicizmus alapigazságai kikényszerülnek természetes körükből s egy bölceleti építmény köveivé válnak. Scheler nem a filozófiából csinál vallást, hanem az utóbbit próbálja bölceletté átköltetni. Szenvedélyes dogmaigazololásában sok van a neofita buzgóságából, abból a vallásos fellobbanásból, amely Schelernél mindössze hat évig tartott. 1922-ben következik be pályáján az újabb nagyarányú törés: szakít a katolicizmussal és minden tételes vallással, most már egyedül a metafizikát téve a vallás helyébe.

Akik ismerték, azoknak ez talán nem is volt meglepetés. Pályája kezdettől fogva ilyen szakadozott, külső alakulásában és belső fejlődésében egyaránt. Négy egyetemen hallgat, kétszer habilitál, költözködik, otthagynja a magántanárságot (1910), jó idő múlva diplomáciai szolgálatba lép (1917—18); hazatérve, kilenc évig a katolikus szellemű kölni egyetemen tanít s 1928 derekán éppen a frankfurti egyetemre készül, amikor a halál utoléri. Belső alakulását jellemzi az érdeklődési irány többszöri gyökeres átfordulása, egész problémakörök váratlan elejtése, nyomában nagy tervekkel, be nem váltott ígéretekkel és ragyogó töredékekkel.

Természetes, hogy ezt az életpályát nem érteti meg bölceletének alakulása, hisz ebből is éppen a belső következetesség, a szigorú rendszeres kifejtés hiányzik. Schelernek rendszere nincs, csak néhány rendszer-ígérete. Ilyesféle filozofálásra inkább csak pályája elején hajlik; később már a rendszert a nagy elgondolás helyettesíti, amelyben azonban mindig bőven akad tisztázatlan alapkérdés.

Saját típusában Scheler a filozófust nem a tudósok, hanem a géniuszok közé sorozza. Géniusz az, aki a maga személyének teljes egyediségét valaminő konkrét „mű“ben objektiválja. A filozófus legközelebbi rokona a művész. A filozófia sem más, mint személyileg kötött alkotás, amelyben az alkotó egyénisége szemléletesen adva van. Természetesen nem a testi-biológiai környezetben élő egyéniség — ez maga különben is objektíválhatatlan —, hanem az egyén mint szellemi személy a maga mikrokozmoszával együtt.

Scheler számára a *saját* bölcelete valóban elsősorban önkifejtés,

önábrázolás, sokszor már önkielés. Ez persze nem jelenti azt, hogy nincs benne valóban helyes tárgyi belátás is. Ez a tárgyi belátás vagy lényeglátás azonban sokszor csak annyi szerepet játszik, amennyit például a műalkotásban az esztétikai beállítás kényszerű korlátai engedélyeznek. Scheler egyéniségében csakugyan ott van ez az esztéta-vonás, bár az esztétika elméletben és gyakorlatban is eléggé idegen volt tőle. Esztétikusnak nevezem nála azt, hogy műveiben a végső komolysághoz mindig bizonyos adag felelőtlenség is járul. Egyaránt él bennük a filozófus igazságkutató hajlama és a csupán objektív szimbólumot alkotó művész felszabadultsága. E tekintetben hamar szakít a fenomenológia kérlelhetetlen, makacs módszerével; az *Ethik* némely részét kivéve, seholsem dolgozik e módszer hangyalépéseivel (l. pl. Hildebrand vagy Heidegger modorát), hanem a literátor nagyívű lendületével. Az esztétikum érteti meg, hogy bölcselőhöz nem illő könnyűséggel szakad el már kész vagy megkezdett műveitől s ha később visszatér hozzájuk, legtöbbször gyökeresen átdolgozza őket. Hagyatéka lajstromozásával éveikig nem készültek el, annyi terv és töredék maradt utána. Szintén esztétikai vonás az, hogy műve nem hat vissza reálisan az őt létrehozó személyiségre, azaz a személyiség objektívalódik ugyan, de meg nem kötődik; a mű a létrehozó lelkiséget nem formálja, a reális motivumokat meg nem szünteti, tehát megoldatlanul hagyja a beleolvadó személyi erőket vagy azok konfliktusait. Az esztétikum sohasem teljes lehetősége az öntisztázásnak.

Scheler filozófiáján azonban mélyebb értelemben is ott ül ez az esztéta-jelleg. Előszavai mutatják, hogy minden nagyobb műve félmunka, amelynek második fele sohasem készült el. Megvan az, amit az első passzív, pasztikus intuíció adhat, hiányzik az, amit az alapintuíciók módszeres feldolgozásának kellett volna meghoznia. (Lásd az *Ethik* példáját!) Scheler tehetsége, egész alkotásmódja erre az önkénytelen, ajándékszerű, hipertrofikusan gazdag intuícóra van felépítve. Csak azt adja, amiért nem kell dolgoznia, ami gazdag élete és szerteágazó olvasmányai közben magától az ölébe hull. Nyugodtan teheti ezt, mert akárhova fordul, a benyomások szárai rohanják meg. Úgy tud látni dolgokat, mintha előtte ember nem látta volna őket s amikor leír valamit; azon mindig az első felfedezés mámora érzik. Ismeretei sodrával szemben csak egyetlen aktivitásra képes: új és új területeket kap fel, új szaktudományokhoz fordul, új terveket alkot, de talán csak azért, hogy ennek az intuitív szomjúságnak tápot adjon. Mert a pasztikus, intuitív benyomáson aztán ritkán jut túl. Magát a benyomást nem követi az összehasonlítás, az elmélyítés, az ellenőrzés, a jelentésfelkutatás. Ritkán jár valaminek a végére, ezért töredékes egész alkotása. Sok ezaktudomány él abból az első, izgató meglátásból, amelyet neki köszönhet, a módszeres munkát azonban mindig mások végzik el az ő nyomában.

Mégis van egy pont, amely körül Scheler valóban küzd és vívódik egy életen át. Keresés nélkül hull az ölébe minden olyan ismeret, amely

sokoldalú tehetségének intuitív felvillanásaival elérhető, de állandóan küzdenie kell azért a végső belátásért, amelyet csak személyi létünk egészéből fejthetünk ki. Elgondolhatjuk, hogy éveken át vallatta önmagát a végleges feleletért. De ha önmagába figyelt, ritkán hallhatott tiszta, egyértelmű hangot. Scheler a legpolárisabb természet valamennyi filozófus közt. Ragyogó szelleme az ösztönök súlyos terhét hordozza magával. Voltaképen csak egy bölceleti problémája van: érzéki természetének szakadatlan rázúduló ostroma, ösztöneletének sem a gondolat, sem az akarat fékével le nem győzhető könyörtelen, makacs energiája. Ezen a harcon omlik össze korábbi metafizikai és vallási meggyőződése. Magánélete egyre ziláltabb lesz. Tanítványa és személyes ismerője, Hildebrand mondja ezekről az éveiről: A tiszta keresztény ideáltól olyanmilyra eltérő életmódja nem bírta már tovább ezeknek az ideáloknak rettentő, számonkérő terhét, ledobta hát őket és feldúlt lelke számára egy dinamikus pantheizmus-félében keresett menedéket. Az erkölcs szemszögéből nézve, harmadik korszaka (1922—28) valóban süllyedés. Nekünk azonban csak az a feladatunk, hogy ennek a korszaknak bölceleti mérlegét föllálítsuk. A magánélet felbomlásával párhuzamosan érlelődik meg az eddig legalább is majdnem spiritualista filozófusban az erős realista fordulat. Mint mondtuk, az első nyomok már a *Sympathie* 1923-as kiadásában felfedezhetők. Itt kezd feltűnni az ösztöneletnek, majd az anyagi realitásnak az az egyre fokozódó metafizikai értékelése, amely végül is a személyes, szellemi istenfogalom megtagadásához vezetett. Sorban következő publikációi: *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925) és: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) már nyílt vallomások. Az új álláspont alapján tervezett összefoglaló művei persze nem készültek el; így változott meggyőződését legrendszerezesebben utolsó műve foglalja magában. Az az előadás ez, amelyet a darmstadti *Schule der Weisheit* 1927-es ciklusában *Die Sonderstellung des Menschen* címen tartott. (Önállóan is megjelent: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927.) Az utána előadó Keyserling azt mondta erről az előadásról: „dicshimnusz a szellem erőtlenségéről“. És csakugyan itt van a fordulat, amelynek élményi gyökerére fentebb már rámutattunk. A szellem, ez a spontán aktusokból álló metafizikai valóság, elveszti önálló metafizikum-jellegét. Mindenesetre csak egy attribútuma az „öslétező“-nek, sőt a homályos fogalmazásból már-már féltő, hogy pusztá eszmévé, értékek, lényegegk, érvényességek gyűjteményévé süllyed. Az, ami így elnyomja: a földiség, a realitás élménye, amelynek gyökerét Scheler most már egyenesen az abszolútumba helyezi. Az öslétezőnek két attribútuma van: a szellem és a gerjedés. (Geist-Drang. Ez utóbbira nehéz volt magyar szót találni. „Lendület“ jöhetett volna még tekintetbe, de ez túl szellemi; nem érzeteti azt a burjánzást, tenyésző előtolulást, fojtott kibontakozást, amely beleértendő a scheleri „Drang“-ba.) Nem szándékunk részletesen ismertetni azt a mithikus-romantikus, tipikusan

tizenkilencedik századi kozmogóniát, amelyet Scheler erre az alapvető dualizmusra épít. Az ismertetést különben is megnehezítené az, hogy ez a kozmogónia, mint metafizikai hipotézis, önmagában is kidolgozatlan. A világlevés kezdetén ott van az őslétező, az „ens per se“, ez azonban amilyen arányban szellemi, azaz isteni, olyan arányban erőtlenséggel, tehetetlen is. Benne van az emberi élet eszméinek, értékeinek, alkatainak végső alapja, de önmagában soha nem volna képes megvalósítani őket, mert hiszen „tisztán csak intenciók halmaza“. De az őslétező egyúttal gerjedés is, — és ez a gerjedés teremti a világot, elindítva útjára az erős, de vak realitás-folyamatot. A dualisztikus feszültség az emberben találkozik össze; az ember az a létező, akinek egyaránt részesezdnie kell az örök szellemben és az örök gerjedés vak lendületében. Eppen ezért feladata is különleges: úgy kell a maga szellemével hozzáismulnia tette és az anyagi világ reális erőihez, hogy az ösztönök, az anyagosság erejét irányíthassa, hatalmát megejtse és így az eredetileg léttelen isteni szellemet megvalósíthassa. El kell viselnünk — mondja Scheler — a keletkező istenség gondolatát; és ennek a keletkezésnek színhelye az ember, aki ezzel az istenség részévé válik. Az őslétező az emberben, mint önmaga részében fogja csak fel önmagát; a makrokozmosz az emberi tudat mikrokozmoszában jut létezéshez.

Van sok olyan részlet ebben a metafizikában, amely még magán viseli a scheleri génusz bélyegét. Vannak határozottan modern vonásai is; ilyen például az, hogy bölcséleti világképben először használja fel a modern fizika atóm-, energia- és okság-elméletét, vagy hogy ugyancsak érdemük szerint értékesíti észrevevés- és képzeletelméletében az érzékszerv-fiziológia és a kísérleti lélektan legfrissebb eredményeit. És mégis ez a késői metafizika Scheler legmúlandóbb alkotása. A múlandóságnak külső jele az, hogy a *Stellung des Menschen im Kosmos* 1927-ben, a *Sein und Zeit*-tel egy évben jelent meg, s hogy maga Scheler már nem tudta saját rendszerét Heideggerével vagy Jaspersével szemben kifejteni. Az egzisztenciális filozófia elsöpörte a scheleri metafizikát főként belső gyöngesége miatt. Hiába alapozta Scheler a maga hipotézisét küzdelmes életére, az európai történelemre, a modern fizikára és biológiára; a kor olyan metafizikát kívánt, amely ismét az etikához kapcsolódik és az egyén erkölcsi felelősségét a legerősebben követeli. Scheler ezt nem adhatta meg. Amit ő mondott, az egy összeomló életből nőtt ki. És ha ezt a szubjektív szempontot nem emlegetjük is folyton, nem felelhetett meg az új életérzésnek az olyan filozófia, amely burkoltan azonosítja a világ-szubsztanciát Istennel (oly gondolat, amely ellen előbb Scheler tiltakozott legjobban), az embert a keletkező istenség részévé teszi, erőtlenséggel egy vak, gerjedő világ khaoszába állítja, megölve ezzel azt, amiből az új egzisztenciális filozófia páratlan erkölcsi ereje táplálkozik: az én-alkotó örök autonómiájába vetett hitet s én és transzcendens Istenség szembenállását.

Scheler utolsó jelentős állomása a tudás-szociológia. Nem pusztán „tudományszociológia”; ahhoz, amit ő ért rajta, sokszor közelebb járna az „ismeretszociológia” elnevezés. Ezt a diszciplínát ő különben is az egyetemesebb kultúrszociológiának rendeli alá. De még ez a név is szándékosan és nemkívánatos módon szűkíti össze a problémakört. Nem kisebb dologról van itt szó, mint a tudás, az ismeret helyéről az emberi lét egészében. „Wissenssoziologie ist eine Lehre von der Seinsverbundenheit des Wissens” — ahogy az egyik tanítvány kifejezi. Scheler ebben a tekintetben is úttörő a szakfilozófusok közt. Éppen a legeslegújabb kor valóban nem hajlamos semmiféle szcientifizmusra, ő azonban ezt az elvi álláspontot már húsz évvel ezelőtt megfogalmazta. A modern ismeretszociológia kutatja mindennemű tudás atheoretikus gyökereit, olymódon hogy a tiszta theoretikus mozzanatot vagy tagadja, vagy kikapcsolja, vagy legalább is másodlagosnak tünteti fel. Alapérzése szerint azok a mozzanatok, amelyekről azt hittük, hogy csak a tudományos mű keletkezését, az igazság felfedezésének esetlegesét determinálják, belenyúlnek a tudástartalomba is; annak jelentékeny része függ tehát bizonyos koroktól, közösségformáktól, általában elemibb ontikus tényektől. A tudás így elveszti metafizikai és történetfilozófiai rangjának túlnyomó részét. A tudásszociológia álláspontja természetesen csak akkor volna megdönthetetlen, ha sikerülne tisztázni azt az alapvető kérdést: mennyiben társadalmi tény az ismeret? Ma az a helyzet, hogy a voltaképeni problémából divatos jelszót csináltak s a tudást meghatározó atheoretikus elemekből tisztán csak a társadalmiakat kutatják. Szeretnének bizonyos kulturális törvényszerűségéig eljutni, így például kutatják a szociális egységek fogalomalkotását (egyes társadalmi osztályokon orientálódott tudományok képtelenek bizonyos fogalmak megalkotására), kategóriahálózatát (konzervatív társadalmak morfológikus, progresszívek mechanikus kategóriákban gondolkoznak) — és úgynevezett gondolkodásmintáit (mechanikus-atomisztikus, organikus, perszonalisztikus gondolkodásminták a korok társadalmi rétegződése szerint váltakoznak).

Scheler idevágó hosszabb tanulmánya (*Probleme einer Soziologie des Wissens, a Die Wissensformen und die Gesellschaft* című kötetben) egy nagyobbstíliú kaland szüleménye. Nem a tárgyi problémákból, hanem alighanem abból a személyes élményből keletkezett, hogy az eredetileg ahisztorikus bölcselő, aki a multat inkább csak pillanatnyi hasznosíthatósága szerint kezelte, most felfedezi a történelmet. Viharos mohósággal veti rá magát erre az új területre. Ha szavának hinni lehet, évekig történelmi munkákat olvas; ebben a tanulmányában pedig káprázatos hosszmetseteket rajzol meg a vallás, a metafizika, a tudomány és a technika európai fejlődéséről. Kultúrszociológiája eszerint nem is más, mint történetfilozófia. A bölcselő ősi ösztönével érzi meg, hogy ha relativálunk tudást, vallást, metafizikát, társadalmi alakzatokat, akkor

annál nyomatékosabban kell föltennünk a kérdést az igazi történelmi tényezőkről. Ebbe a próbálkozásba is (a fentebb idézett tanulmány első fejezete) beleviszi a maga dualisztikus metafizikáját. A szellemi és ösztönös történelmi tényezőkről adott vázlat legértékesebb kísérlete az, hogy törvényekbe foglalja ennek a két tényező-csoportnak egymásrahatását a történelemben.

Scheler egyébként is filozófus marad a tudás-szociológiában is. Az ő késői munkái adják meg azt, amire ennek a mozgalomnak legnagyobb szüksége van: az emberi tudás bölceletét. Természetes, hogy a tudás fogalmát meglehetősen kiszélesíti. Beletartozik mithosz és monda, a nyelvvel magával adott természetes tudás, a vallásos, misztikus, bölceleti ismeret, a pozitív tudomány és technikai tudás. Rangjukat az jelöli ki, hogy milyen módon illeszkednek bele a kozmikus lét egészébe. „Ich glaube, es gibt drei oberste Werdensziele, denen Wissen dienen kann und dienen soll. Erstens dem Werden und der Entfaltung der Person, die weiss, — das ist Bildungswissen. Zweitens dem Werden der Welt und ihres obersten Soseins- und Daseinsgrundes selbst. Dieses Wissen um der Gottheit willen heisse Erlösungswissen. Und es gibt drittens das Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke. Das ist das Wissen der positiven Wissenschaft, das Herrschafts- oder Leistungswissen.“ A fentebb említett kötet 250. lapjáról vettük — rövidítve — ezt az idézetet; erre a kötetre kell utalnunk az olvasót, ha Scheler utolsó korszakának legmaradandóbb eredményeit meg akarja ismerni. A tudománybölcelet néhány kérdését még izgatóbban veti föl a hagyatékkötet már említett *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* című töredéke; itt bukkan fel először a tudásfajták mértékének gondolata, — vagyis az a kérdés: milyen mértékkel, milyen próbakövön kell az egyes tudásfajták igazságtartalmát és igazságigényét mérnünk?

Utolsó éveiben három nagy publikációt ígért Scheler. Rendszeres metafizikát, rendszeres filozófiai anthropológiát és történefilozófiát. Töredékeit valószínűleg a hagyaték további kötetei hozzák majd. Szerzőjük, ahogy a hétköznapi frázis mondja, „alkotóereje teljében“ halt meg. Halálában mégis mintha valami mélyebb értelem rejlenék. Alkotóereje valóban töretlen még, de azt a sorsot, amelybe belesodródott, nem bírta már el ez az alkotóerő. Legyőzhetetlen nehézségek vették körül a magánéletben s legyőzetlenül meredtek rá évtizedes bölcselői pályájának meg nem oldott, a halogatástól súlyosodó ígéretei és problémái. Elesett akkor, amikor az utolsó összefogásra készült; a terhet, amelytől maga úgysem bírt volna megszabadulni, levette válláról a könyörülétes halál.

Barta János.

A filozófiai irányú renaissance-kutatás Itáliában.

Első közlemény.

Hit és humanizmus. (Umanesimo spiritualizzato.)

A Burckhardt óta hatalmasan szétágazó renaissance-kutatás leg-erőteljesebb mozzanataként a humanizmusnak a hithez és az egyházhoz való viszonya hangsúlyozódik egyfelől Burdach, Walser, Huizinga munkásságában, akik, ha nem is döntötték meg a burckhardti tételt a humanizmus és egyház viszonyáról, de mindenestre átszínezték azt. Ugyancsak a hit és humanizmus viszonyát hangsúlyozza másrészt Thode nyomán Sabatier és Halvdan Koht iránya, akik a renaissance előfeltételeit a középkor népies, vallásos és heretikus mozgalmában kutatják.

Méltóan csatlakozik ehhez a két irányhoz harmadiknak az olasz tudomány Vladimiro Zabughin könyve által (*Storia del rinascimento cristiano in Italia*, Milano, 1924.)¹ és utána G. Toffanin munkásságát betetőző könyvével, a „*Storia dell'umanesimo*“-val (Napoli, 1933.). Az első intuíciónban, szempontokban gazdagabb és a szellemi élet egész egyeégére kiterjed: az irodalmat a gyakorlati vallásos élettel, festészettel, szobrászattal, politikával, muzsikával és építészettel együtt tárgyalja. Művének nem csekély jelentőségű summája, hogy a középkori vallásosság Itáliában renaissance formákba alakult át, ezek közül némelyek meglepően hasonlítanak a reformáció megjelenési formáira, noha a Tridentinum gyökereit is föl lehet ismerni bennük. Az újjászületés korában mértéktartó, józan vallásosság fejlődik ki. A házasságot, mint egyenrangú felek szövetségét és hatalmas életkapcsolatát ekkor emelik fundamentális jellegűvé. A böjtölés, önsanyargatás hitele megcsökken. Szabad már testiekért is könyörögni, szabad örülni az életnek és mértékkel táncolni. Boldog Giovanni Dominici hirdeti, hogy szép ugyan templomot építeni, de még szebb a szegénnyel törődni. A renaissance férfiszentjei nem magányba elvonuló remeték, hanem inkább a szociális munka és gyakorlati erkölcs hirdetői. A női szentek között pedig általános az eucharisztikus, bűnbánó, hit-élményben fölmagasztalt és újjászülető ember. Vízióik a műalkotás határát érintik. Ekkor dolgozza át Antonio degli Agli a szentek életének stílusát, ekkor teremtik meg a vallásos tárgyú eposzok műfaját. És az olósó frázisokkal ki nem meríthető Rodrigo Borgia ekkor rendeli el az Angelust.

De Zabughin nem elfogult. Elismeri a lelki meghasonlásokat a

¹ Vladimiro Zabughin e műve posthumus kiadásként jelent meg. A kiváló filológus 1923 szeptember 13-án turistaszerecsétlenség áldozata lett az olasz Alpokban. Származására nézve orosz volt (Szentpétervárott született 1880-ban) és továbbképzés céljából ment Itáliába, mely második hazája lett.

renaissanceban, az ingadozást, a gyakori kettősséget, azonban a kereszténységet az újjászületés korától elválaszthatatlan alkotóelemnek érzi: „A renaissance kémiai vegyülete a klasszicitásnak és a keresztény középkornak: aki ezeket az elemeket szét akarná választani, szétrombolná a renaissancet is“. A reformáció ikerjelenségének, az olasz, a keresztény renaissancenak átfogó látomásáért és a könyv mély élményszerűségéért apróbb kisiklásait el lehet felejtetni.

Egyoldalúbb, de módszeresebb Toffanin humanizmus-története, akinek célkitűzése: bebizonyítani, hogy a humanizmus az egyház legkedvesebb gyermeke, Toffanin is érzi a renaissanceban a középkori hit kontinuitását, de ennek megnyilvánulását csak a humanizmusban vizsgálja. A kor meghasonlásából, etikai és művelődési zűrzavarából keveset érzékeltet. Minden jelenséget két éles, szembenálló gondolat köré igyekszik csoportosítani. Szerinte az egyházas humanista gondolatlanul szembenáll a középkor averroista hagyománya és heretikus áramlatai. Az utóbbiakhoz veszi nemcsak a laikus mozgalmat, hanem a reformációt is. Elmélete Troeltsch történetfelfogásának eltolódott, de nem túlságosan szerencsés kiépítése. Egyébként könyvét erős logikával szerkeszti. Első gondja kimutatni azt a különben már kevésbé ismeretlen tételt, hogy a kereszténység és antik kultúra már az első századokban kiegyenlítődést talált. Római-humanista hagyomány és az egyházatyák hagyománya szerinte egy és ugyanaz. Az egyház híven őrizte ezt a tradíciót és a renaissance kibontakozását vele szemben éppen a görög tudományt (nem filozófiát!) közvetítő araboknak és követőiknek egyházellenes, materialista tanítása, a kolduló rendek és heretikus szekták gondolatvilága, valamint a vulgaris nyelvű népiesség gátolta. Toffanin az újjászületést csaknem kizárólag a humanizmusban, vagy humanista jellegű filozófiában, tudományban, művészetben pillantja meg. Semmi másról tudomást venni nem hajlandó: sem a Burdach által meglátott népies spiritualizmusról, sem Koht és Martin gazdasági individualizmusáról, sem pedig ismét Kohtnak megállapításáról a laikus mozgalmak vallási individualizmusát illetően, sem a Walser és Hess által hirdetett averroista és pantheista fejlődésvonalról. De ugyanekkor Dvorak és Cassirer fölfogását is figyelmen kívül hagyja, akik e fejlődésvonal ellentétét, a kauzalitás és a matematikai tudományosság kibontakozását hirdetik. Az viszont egyenes következménye Toffanin elméletének, hogy Hefele renaissance-foglamát egyszerűen elmellőzi, amely éppen az olasz vulgaris kultúrának, a „comune“-k fénykorának oly sokat tulajdonít a renaissance előkészítésében. Egyáltalában minden felfogás csak annyiban van számára, amennyiben tételét valamilyen módon támogatja.

Elmulasztja, hogy már eleve tisztázza önmaga számára a renaissance fogalmát. Hiszen, — amint Horváth János is elfogadja humanizmustörténetében, — humanizmuson kívül is volt újjászületés.

Egész Európát átható egyetemes történeti mozgalmat nem lehet egyedül irodalmi részében vizsgálni. Toffaninnak pedig éppen a történeti és a súlyérzék a gyöngéje. Az újjászületés korának lelki meghasonlásáról s arról az útról, amelyen keresztül az ember eljutott a kétségbeesettség és lázas keresés felől a „docta pietas“-ig, vajmi keveset mond. Nem látja meg a renaissanceban kezdődő hangulati vallásosságot, mely pillanatnyi élményeken alapul. Nem keresi a humanisták néha túlságosan ragaszkodó egyháziasságának okait a humanista kaszt anyagilag pártfogóktól függő helyzetében. Nem vizsgálja a humanizmus és averroizmus tanainak keveredését és a két irány közti ellentétek csökkenését éppen Padovában és Bolognában. Pedig még a reformáció is megtelítődött humanizmussal. Noha igazán nem akarjuk a népies vallásos mozgalmakat egy nevezőre hozni az averroizmussal azon a címen, hogy klérus-ellenesek, mint Toffanin teszi. A fölhasznált anyag történeti értékét sem gondolja át. Tertullianust például megszólaltatja annak támogatására, hogy a rómaiak államalkotását a kereszténység, mint a vallásosság jutalmát fogta föl. Ha akarta volna, számtalan példát hozhatott volna föl humanista történetírókból arra, hogy ez a fölfogás alaposan megváltozott a renaissanceban és a római birodalom létrejöttét többé nem annyira hit-kegyelmi tényként fogták föl, mint inkább a római politikai és hadtudomány fejlettségének tulajdonították. De egyébként is a természetes magyarázatokat lehetőleg kerüli. A pápák humanizmus-pártolását merő augustinusi hagyománynak fogja föl, mintha nem is lettek volna hatalmi törekvések és vágy pompára, fényre, tapsra. Hogy a keresztény és humanista virtus közti kezdeti különbséget nem méri le, az még hagyján. De hogy e fogalomnak egymástól távolodó két interpretációját, a személyiség és egyéniség közti különbséget nem figyeli meg, az már súlyosabb hiba. Semmit sem mutat abból, hogyan lesz a moralis erőkből életerő, hogyan lesz a „virtus“-ból „vis“. Szerinte humanizmus és renaissance a latinításon fordul meg, de nem hangsúlyozza eléggé, hogy elegáns latinitás-on, mert nem hatja át a középkor etikus és a renaissance esztétikus szemléletének különbsége. Azokkal az írókkal és eseményekkel viszont, amelyek nem illenek koncepciójába, mint Lorenzo Valla egyénisége, vagy Pomponius Laetus összeküvése, kurtán bánik el.

Módszerességéhez azonban szó nem férhet. Hatalmas forrásismeret s a fölhasznált munkák gondos idézése jellemzik. De, mintha Zabughin jelentőségét elméletének indítékai között nem hangsúlyozná eléggé, habár fölfogásukban van eltérés.

Vitán felül áll érdeme a könyvnek, hogy a humanizmus és egyház viszonyát éles megvilágításba helyezi és, ha művének a „Humanizmus és kereszténység“ címet adta volna, hiányai eltörpültek volna a jórészt ismeretlen anyag földolgozása és a szerkezet következetessége mellett.

De nehéz egyetérteni vele jelenlegi formájában, mikor a huma-

nizmus történetének gerincévé a humanizmusnak a hithez és a hitelenséghez való viszonyát teszi anélkül, hogy az újjászületés emberének az étellel szemben elfoglalt magatartását is tekintetbe venné, pedig a hangsúly éppen az utóbbin van. Ezzel meg is mondtuk véleményünket a humanizmus lényegéről. A humanizmus elsősorban életereirányuló világnézet volt. Tehát az étellel szemben elfoglalt álláspontját kell vizsgálni. Mindenesetre, amikor Toffanin a népi vallásos mozgalmakat szembeállítja a humanista egyházas műveltséggel, önkéntelenül megerősíti azt a fölfogást, hogy a magyar renaissance is kettős forrásból táplálkozott: a laikus mozgalmakból és az udvari humanizmusból, föltéve, ha elfogadjuk az élet integrális újjászületésének gondolatát.

Kardos Tibor.

Metafizikai vitaproblémák.

1. Brandenstein oksági elve.

Brandenstein sajátos, eredeti és feltűnésteltető metafizikai tételének alapja és sarkköve az ő oksági elve. Ebből az oksági elvből következik, hogy szerinte csak a szellem lehet okozó; bár anyagot elfogad, az a térbetöltő végnélküli oszthatóságon kívül semmiféle más tulajdonsággal és főképpen hatóképességgel nem bír. A szellemi létfokon alul lévő élők (növények, állatok, ember) mind a szellemek hatásai az anyagon. De épp úgy ilyen szellemi hatások a fizikai világ is, az egész anyagi világrendszer és e világrendszer elemei: a gravitációs erő, a fény, a hő, az elektromosság, a színek stb., stb. Mivel szellem csakis szabad lehet, azért a felsorolt tényezők is mind szabad szellemi hatások. Hogy mégis exakt természettudományok lehetségesek, amelyeknek ezzel a szabadsággal, illetőleg e szabadság folytán beállható önkényes változásokkal nem kell számolniok, arra Brandenstein a könyvében (Bölcséleti Alapvetés, 1935) nem ad magyarázatot, vagy az kikerülte figyelmünket; de e szellemi hatások mostani állandóságát az ősidők „próbálkozásaiival“ szemben a szellemek megállapodásával magyarázza.

A brandensteini okságely kiindulása a változás ősténye és az a tétele, hogy minden változás és változó valóság szükségszerűen kezdődött. Ebből a tételből vezet le az ősök, Isten metafizikai szükségességű létét is.

Az okságra vonatkozó első megállapítása az, hogy csak az lehet ok, ami *önmagát* határozza meg az okozásra, aminek nincsen további meghatározó tényezője; máskülönbem nem ok, hanem csak *eszköze*, szerzője a létesítésnek. Ebből azonban nyilvánvalóan következik, hogy minden ok *szabad*.

Azonban Brandenstein e ponton az ok fogalmát, véleményünk szerint, túlságosan megszorítja. Mert általában létrehozó oknak nevezünk

minden létezőt, amely a hatásával valamit, vagy új létet, vagy a létezőn valamilyen változást létrehoz. Természetes, hogy minden okozás végső kielégésében el kell jutnunk a szellemi okhoz és pedig végre is az abszolút szellem szabadságához és értelméhez, mint végső, kielégítő magyarázathoz. De ugyanakkor okoknak nevezzük azokat a nem abszolút, teremtett létezőket is, amelyek mint sajátos erőközpontok, természetek, hatóegységek hatóképességgel bírnak. A középkor filozófiája nagyon jól látta Brandenstein problémáját és azért az összes teremtett okokat *másodlagos okoknak* (causae secundae) nevezte és csak Istent fogadta el causa primának. Azonban a causa secundák is igazi okok, bár feltétlenül analógiás értelemben, mind a causa primával szemben, mind pedig egymás között is. Egészen más, létfokilag magasabb értelemben ok a szellemi szabad ok, mint a nem szabad, de élő állati vagy növényi ok és a létfokilag legalacsonyabb anorganikus okozó. A skolasztika alapvető elve szerint: agere sequitur esse, a cselekvés a lét módját követi. Minthogy pedig a lét lényeges fokozatokat tüntet fel, ugyanilyen fokozatokat tüntet fel a cselekvés, tehát az okozás is.

A rendelkezésünkre álló hely annyira szűk, hogy saját okságelvünk egész metafizikai felépülését pozitív módon itt nem fejthetjük ki és arra kényszerülünk, hogy inkább csak negatív módon a Brandenstein-féle okságelv ellen felmerülő megfontolásainkat soroljuk fel.

Teljesen egyetértünk Brandensteinnak a mechanikai okságot tagadó tételével, bár okaink errenézve mások. Valóban nem lehet az okozást úgy felfogni, hogy az ok „átmegy“ az okozásba, a hatásába. Ez ugyanis az okozásnak primitív szenzualista elképzelése. Az ilyen „okozás“ nem volna más, mint *osztódás*. Ezzel szemben az igazi okozás vagy teremtői jellegű, vagy a már meglévő létezőn változtatást létrehozó; lehet ugyan mennyiségileg némely (de nem minden) esetben lemérhető jelenség is, amely azonban a tárgyi világgal szemben a lét egészen más kategóriájába, a cselekvések, az *aktusok* világába tartozik.

Jóllehet Brandenstein erőteljesen elveti a mechanikai okságot, mintha mégsem tudna teljesen szabadulni tőle. Ugyanis okságelvének legalapvetőbb tételét, az ok „*potenciális végtelenségét*“, vagyis kimeríthetetlenlenségét azzal is igazolni látszik, hogy máskülönben a léttartalmában és léttartamában nem végtelenül gazdagabb okozó akár részben, akár pedig egészben „*elmúlnék*“ hatásának létrejövetelekor. De ha az okozás kizárja azt, hogy az okozott az *okozóból* legyen és megköveteli, hogy minden okozás csak az *októl* van, nem látjuk be, miért kell az oknak *végtelenül* gazdagabbnak lennie úgy léttartalmilag, mint léttartamilag; honnan fenyegeti a kimerülés, a lassú elmúlás veszélye? Véleményünk szerint csak arról lehet szó, hogy az ok a létfokának és a természetének megfelelő korlátokkal minőségileg és adott esetben mennyiségileg is meghatározott hatóképességgel bír; ezt nem azért nem lépheti túl, mert kimerült, vagy mert elfogyott, hanem azért, mert ontológiai

hatóképessége csak meghatározott fokig terjed. Az organikus élőknél pedig azt kell mondani, hogy az életelv organizáló, „életbentartó“ ereje időbelileg is korlátozott; „életgörbéje“ van. Ez utóbbi volna a „benható okság“ jelensége, amelyet Brandenstein szintén elvet; de mivel érveit az *Alapvetésben* nem részletezi, hanem csak érinti a kérdést, mi sem térünk ki bővebben a taglalására.

Be kell vallanunk, hogy nem tudjuk megragadni Brandesteinnak gondolatmenetét, amellyel az ok elmúlhatatlanságát kívánja igazolni. Az *Alapvetés* kifejtése ebben a pontban nagyon szűkszavú; a *Grundlegung* valamivel bővebb. Gondolatmenetének lényege a következő: feltéve, de meg nem engedve, hogy a passzív hatás létesítésére elegendő volna véges ok, de az aktív (tehát okozásra képes) véges létező létesítésére nem elégséges a véges ok, akkor ebből az következik, hogy tehát általában véges lény létesítésére nem elég az elmúló lény (mert az aktív véges lény létesítésére nem képes), de ugyanakkor elmúló lény (tudniillik a passzív véges lény) létesítésére elégséges véges lény is. Ez a paradoxon szerinte csak akkor oldható meg, ha elfogadjuk, hogy a passzív és az aktív véges lény között olyan különbségnek kell lennie, amely a végeséget általában lényegesen érinti. Máskülönben az aktivitás és passzivitás csak járulékos tulajdonság volna, amely az okra nézve nem zárna magában lényeges különbséget. Már pedig a végességben, vagy mondjuk inkább a múlandóságban, lényeges különbség csak abban állhat, hogy az egyik létező múlandó, a másik nem az, azaz elmúlhatatlan.

Azonban véleményünk szerint a fenti érvelést érvényétől megfosztja az a tény, hogy az aktív létező és a passzív létező közötti különbséget egyáltalán nem az elmúlhatósága határozza meg, hanem lényegesen más mozzanatot. Ez a mozzanat pedig abban áll, hogy az aktív létező létesítése teremtői jellegű, a passzív létező létrehozása pedig nem szükségképpen az. Teremtői tevékenységnek azt nevezzük, amely a teljes semmiből hoz létre valamit (ex nihilo sui et subjecti, mint a középkor filozófusa mondotta). Az a hatáseredmény, amelynek van befogadó alanya, vagyis amely ex nihilo sui van ugyan, de nem ex nihilo subjecti, nem teremtői, hanem csak változtató jellegű a már meglévő léten. (Ez még nem zárja ki azonban, hogy valamely alany teremtői jellegű hatásokat is befogadjon.) Az abszolút őszokon, s Istenen kívül tehát nem azért nem hozhat létre aktív létező más aktív létezőt, mert ez utóbbi elmúlhatatlan, hanem azért, mert Istenen kívül más létező nem képes teremteni.

Abban helyesen lát tehát Brandenstein, hogy az „elmúlhatóság“ szempontjából az aktív és a passzív létező között lényeges és áthághatatlan különbség van; mert míg az aktív létező csakis a megsemmisítés által múlhatik el (az aktív létező lényeges átváltozása, a mutatio substantialis, ha ugyan lehetséges ilyen, nyilvánvalóan nem volna megszűnés); a passzívnak nevezett létező megszűnik azáltal, hogy a szub-

sztanciának valamely módosulása megszűnik (az ülő ember feláll, az akaró ember nem akar, vagy mást akar stb.). Ezzel azonban még nincs bizonyítva az aktív létezőnek abszolút elmúlhatatlansága, hanem csak az, hogy ha elmúlhatik egyáltalán, ez az elmúlása lényegesen más jellegű (megsemmisítés), mint a nem aktív létezőé.

Brandenstein okságelvéből kifolyólag kénytelen felvenni a „*potenciálisan végtelen létező*“ fogalmát. Ez a potenciálisan végtelen mind lét-tartalmában, mind léttartamában tagadja a végességet. De ugyanakkor nem végtelen, mert ez Brandenstein szerint is csak Isten lehet. A potenciálisan végtelen tehát léttartalmilag *végesen túli*. És pedig *aktuálisan* végesen túli, mert hatóereje végesentúli hatásokra képes, a hatóerőnek pedig Brandenstein szerint egyszerre kell együtt lennie.

A potenciális végtelennek ezt a megfogalmazását azonban nem tudjuk elfogadni. Az aktuálisan véges és az aktuálisan végtelen közé nem tudunk semmiféle közbenső létezőt elhelyezni. Mi a lélek halhatatlanságából következő „potenciális végtelenséget“, a soha meg nem szűnő aktivitást, nem a lélek végesentúli léttartalmából magyarázzuk, hanem abból, hogy az aktuálisan és minden tekintetben véges lélek végnélküli ideig tartó, de mindig véges aktusokra képes nem a saját végesentúli léttartalmából, hanem mert véges léttartalma Isten által végnélküli aktivitásában fenntartatik. Következésképp a lélek végnélküli hatóképességének sohasem kell „együtt lennie“ és így léttartalma és hatóereje mindig aktuálisan véges.

Ha az okot keressük, amelyben Brandensteinnak szerintünk kétségbevonható okságelve gyökerezik, akkor azt két mozzanatban gondoljuk megjelölhetőnek. Az első az, hogy Brandenstein nem eléggé tartja szeme előtt azt a különbséget, amely a *szubsztanciális* és a *járuelkos* (accidentális) létmód között van. Szívesen megengedjük, hogy az ókor és középkor filozófiája e tekintetben néha szenzualizmussal vádolható; de magának e két létmódnak létezése véleményünk szerint nem vitatható. E két létmódnak pontos figyelemeltartása nélkül pedig elfogadható okságelv nem állítható fel.

Tévedésének másik forrása a *teremtett lét* mivoltának kevésbé szabatos megfogalmazása. A teremtettség benső, lényeges, egész mivoltot átjáró létviszonyt jelent az abszolút ősokhoz. Ez úgy értendő, hogy a teremtett létező csak úgy és csak addig van, ahogy és amíg az ősok által van. Nincs mintegy *kihelyezve* a létebe és a saját lábaira állítva. Nemesak statikus mivoltában szorul reá az abszolút lét lét-fenntartó erejére, hanem *dinamikus* mivoltában is. Szerintünk Brandenstein nem találta meg azt a középutat, amely a *pantheizmus* és a *pluralizmus* között van és amely egyedül ad kielégítő megoldást. A 105. fejezetben kifejtett concursus-tana véleményünk szerint nem kielégítő. Megengedjük, hogy a skolasztika concursustana hihetetlenül mély meg-látásai mellett is nagy nehézségeket rejt magában. De épp e ponton ez

nem is lehet másképp, mert a végtelen akaratnak és a véges létnek számunkra kimeríthetetlen kapcsolatával állunk szemben.

Jóllehet Brandenstein okságelvével és ezzel egész metafizikájának sarkkövével szemben negatív álláspontot foglalunk el, nem zárkozunk el azoknak a mély meglátásoknak értékelése elől, amelyeket a szerző metafizikája feltár. De véleményünk szerint nem sikerült vitán felül igazolnia, hogy: 1. minden ok szabad ok lehet csupán, 2. hogy az oknak végtelenül felül kell múlnia a hatását, 3. hogy az oknak elmúlhatatlannak kell lennie, 4. hogy az ő „potenciális végtelenje“ nem foglal magában ellenmondást. Őszinte örömet fogunk érezni, ha e pontokra nézve a kiválóan metafizikus intuíciójú szerző felsorolt nehézségeinket eloszlatja.

Jánosi József S. J.

2. A tudatosság elsőbbsége Brandenstein bölcséletében.

A modern metafizika nem spekulatív szerkesztmény akar többé lenni, hanem minden tételét az adottságokban akarja felmutatni, az adottságoktól el nem szakadva. Különösen kétfajta adottság fontos metafizikai szempontból: a pszichikai adottságok és a vitalitás, az élet adottságai. Régi bölcséleti felismerés, hogy a saját benső létezésünk tényeiből nyílik az út a metafizikába, a lélek mélységein és közvetlen adottságain át. Ugyancsak ismeretes a lélektan szoros kapcsolata a bölcsélettel: tiszta szaktudományos lélektani vizsgáldást folytatva, egyszerre csak metafizikai problémák kellős közepén találjuk magunkat. A metafizika, továbbá a valóságról szóló tudomány tárgya tehát valami konkrét-eleven, valami, ami mindig új, nem gépies és nem sablónos, hanem művészi szabálytalanság jellemzi. A valóságnak ez a termékeny jellege a teremtő elevenség legsajátabb forrását, a vitalitást állítja a metafizikai vizsgáldás figyelmének körébe.

Ezek a megfontolások arra indítanak, hogy főleg a lélektani határkérdések és a vitalitás adottságai felől közeledve mérlegeljük Brandenstein bölcséleti tanításait újonnan megjelent, összefoglaló könyve alkalmából. Ez alkalommal nem szabad elfelejtenünk, hogy e bölcsélet központi tudománya a metafizika.

Amíg Pauler a logikumot érvényességnek tartja, vagyis oly valami-nek, ami eredetileg nem a létezőkben, hanem a valóságtól mintegy idegenül, felette áll fenn, addig Brandenstein az érvényesség szót inkább csak didaktikai okokból használja, mert szerinte igazság és valóság (forma és tartalom) eredetileg egymásban vannak, az igazság a valóság szövedékéhez tartozik. Csak amíg a forma körében a szükségképiség, addig a tartalom körében a szabadság uralkodik. Pauler az igazságot, a fogalmi érvényességek világát a valóságtól különválasztja, Brandenstein a valóság egy oldalának tartja. Vajjon nem Paulernek van-e azonban e tekintetben inkább igaza? A logikum és a fogalmak világában

az azonosság elve uralkodik. Igazság csak az lehet, ami változatlanul azonos marad önmagával. Még az az igazság is változatlan, amely múlandóságokra érvényes. Pauler híres példája: „A szatmári békét 1711-ben kötötték“, ez az igazság önmagával azonosan megmarad érvényében, noha a békekötés eseménye, amelyre érvényes, már a múlté. A fogalom tartalma továbbá szintén azonos marad önmagával: a 2, a piros stb. fogalmain az ókori ember is ugyanazt gondolta, mint mi. A valóság ellenben folyamatosan változik, a valóság az átmenetek, a keletkezés és elmúlás birodalma. A valóságban semmi egy pillanati sem marad teljesen azonos önmagával. A valóságos piros színek pillanatról-pillanatra és a pillanatok tartalma alatt is változtatják árnyalataikat, mert a megvilágítás, szemünk beidegzése, figyelmünk, tudatállapotunk, a szín anyagi hordozójának kémiai állapota stb., is folytonosan változnak, ha mindjárt néha csak észrevétlen lassúsággal is. Nem tudunk oly rövid időszakaszt elgondolni, amely alatt a valóság képei önmagukkal teljesen azonosak maradnának. Az azonosság elve csak többé-kevésbé, de sohasem érvényes nagyobb fokban a valóságra, mint megközelítőleg. Ellenben az igazságok világában az azonosság elvének uralma teljes, az a tétel, amely csak hajszálnyira is vét ellene, már nem lehet igaz, fogalmai nem lehetnek helyesek. Brandenstein fennállástana, a dolgról szóló tanítása, továbbá logikája helyes lehet a fogalmak, az igazság világában. Az igazság azonban érvényes ugyan a valóságra, valamiképpen megragadja azt, de nem lehet maga a valóság, vagy annak egy oldala, mert örökváltozatlan és önmagával azonos, a valóság viszont ennek ellenkezője. A valóság nem felel meg teljesen Brandenstein fennállástanának, mert a valóságban — amint ezt *Bergson* egészen helyesen látja — „nincsenek dolgok, amelyek keletkeztek, csak dolgok, amelyek keletkeznek; nincsenek állapotok, amelyek megmaradnak, csak állapotok, amelyek megváltoznak“.

Brandenstein báró metafizikájában a tudatosság és akaratlagosság az az alapvetőbb, magasabbrendű és hatalmasabb tényező, amelyre az ösztönösséget, az élet öntudatlan célszerűségét és tökéletességét, valamint művészi szabálytalanságát visszavezeti. Még a tudatalatti lelki élet rejtélyét is egy, a földi tudat mögött álló, teljesebb és nagyobb tudattal magyarázza, egyébként érdekesen és merészen. A természeti hatóerők — és ilyeneket a szerves élet körében is felvesz alkotó elvek gyanánt — Brandenstein szerint szellemek, személyes lények, akiknek egymásra épülő, szabad, de következetes tevékenysége magyarázza meg az anyagi és az élő természet keletkezését és jelenségeit. Brandenstein ez állítása oly szokatlan, hogy alkalmas legélénkebb ellenmondások kiváltására. A modern — többé már nem mítikus, hanem tudományos — természetszemlélet a természeti hatóerőket csak személyteleneknek (tudattalanoknak és akaratiság, szándékosság nélkül valóknak) tudja elgondolni, olyanoknak, amelyekkel az ember részéről is mindennemű személyes kapcsolat fel-

tételezése az okkultizmus és miszticizmus körébe esik. Ennél azonban sokkal nagyobb súllyal esik latba az az ellenmondás, amely a modern lélektani és életbölcseleti felfogás részéről éri Brandenstein több tekintetben némileg egyoldalú tudatosságát és akaratosságát.

Az élet öntudatlansága, célzattól való mentessége, szemléletessége minden egyéb lehet, csak nem az elvonó ész és tudatos akarat munkája. Az ész és akarat a mai lélektan felfogása szerint nem teremtő, hanem csak szabályozó tényezői a lelki életnek. Az ész szemléletelen lelki tevékenység, az akarat pedig csupán válogat az adott indítékok és céltartalmak között, de nem hozza létre azokat. Az akarat a lelki élet váltóállítója, amely irányítja, megnyitja vagy elzárja a lelki rugók és érzelmek energiáinak útját. Minél mélyebb az érzelem, annál kevésbé állítható elő akaratí ráirányulással. Csak az érzéki érzelmek, tehát érzelmeink legfelületesebb rétege idézhető elő elvileg akaratunkkal, vagy szüntethető meg önkényesen, az előbbi esetben a megfelelő inger adagolásával, az utóbbi esetben például narkózis vagy érzéstelenítés által. Épp mélyebb érzelmeink nincsenek akaratunk hatalmában, cselekvéseink irányt szabó céljai eredetileg nem akaratí célkitűzések, hanem vágyak, amelyeknek célirányaival szemben az akarat céljai felületesek és mellékesek. Ahol az ént vivő és alakító törekvések helyett az én önmeghatározása lép előtérbe, az akarat az elsősleges, ott maga az akarás sem lehet legmélyebb, nem elementáris. Az akarás továbbá mindig nemlegesség is, minden akarás bizonyosfokú önlegyözést is jelent, bizonyos nem-akarást is, továbbá feltételez külső akadályokat, amelyek legyőzésére irányulva jöhet csak létre. Az akarat, ha nem irányítja eleven és igenlő érzelem, amely értékeket szemlél, akkor válogatás nélkül mindent szétzúz, eszköze egy gyilkos és öngyilkos iránynak. Az akarat végeredményben mindig uralomra és hatalomra tör önmagunk és mások felett. Enélkül nem tudunk akarni. Az önállítás törekvése az alapvető az akarás szempontjából. Az akarat az érzelemmel, ösztönnel és a törekvések célirányaival szemben mindig másodlagos, lélektanilag az utóbbiakon alapul. Még a tipikus akaratembernél is az ösztönösség az elsősleges: az akaratembert épp az akarás ösztöne jellemzi. Brandenstein bölcselete egészen ellentétes lélektani állásponton épül fel és ezt az álláspontját ő meg is mondja: eszerint az akarat, bár az érzelemmel korrelatív, ezzel szemben mégis elsősleges és termékeny volna, az akaratból származnék az érzelem, törekvés, sőt (a természeti hatóerő akaratából) az ösztön is. Hiányát érezzük azonban Brandensteinnél mindennemű, csak félig is elégséges lélektani alátámasztásnak e felfogása számára, amely mai lélektani látásunkkal és tapasztalatunkkal amúgy is összeférhetetlen. Amíg azonban ebben a körülményben bölcseletének főhiányosságát látjuk, addig másfelől el kell ismernünk, hogy Brandenstein helyesen mutat rá egy nagyjelentőségű tényre, amelyet a modern bölcselet rendszerint nem akarnak észrevenni, hogy t. i. a szellemet nem lehet az emberre és a történetre

korlátozni, hanem a természet is esztétikai, logikai, sőt etikai értékek hordozója, értelemmel bíró, szellemi jelentést hordozó. Az állatok és növények valóságos eleven műalkotások, ugyanígy mérhetetlen esztétikai értéke van a csillagos égnek, az atómok és kristályok szerkezetének, az állati és emberi koponya alkatának stb. Ugyanezek emberfeletti logikai és matematikai teljesítmények is. Az állatok ártatlansága, a természet következetessége stb., etikai értékek. E tények bizonyos pontig Brandenstein pluralisztikus szellem-metafizikáját igazolják, de ennek tudatosságával és akaratlagosságával szemben hangsúlyozható, hogy a jelentés, értelmesség, ráció köre tágabb, mint a szándék és tudat köre. A természet épp azért tökéletes, mert öntudatlan. Ami úgy nőtt, az tökéletesebb, mint amit csináltak. Ha valami tudatos és akart, már kívülkerült a „természetes“-nek körén és „mesterséges“, néha „mesterkelt“ lesz.

Noszlopi László.

3. Levél a szerkesztőhöz.*

Igen tisztelt Barátom!

Volt idő, amikor a közhit a pozitivizmus hatása alatt a filozófiáról és főleg a metafizikáról azt tartotta, hogy nem tudomány; ezért legfeljebb valamilyen esztétikai vagy tehetségkritikai érték alapján volt hajlandó az egyes filozófiai tanításokat megítélni, a gondolatok mélyisége és gazdagsága, eredetisége, a rendszer belső zártsága és felépülésének nagysága, sokoldalúsága és arányossága szerint. Ez a korszak ma már letűnőben van: csupán néhány a múlt után és a múltba elkésvé ballagó hangoztat még hasonló véleményeket, de korszerűtlen szava nemigen talál meghallgatásra. És ez a korfordulat nemcsak múltó, változó divatot jelent, mint ahogyan sokan gondolhatnák, hanem tudománytörténeti szempontból megítélve: határozott tisztulást mutat a filozófia megítélésében az elmúlt évtizedek mély hanyatlása után. Ez a tisztulási folyamat, amely ma a legkülönbébb kultúrterületeken egyaránt jelentkezik, itt abban nyilatkozik meg, hogy sokan, a túlnyomó többség, egyáltalában nem törődik a filozófiával; de azok, akik törődnek vele, ezt attól a hittől indítva teszik, hogy a tudomány és egész kultúránk szempontjából a filozófiai és főleg a metafizikai megismerésnek is nagyon komoly hivatása, alapvető szerepe van és ezt a hivatását betölteni a filozófia csupán feladatainak tudományosan szabatos és kielégítő megoldásával tudja. Ezért újra tudománynak, és pedig királyi tudománynak kezdik tekinteni a filozófiát és tételeire a szigorú értelmi igazolást kívánó elméleti igazság mértékét alkalmazzák.

* A fenti két hozzászólásra az alábbi levelet kaptuk. Készséggel tesszük közzé, abban a meggyőződésben, hogy a kölcsönös kibeszélésnek ez a formája valóban sikeresen előmozdíthatja a szóbanforgó kérdések tisztázását. *Szerk.*

Ha a filozófia megítélése így alakul, akkor természetesen fontos követelmény a különféle bölceleti gondolkodók együttműködése és az egyes bölceleti tételek alapos megfontolása és a szükséghez mért megvitatása. Erre jó alkalmat adott Bölceleti alapvetés-em megjelenése: hiszen abban — nagyon jól tudom! — több olyan tétel van, amelytől első pillanatra meghökken az olvasó. Van olyan is, aki csak mosolyog, de azt most mi is mosolyogva figyelmen kívül hagyjuk. A komoly olvasó, amikor meghökken, kérdi: hogyan érti ezt a szerző? Mit akar vele? Miért mond ilyen szokatlanul furesát? És akkor az egyik talán így szól: Igen eredeti — esetleg eredeteskedő — fantázia! Ezzel nem sokat tehetünk, mert visszaesett a pusztá esztétikai és karakterológiai megítélésbe. Magam is ismerem annyira a filozófia történetét és iparkodom annyira elfogulatlan lenni, hogy az eredetiség fokát meg tudjam ítélni; a pusztá elismerés és dicséret pedig — bár ha tárgyilagos, kétségtelenül jólesik — valamint az elutasítás és gáncs, amelyet szintén el tudok viselni, a magam és könyvem sorsán lényegileg aligha változtat sokat. Mindenesetre törekszem annyira levetni a hiúságot, hogy egymagában egyikre se nagyon adjak. De annál inkább törekszem másra, arra, amiért éppen e könyvet is megírtam: az igazság meglátására vagy megvitatására, akár közvetlenül, állításaim igazsága, akár közvetve, ez állítások megdöntése által. Először is azt szeretném, hogy a filozófia problémái tudományos közéletünkben megint elevenné váljanak, éspedig minél mélyebben és gazdagabban. De ez nem elég: nem Lessinggel tartok, aki a keresést többre becsülte a megtalálásnál, hanem Szent Ágostonnal, aki bírni is akarta az igazságot. De ez nem jelenti azt, hogy könnyű, sőt könnyelmű bírásra törekszem: mindig inkább a túlzott aggályoskodás volt tulajdonságom és csak igen lelkiismeretes keresés után próbáltam felelni. Ezt a *Bölceleti alapvetés* olvasója már nem látja, hiszen 16 éve filozofáló, sokat író és 8 éve tanárkodó szerző *összefoglaló* könyvét olvassa, de a „*Grundlegung der Philosophie*“ köteteiből a stíluskritikus könnyen kiolvashatja a problémákon való törődést és a nagyon is kritikus válaszadási kísérletet a gyakorlati ismétlésekből, a problémák újra meg újra forgatásából, a sok „vielleicht“, „wohl“, „wahrscheinlich“ stb. megszorító értelméből. Tehát jól átgondolt, sőt *végiggondolt*, nagyon is megkritizált, de azután alapos és lehetőleg szabatos feleletekre is törekszem, s éppen ezeket kell az abszolút tárgyi igazság szigorú mértéke szerint meg is vitatni.

Igy merül fel az egyes tételek megvitatásának a szüksége: minden tudományban vannak és szükségeseek viták és ezek megvoltak a filozófiában is, amíg az tudománynak számított: nemcsak a középkorban, hanem az ókorban és az újkorban is. Vitán persze szigorúan tárgyi és tárgyilagos vitát értek, hiszen akinek szellemi alkatában alanyi hiányokat vélünk felfedezni, azzal aligha szállunk vitába. Vitázni tehát az olyan olvasóval kívánok, aki meghökken ugyan, de elismeri, hogy

a szerző nyilván tudta, mit és miért mond, lássuk tehát jobban, hogyan érti és igaza van-e vagy téved? A tudományos viták szükségét újabban mindjobban érzik: néhány tudományos társaságunk meg is próbálkozik az előadások szóbeli megvitatásával. Hogy őszinte legyek, ezt meg lehetően hiábavaló időtöltésnek tartom, hiszen ilyen alkalmakkor kész egyéniségek kialakult nézetekkel szoktak felszólalni. És vajjon hányan vannak, akik a másikat önmaguknál okosabbnak tartják és egy tágabb közönség testi jelenlétében tartott röpké szóvitában meghajolnak a másik érvei előtt? Itt inkább csak a tekintély és a retorika ereje érvényesül, különben pedig — verba volant. Nyolc-tízórás vitákra pedig már nem érünk rá. A szóbeli vitával szemben azonban sokkal értékeesebb az írásbeli: itt minden érvet jól meg lehet rágni, fogalmazni, lehetőleg világosan kifejtetni; itt lényegében más nem számít, mint az érv; ez bármikor ismét olvasható és átgondolható; a vitaanyag, amely tetszés szerint újra meg újra megdolgozható, pontosan megrögzítve csupán szellemi jelenlétű közönség előtt fekszik és attól elég jól megítélhető; az írásból — de a szóból sem — soha teljesen ki nem küszöbölhető kétes értelemre vonatkozólag további felvilágosítás nyerhető. Ezért úgy hiszem, hogy hasznos dologra vállalkoztunk, amikor elhatároztuk, hogy az *Athenaeum* legelőnkebb és máris sikeres multa visszatekintő vitarovatát felhasználjuk a *Bölcséleti alapvetés* egyes tételeinek sorozatos megvitatására. Így talán sok kérdés jobban tisztázódik és filozófiai ismeretünk nem értéktelen gyarapodást nyer: ez nem egy szempontból hasznosabb, mint csupán a — még dialogikus formában is — mindig csak egyoldalúan előadó és az olvasó kérdéseire nem felelő könyv olvasása. Természetes, hogy a vita teljes megértése felteszi a *Bölcséleti alapvetés* ismeretét: minthogy pedig éppen magát a könyvet kell ismerni, a vitát elkezdhetjük, mielőtt az *Athenaeum* ismertette volna a könyvet; a hivatott tollú ismertető tanulmánya majd egyenesen bele is szólhat a megindult vitába.

Alkalmasabbnak látszik először Noszlopi László egyik vitakérdésével foglalkozni. Noszlopi azt hangsúlyozza, hogy én Pauler felfogásával szemben az igazságot, a logikumot, a fogalmi érvényességet a valóság egyik mozzanatának, oldalának minősítem és kérdi, vajjon ezzel szemben nem inkább Paulernek van-e igaza: hiszen az igazság, a fogalmi érvényesség valami állandó, változatlan, míg a valóság folyton változó. Ez valóban igen fontos kérdés. Mindenekelőtt azt kell rá felelnem, hogy igenis, van minden változás nélküli, azaz változhatatlan, örök valóság: ennek léte mindenféle változó valóság létéből, mint annak szükség-szerűen létező végső oka teljes bizonyossággal reduktíve megismerhető. Tehát van olyan valóság, amelynek tartama teljesen megfelel az örök igazság tartamának. Másrészt azonban nem mondható, hogy minden igazság, egyáltalában minden érték változatlan, örök. A szép arc, a szép festmény szépsége valóságának megváltozásával megváltozik, elmúlik, a jó tett elröpi és a jó emberből rossz lehet: a változó való-

ságban megvalósult értékek maguk is folyton változnak. Van bennük *egy örök vonás*, minden abszolút értéknek, egyáltalában mindenféle anyai és tárgyi szellemiségnek örök meghatározottsága: ha egy arc vagy festmény szép, egy jellem vagy tett jó, akkor minden korban és mindenkinek szép, amíg ez a speciális szépsége vagy jósága megvan; szépsége, jósága nem függ a korok és népek ízlésétől és elismerésétől. Ez az örök vonatkozás azonban teljesen megfér az illető megvalósult érték időbeliségével: az arc vagy festmény vagy jellem megváltozásával szépsége, jósága is változik. Van tehát abszolút jellegű, örök vonatkozású, de időbeli, változó létű szépség és jószág is; ennek ősi platoni értelmében vett ideális alapja, amire éppen abszolút és örök vonatkozásával utal, azután valóban örök-változatlan: ez az isteni összellelem és idea-világa. Ugyanígy vagyunk az igazsággal: az a tétel, hogy „ülök“; igazságot tartalmaz és fejez ki, ha és ameddig ülök, de igazsága elmúlik, amikor felálltam. Ebben is van abszolút igazságérték és örök-vonatkozás: ezt legjobban akkor látjuk be, ha Noszlopi mintájára időjelzéssel látjuk el, pl. B. B. 1935 június 3-án d. u. 5 és 6 óra között ül. De az időjelzés egyúttal azt is mutatja, hogy ennek az örök-vonatkozású „tényigazságnak“ *tárgyi igazságalapja* időbeli, változó, mulandó. Hiszen a megismerés igazsága éppen ennek tárgyi alapjától, a „tárgyi fogalmi“ érvényességtől függ, amelyet Pauler logizmánának mond, én sajátos formának nevezek. Ez a tárgyi alap pedig lehet egy változás, mozgás, röpke cselekvés is, pl. egy „villámlék“ ítélet tárgyi alapjában. És itt tényleg megtaláljuk az örök vonatkozású, de időbeli változó szépségnek és jószágnak teljesen megfelelő, időbeli fennállású, változó, csupán örök vonatkozású igazságot is, mint a tárgyi valóság egyik bennrejlő mozzanatát, amely e valóságot éppen igazzá, logikussá teszi.

A kölcsönös megfelelés tehát megvan; hogy pedig ez azt jelenti, hogy a tárgyi igazság mint sajátos forma a valóság egyik alapoldala, azt az *Alapvetésben* részletesen bemutattam. Hiszen Pauler Akos is a *Bereztetés* utolsó kiadásában az Abszolútum behatóbb elemzése alapján már elismeri, hogy abban, a személyes isteni szellemben, az ősertékek benne vannak. Ezért Paulerre vonatkozólag sem áll már egészen Ivánka Endrének a Nemzeti Ujság május 19-i számában könyvem ismertetése kapcsán tett megállapítása, hogy Pauler szerint és szerintem az érvényesség világa megelőzi a valóság világát, hogy Isten nem az igazság forrása, az igazság nem az isteni létnek és minden tőle származó lehetséges létezésnek a struktúrája, hanem előtte létezik, vagyis hogy Isten nem az igazság. Ezt Pauler régebben tanította és végül megváltoztatta, én pedig kezdettől fogva a legélesebben bíraltam és elutasítottam és valamennyi előbbi tételt az *Alapvetésben* is expressis verbis tagadok és ellenkezőjüket állítom; pl. éppen azt, hogy Isten az ősigazság. Ugyanígy a tartalomvilágot a lét első oldalának tartom és az u. n. szembeállítást

kifejezeten az okság első és legfontosabb létkomponensének: hogy Ivánka mind ennek ellenkezőjét hogyan olvashatta ki könyvéből, nem igen értem. Minthogy pedig éppen a kiolvasott ellenkező felfogást cáfolja, voltaképen teljesen az én felfogásomon van, úgy hogy ebben a tekintetben egyszerűen csak a félreértést kell helyreigazítani.

Noszlopi második ellenvetése a vitalitás és a szellemiség viszonyára vonatkozik. Hogy erre megfelelően válaszolhassak, immár Jánosi József kérdéseire kell rátérnem. Ezek teljes egészükben az okság elvével függenek össze.

Nyugodtan mondhatjuk, hogy az okság elve a filozófia legfontosabb, teljesen centrális problémája: minden bölcséleti kérdés valamilyen ebebe torkollik. És mégis azt látjuk, hogy az okságra vonatkozó felfogások a legváltozatosabbak és a legbizonytalanabbak a filozófiában. Ismeretes az *ex nihilo nihil fit*, valamint a *causa aequat effectum* elve. Az előbbinek helyes alakja voltaképen „a nihilo nihil fit“, jelentése pedig, hogy a semmi nem lehet ok, sőt tágabban, semmiféle alap sem: ok ugyanis csak a létesítő valóság alap. A *causa aequat effectum* azt jelenti, hogy a hatás egyenlő az okkal. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a hatásban nem lehet több, mint az okban, ami már az „a nihilo nihil fit“ elvben benne van, hanem többnyire azt a felfogást is jelenti, hogy a hatásban nincs kevesebb sem, mint az okban. Ez voltaképen a fizikai hatás = ellenhatás elvének és az energia-megmaradás elvének az okság alakjába való öltöztetése: mint ilyen még egy speciális okság-felfogást, az ú. n. mechanikai okság feltevését foglalja magában. E szerint az ok a hatásból lesz szükségszerű és a legáltalánosabb felfogás szerint mechanikai törvények szerint: az ok egyszerűen átmegy, átalakul a hatásba; ez a szorosan vett *transiens*, áthaladó okság. E mellett elképzelhető az *immanens* okság, amelyben az ok a hatások alatt van: ilyen ok pl. a növény vagy állat feltett lelke, Spinoza abszolút szubsztanciája, a pantheista jellegű „világlélek“ stb. De feltehető végül az is, hogy az ok teljesen túl van hatásán, más „létfokon“ van: ez a *transcendens* ok volna, amilyen az aristotelesi vagy a keresztény Istenség, az ember szellemének tekintett lelke, az aristotelesi-szkolasztikus tiszta formák, pl. a csillagszellemelek vagy az angyalok. Hogy az okság feltevése csupán megszokás eredménye, amint Hume hiszi, az csakis végig nem gondolt pozitivistá alapon állítható; és hogy az okság csak szubjektív, tapasztalásunk tárgyait rendező ismeréskategória, amint Kant véli, szintén tartathatlan: ezt maga Kant esete mutatja, amikor kénytelen volt az emberi alannak a magában való részéről történő afficiálását felvenni. Erre bírálói helyesen jegyezték meg, hogy az afficiálás nem más, mint az okság egyik fajtája: és Kant ezt csak úgy tagadhatta, hogy okság-fogalmát — legalább is a Tiszta ész bírálatában — látszólag a mechanikai *transiens* okság-elvvel azonosította. Mindez világossá teszi, hogy az okság elve döntő filozófiai jelentőségű: és ha ezt belátjuk, akkor

csodálkozva állapíthatjuk meg, hogy nemcsak az újkori bölceleti rendszereknek, hanem Aristotelesnek és az annyira mélyen és alaposan kidolgozott skolasztikus rendszereknek okság-elméletei is mennyire bizonytalanok és hézagosak. Itt a modern filozófiának nagyon fontos feladatai vannak: ezekkel én hosszan és részletesen foglalkoztam és szabatos válaszadásra törekedtem; hogy ez sokak szemében szokatlannak, sőt önkényesnek vagy fantasztikusnak tűnik, azt csak a közelmúlt mechanisztikus, majd biologisztikus materializmusának ellenkező, de bölceletileg sohasem igazolt felfogása teszi, amely „magától értetődőknek” vett nagyon is dogmatikus és, azt hiszem, tárgyilag indokolatlan előítéleteket. Ezeknek eloszlatására és állításaim igazolására azonban röviden össze kell foglalnom az *Alapvetés* néhány fő tételét.

A tapasztalásban adott tárgyak vizsgálata azt mutatja, hogy minden valóságos tárgynak három alapvető oldala, sajátossága van: van konkrét, szinguláris, minőségileg kitöltött tartalma, pl. színe, hangja, keménysége stb.; vannak sohasem érzéki jellegű, gyakran egyetemes összefüggései, logikai vonásai, sajátos formája; és vannak mindig szinguláris, de minőségileg üres és mennyiségileg meghatározott szám-, tartam-, nagyság-, alakhatározmányai, azaz sajátos alakulata. A háromféle sajátosság együtt adja a valóságos tárgy valóságos létét: a valóság ilyen módon három komponens kapcsolatának mutatkozik. Csak ha ezt belátjuk, érthetjük meg az individuális valóságban a szinguláris és az egyetemes vonások összeszővődését, a valóság matematikai és logikai meghatározottságát stb. A valóságnak ezek az alapvonásai egyúttal értékjellegűeknek, jelentéseknek mutatkoznak: a belőlük szövődő valóság szellemi alkatú. A tárgyak világa u. n. tárgyi szellemiséget mutat: ennek a megismerése után azonban már nem lephet meg az a felfedezés, hogy a magasabb rangú, „létfokú” tartalom akarat, a magasabb rangú forma értelem, a magasabb rangú alakulat érzelem és az ezekből szövődő magasabb rangú valóság is szellemi, de immár alanyi szellem. Egyúttal az is belátható, hogy a tartalmi meghatározás, amely tartalmakat *ad*, az állítás, az okság tartalmi oldala; mellette a vonatkozó jellegű formai feltételezés és az alakulatot kibontakoztató alakítás az okságban szereplő további komponensek.

Igy előttünk áll a valóság, mint komplex alkat: ezt a maga egészében a metafizika vizsgálja. A metafizika az eddig felsorolt eredményeket felhasználja, de azok mellett saját módszerével, szigorú visszafolytató eljárással vizsgálja tárgyát, a valóságot. Eljárásában kétségtelenül adott valóságokból, mint östényekből indul ki és ezeket addig elemzi, amíg legalapvetőbb valóságalapjaikat, a valóság végső elveit belőlük megállapítja. Így, a valóságból kiindulva és szigorúan a valóság mellett maradva, olyan eredményekre tehet szert, amelyeknek tagadása a kétségtelenül adott tapasztalati valóság önellemmondását és így lehetetlenségét vonná maga után: ezért az ilyen módon

megállapított eredményeket tárgyilag igaznak, a valóság tárgyi alapjainak kell elfogadnunk, ha csak nem akarjuk az ellenmondás elvét tagadni; de ha ezt tagadjuk, semmit tudományosan nem állíthatunk.

Az első ilyen östény, amelyből a metafizikai vizsgálódás kiindulhat, a változás. Hogy változás, azaz valamiféle egymásutániség, akár bennünk, akár kívülünk is, van, kétségtelen; tagadása is változást jelentene. Ha már most azt kérdezzük, vajjon lehetetlen-e, hogy a változásnak van kezdete, azaz szükségképen kezdetnélküli-e; avagy lehetetlen, hogy a változásnak egyáltalában nincs kezdete, azaz minden változásnak szükségképen van kezdete; avagy az is lehetséges, hogy a változásnak van kezdete, de az is, hogy nincs: akkor erre a valamennyi alternatív lehetőségét felsoroló kérdésre határozott válasz adható. A választ redukív úton és a tárgyi evidencia egyetlen kritériuma szerint, a kontradiktórius ellentét önellenmondásának a belátása alapján nyerjük. Mert ha feltesszük, hogy a változásnak nincs kezdete, akkor a mai valóságállapotot végtelen sok korábbi előzte meg. De ha a mai állapotot végtelen sok korábbi előzte meg, akkor volt a múltban olyan tényleges állapot, amely és a mai állapot között végtelen sok közbülső múlt el; ha viszont olyan állapot, amelyet a maitól végtelen sok közbülső állapot választ el, nem volt a múltban, akkor a mai állapotot csak véges számú állapottal megelőző állapot lehetett a múltban és a változások sora véges számú állapot előtt kezdődött. Mert akármekkora véges számú állapotot jelölök meg, az mégis egy elsőző vezet vissza, amelynél a sor kezdődött; visszafelé, vagyis a kérdéses kezdet irányában, pedig nem lehet potenciálisan végtelen a múlt, hiszen mint múlt, éppen elmúlt, azaz megvalósult, aktualizálódott. A mai állapottól végtelen sok közbülső taggal elválasztott múltbeli állapot viszont nem jelenti a kezdetnélkülinek feltett sor kezdetét, mert előtte további végtelen sok állapot is lehet. Ezekre az utóbbiakra azonban már nem kell külön tekintettel lennünk, elég, ha azt a — bármelyik — múltbeli tagot vesszük figyelembe, amelyet a változás feltett kezdetnélkülisége esetében a mai állapottól végtelen sok közbülső állapot választ el. Ha ezt a tagot H-val, a mait P-vel jelölöm, megállapítható, hogy a változások sora a múltban H-hoz érve, onnan a mai P állapot felé haladt tovább: és pedig a változás természete szerint minden egyes állapotnak egyenként és egymásután kellett elmúlnia. Vagyis H után H + 1, H + 2, H + 3, stb. tag következett. Ilyen módon egyenként növelve, azonban az 1-től csak bármekkora véges nagysághoz jutunk el, amelyet ismét túlhaladhatunk: de a véges nagyságok köréből végesen túli nagysághoz az ilyen sor lényege, belső természete szerint nem juthat el. Lehet millió vagy billió tagja, utána billió plusz egy stb.; de ez mind véges. Vagyis a változások sora a H tagtól a fölé végtelen sok közbülső taggal elválasztott mai P állapothoz nem juthat el. Mivel pedig a mai P tag van és mint ilyen lehetséges is, ép-

pen a H tag bizonyul lehetetlennek. A H tag azonban jelenthet bármely olyan elmúlt állapotot, amelyet a mai állapottól végtelen sok közbülső állapot választ el. Ha ez lehetetlen, akkor a változások sorának a múltjában nem lehet olyan tag, amelyet a mai állapottól végtelen sok közbülső tag választ el: láttuk azonban, hogy ez azt jelenti, hogy a mai állapotot a változások sorában nem előzheti meg végtelen sok tag, vagyis, hogy a sor *nem lehet* kezdet nélkül való, azaz szükségképen kezdődött. Az is megállapítható, hogy a változások sorában nem lehet egy (vagy több) olyan tag, amely egymagában kezdetnélküli: mert hiszen valamikor volt, de azután elmúlt, vagyis belsőleg fogyott, haladt, vége felé közeledett és így lényegileg végtelen sok, egyenként véges tartamú állapot egymásutánjával egyenlő.

A változó valóság tehát mind változásában, mind létében szükségképen kezdettel bír: mivel pedig semmitől nem lehet valami, a kezdődő változó valóságnak valóságos okkal kell bírnia. Ez nem lehet maga is változó, mivel akkor a kérdés újra feladódnék, hanem csak változhatatlan; belső, lehető változása sem lehet, amint láttuk. A változó valóság tehát szükségképen feltesz egy változhatatlan ősválóságot, mint első okát, amelynek mint ilyenek a változó valóság nem lehet sem része, sem folytatása. Az első, kétségtelenül kimutatható ok, az ősök, tehát hatásával, a változó valósággal szemben transzcendens, vagyis hatásától lényegileg különbözik és abba át nem mehet.

A változásra vonatkozó megismeréseinkkel kapcsolatban immár az okság elve szabatosan és szigorúan megállapítható. Mindenekelőtt kizárható minden átmenő és így a mechanikai okság fennállása is. Mert ha felteszem, hogy valamely változó és így keletkezett valóságnak *lehet* olyan oka, amely hatásának létrejövele után részben vagy egészen megszűnhetik, azaz részleges vagy teljes megszűnése nem önellemmondó, akkor ennek az oknak, mint megszűnhetőnek, megint szükségképen van kezdete és így oka is: ámde, ha oka megint olyan, hogy hatásának létrejövele után részben vagy egészen megszűnhetik stb., akkor így a *lehető* okok sorában vég nélkül visszamehetnének és az egymás előtt lévő okok, valóságok sora kezdetnélküli *lehetne*. Ámde a változássor kezdetnélkülisége *lehetetlennek* bizonyult: és a bebizonyított lehetetlenségnek ellentmondó feltett lehetőség nem állhat meg. Tehát nem állítható *általában*, hogy a változó és így keletkező valóságnak lehet olyan oka, amely hatásának létrejövele után részben vagy egészen megszűnhetik: mert ez az általában tett állítás a feltett okra vonatkozóan ismétlődik és így önmagát folyton replikálja. Természetesen különféle módon szűnhetik meg valami: úgy, hogy hatásába átmegy, avagy létében kimerül, avagy megsemmisítetik stb.; valamennyi megszűnési módban azonban kétségtelenül *közös vonás*, hogy egyik esetben sem önellemmondó, hanem éppen lehetséges az ilyen — éppen ú. n. mulandó — valóság megszűnése. Elvünk tehát éppen azt

mutatta ki, hogy általában bármiféle alapon és úton-módon megszűnhető ok lehetetlen. Ebből az is következik, hogy generálisan felvett tranzitív, pl. mechanikai okságelv is lehetetlen, mert ez is mulandó okokat tartalmaz és így a változó valóság szükségszerű kezdetét állító, bizonyított elvnek ellentmond.

Így azután meg lehet próbálkozni azzal a feltevéssel, hogy esetleg minden változó valóságnak lehet az előbbi értelemben vett mulandó oka, kivéve az első változó valóságot: ennek már mulandó oka *nem lehet*; ugyanis csak e lehetetlenség állítása óv meg a változás-elvnek való ellenmondástól. Ámde miben különbözik az első változó valóság lényegileg a későbbiektől? Már pedig lényeges különbségnek kellene lenni, hogyha okozásukban ilyen alapvető, lényeges, „belső“ lehetőségi különbség van. A feltevés lehetetlenségét azonban egy további meggondolás mutatja ki. Valamely keletkezés, változás oka nem lehet egy pusztá logikai elv, vagy matematikai formula, mert ez nem okoz, nem hoz létre semmit: az oknak tehát aktív valóságnak kell lennie. Ha már most az ok hatásának létesítésére úgy van meghatározva, hogy azt sem másként nem létesítheti, sem létesítését el nem hagyhatja, akkor benne vagy kívül kell lenni valamilyen tényezőnek, amely hatásának létesítésére meghatározza. Ez azonban nem ő maga, mert akkor a hatás létesítésére való meghatározás vagy megnehatározás tőle függetlene és nem ő volna a létesítéshez hozzákötve. De pusztá logikai elv vagy matematikai formula sem lehet e meghatározó tényező, csakis egy további valóság. Ha ez a további valóság iménti meghatározásában megint egyértelműen meg van határozva, akkor megint további okát kell keresnünk stb. Csak ha valamely ok immár hatását létesítheti, de e létesítést el is hagyhatja, azaz nincs rá egyértelműen meghatározva, akkor függ a létesítés tőle és nem kell további okát keresni. Az ilyen ok azonban szabad. Ha *egy* ilyen ok sincs, akkor nincs első és volta képeni meghatározó és így lehetetlen volna a meghatározás is. Mivel pedig okozás van, kell lenni egy első, már csak önmagától meghatározó, azaz szabad oknak: vagyis az első ok, amelynek létét a változás-elv is igazolta, szükségképen szabad. Mivel azonban ez az első ok szabad, hatását, a változássort másképen is létrehozhatta volna: azaz pl. egy másik világban a mi tényleges világunk első n számú tagját elhagyhatta és az $n+1$ -ik tagot elsőnek létesíthette volna. Ilyen módon a változássor minden tagja, mint végső fokon szabad ok szabadon létesített hatása, eme természeté folytán belső lehetősége szerint lehetne egy változássor első tagja. Az ilyen tag számára azonban első feltevésünk szerint a mulandó okkal való bírásnak belsőleg lehetetlennek, azaz önellenmondónak kellene lennie: mivel pedig a változássor akár melyik tagja lehetne természetét tekintve első, mindegyik számára lehetetlennek kell lennie annak, hogy részben vagy egészen megszűnő oka legyen.

Ez azt jelenti, hogy a változássor minden tagjának, azaz minden mulandó valóságnak csakis olyan oka lehet, amely sem egészen, sem részben meg nem szűnhetik. Ez pedig legalább is elmúlhatatlan valóság, mert ha nem elmúlhatatlan, akkor éppen megszűnhetik. Ok e szerint csakis legalább elmúlhatatlan valóság lehet. Ez mint elmúlhatatlan tartamú egyúttal kimeríthetetlen tartalmú, mert ha tartalma kimerülne, elmúlnék. Az ilyen valóság egyúttal mind tartam, mind tartalom dolgában végtelenszer gazdagabb mulandó tartamú és ezzel egyúttal véges tartalmú hatásánál és így annak létesítése következtében nemcsak hogy egészen nem szűnik meg, de még részben sem fogyatkozik meg, ha nem belőle megy át valami a hatásba: hiszen a végeshez való aránya minden véges mértéken túl van. Ámde valóban nem megy át az ilyen ok még részben sem a hatásába; hiszen, mint végtelenszer gazdagabb valóság, lényegileg, létfok tekintetében is különbözik hatásától, vagyis annak lényegén túl lévő, tipikusan transzcendens ok: mint ilyenek a hatása nem az okból keletkezik, az ok egy részeként, hanem az ok létejétől, mint attól különböző valóság jön létre. Így az ok részben sem megy át hatásába és abba átmenő valamiféle részében sem szűnik meg: a hatásába részben átmenő és e részében még végtelenszer gazdagabb volta mellett is kétségtelenül megszűnő ok különben is lehetetlen volna, éppen az okság általános olve alapján. A végtelenül gazdagabb ok viszont mint létfokilag különböző lehet olyan, hogy nem megy át hatásába, és mint végtelenszer gazdagabb transzcendens ok, részben sem szűnik meg hatásának létrejövele következtében.

Az olyan ok, amely kimeríthetetlen és elmúlhatatlan, még lehet keletkezett, csak nem szűnhetik meg. Ámde mint keletkezett, ennek is van oka és ez megint nem szűnhetik meg egészen, sem részben hatásának létrejövele után. Ámde kimeríthetetlen-elmúlhatatlan hatás létesítése még az ilyen, vele egyrangú ok létejét is kimerítené: csupán megint ennél is végtelenül gazdagabb tartalmú és tartamú ok nem szűnik meg sem egészen, de még részben sem kimeríthetetlen-elmúlhatatlan hatás létesítésekor. Az ilyen ok azonban már csak abszolúte végtelen és örök lehet: mint ilyen nem keletkezett és nem lehet további oka, és mint örök valóság a változás-ely követelte változhatatlan ősválósággal azonosnak bizonyul. Ez megint csak minden hatásával szemben lényegileg transzcendens ok. Ilyen módon rendkívül szigorúan és szabatosan megfogalmazható okságelvhez jutunk: az ok hatásával szemben mindig transzcendens, megszűnése önellenmondó és hatásánál mind tartamban, mind tartalomban végtelenszer gazdagabb, azaz magasabb rangú, magasabb létfokú. Véges tartalmú és mulandó valóság oka tehát legalább is kimeríthetetlen tartalmú és elmúlhatatlan tartamú; ha az ilyen ok még maga is változó és így keletkező valóság, akkor ennek oka már csak az abszolúte végtelen tartalmú és örök tar-

tamú ősválóság lehet. Így nyerjük a valóság három rangját, három alapvető létfokát.

Ezek után már csak egyetlen módon lehet az okság elve ilyen megfogalmazásának logikai kényszere elől menekülni próbálni. Generálisan tranzitív okság állítása önellenmondásba vezet; az első változó kivételével a többi változóról állított tranzitív okság szintén tartahatatlannak mutatkozott. De hátha azt mondjuk, hogy vannak passzív változó és mulandó valóságok: ezeknek a létesítésére elegendő aktív mulandó okvalóság. De már az aktív mulandó okvalóságot másik ilyen aktív mulandó okvalóság nem tudja létesíteni, csupán ennél magasabb rendű, esetleg maga az ősválóság. Ekkor a hasonló okok reduplikációjának a lehetősége ki van zárva és mégis vannak mulandó okok: vagyis mechanikai tranzitív okság ugyan nincs, de az ok nem is szükségképpen legalább kimeríthetetlen és elmúlhatatlan.

Nézzük meg tehát jól, mit mond állításunk? E szerint passzív mulandó valóságot létrehozhat aktív mulandó valóság, de aktív mulandó valóságot már nem hozhat létre aktív mulandó valóság. Jelekkel ábrázolva $PM \leftarrow AM | \leftarrow AM$. Mit jelent ez? Mindenekelőtt azt jelenti, hogy nem mondható: mulandó valóságot általában létrehozhat mulandó valóság, — mert aktív mulandót nem hozhat létre. De az sem mondható: mulandó valóságot általában nem hozhat létre mulandó valóság, — mert passzív mulandót létrehozhat. Mit jelent ez a szokatlan eredmény? Ez csak egyet jelenthet: azt, hogy a mulandóság a kérdéses jelekkel is ábrázolt tételben nem olyan közös genus, amelyhez a passzivitás és aktivitás mint differentia specifica járul hozzá; mert a genus minden specieséről egyértelműen, azonosan kimondható, pl. a fehér ember és a fekete ember is általában ember. Ha pedig a mi esetünkben a mulandóság nem közös genus, akkor ez csak azt jelentheti, hogy az aktivitás és a passzivitás hozzátételével és a *fent jelzett viszonyok állításával* a mulandóságot magát sem használhatjuk már egyértelműen, hanem az aktivitás és a passzivitás, valamint a *jelzett viszonyok hozzájárulásával* a mulandóság nem a kétféle „mulandó“ valóság közös genera, vagyis azonos feltétele lesz, hanem a kétféle esetben különféle jelentést ölt. És pedig jól vigyázzunk: azzal, hogy az aktivitást és a passzivitást és a *jelzett viszonyokat* hozzátettük, maga a mulandóság is a két esetben különféle értelmű lett; különben igaz volna, hogy a mulandó vagy általában létrehozhat mulandót, vagy általában nem hozhat létre. És hogy ez nem igaz, *azt lényegileg nem is az aktivitás és a passzivitás, hanem a jelzett viszonyok hozzátétele eredményezi*: mert akár $PM \leftarrow AM \leftarrow AM$, akár $PM | \leftarrow AM | \leftarrow AM$ állna fenn, az aktivitás és a passzivitás különbsége megmaradna és a mulandóság mégis egyértelmű genus volna; az első esetben azonban a végtelen reduplikáció, a második esetben pedig egyenesen a tőlünk felállított okságely lépne érvénybe. Tehát lényegileg nem az aktivitás és

passzivitás, hanem a különféle nyíljelekkel jelzett különféle viszonyok (PM←AM|←AM) hozzátétele eredményez *magában a mulandóságban* is különbséget az aktív és passzív „mulandó“ esetében. *Amde mi lehet a különbség a „mulandó“ értelmében?* Hiszen ez nem jelent speciális, tíz napos vagy hat éves mulandóságot, hanem csak a mulandóságot általában, vagyis azt, hogy az illető valóság bármínemű alapú és módú *megszűnése nem önellenmondó*. Ebben pedig csak egyetlen különbség lehet: hogy az egyik esetben a megszűnés nem önellenmondó, a másik esetben pedig önellenmondó; vagyis a kétféle értelmű „mulandóság“ egyik értelme a tényleges mulandóság, azaz megszűnhetőség lesz, a másik azonban egyenesen az elmúlhatatlanság, azaz a megszűnés önellenmondósága. Így az egyik „mulandó“ elmúlhatatlannak bizonyul és maga a mentőtételben felvett mulandó valóság egyik fajtája elmúlhatatlannak mutatkozik és ezzel az egész tétel a tőlünk felállított oksági elvre megy át: PM←AM|←AM azt jelenti, hogy a passzív és tényleges mulandó valóság oka csakis legalább az aktív és tényleg elmúlhatatlan „mulandó“ valóság lehet, de ennek már nem lehet ugyanilyen oka, csupán még magasabb, azaz éppen az ebben a tételben is az AM okaként felvett abszolúte végtelen ősök. Sajátságos „mentőtételünk“ logikailag, ismeretelméletileg és metafizikailag a legérdekesebb — és korántsem szofisztikus — problematikájú és feloldása útján egyenesen a tőlünk felállított okságelvre megy át.

Az összefoglalt megállapítások alapján immár felelhetek Jánosi és Noszlopi még válasz nélkül maradt kérdéseire is. Jánosival teljesen egyetértek abban, hogy a középkori bölcelet, amely aránylag rendkívül kifinomult fogalmakkal dolgozik és igen elmélyült és sokoldalú, a tőlünk itt tárgyalt okságprobléma sok részkérdését is jól meglátta. Amde teljesen szabatos és igazolt okságelméletet a skolasztikában sem találunk. Az isteni első okra vonatkozó megállapításai a legmélyebbek és legjobbak, de már az ú. n. másodlagos okoknak és az isteni első okhoz való viszonyuknak a felvétele sok tekintetben bizonytalanságot mutat. Főleg a „naturák“ tanában vannak bizonytalanságok. Ezek túlnyomóan az aristotelesi forma-elvre épülnek az agere sequitur esse principiuma alapján. A természetben látunk élettelen, majd növényi, állati folyamatokat és ezeknek valamiképen megfelelő természetű ható-okokat kell felvennünk: ilyenek a mechanikai hatások létesítésére alkalmas „szervetlen naturák“, valamint a növényi, majd az állati életfolyamatokat okozó növényi és állati léleknaturák, amelyek azonban nem szellemek, nem szabadok és mulandók. Nyilvánvaló, hogy ennek a tannak empirikus plauzibilitása van: de hogy ilyen naturák mint másodrendű, mulandó okok lehetségesek-e, az a tapasztalt természeti folyamatok alapján való felvételükkel még semmiképpen nincs igazolva. És éppen az ilyen okok lehetőségének a kérdését kell megvizsgálni: eb-

ben és sok minden más tekintetben pedig a modern filozófiának még a skolasztikánál is jóval mélyebbre kell hatolnia.

A naturák skolasztikus tana tehát igen mély, de korántsincs teljesen kidolgozva: a naturák lehetőségének a kérdése pedig egyáltalában nincs tisztázva. Erre vonatkozólag az előbbieken szabatosan igazolt okságelvünk kimutatja, hogy mulandó, azaz megszűnhető ok egyáltalában lehetetlen, önellenmondást rejt. Vagyis minden másodlagos ok legalább is kimeríthetetlen és elmúlhatatlan kell hogy legyen: ilyeneknek kellene a felvett naturáknak is lenniök. Jánosi azt is megjegyzi, hogy ha az ok, amint én állítom, egyáltalában nem megy át hatásába, nem kell akkor sem megszűnnie, ha hatásainál nem végtelenül több lét-tartalmú és léttartamú. Igen ám, de ha az ok nem is megy át hatásába, akkor is a hatás éppen az ok léteojétől jön létre: ha pedig az a léterő nem végtelenül gazdagabb a hatás léttartalmánál és az ok a hatás létrejövételével véges léterejében még sem csökkenne, azaz sem egészen, sem részben el nem múlték, egyenesen nemcsak semmiből, hanem semmitől is létrejönne valami, vagyis az „a nihilo nihil fit“ elv volna megsértve. Ezért kell az oknak még akkor is végtelenszer gazdagabbnak lenni hatásánál, ha ez nem az okból jön létre: én tehát itt egyáltalában nem az elvetett mechanikai okságot, hanem az „a nihilo nihil fit“ elvet veszem tekintetbe. Ámde ez a probléma nem is elsőrendű jelentőségű a mi szempontunkból: hiszen az okság elve minden a megszűnés lehetőségét tartalmazó okot kizár, akár abból jön létre a hatás, akár nem; az olyan ok, amelynek részleges vagy teljes megszűnése nem önellenmondó, azaz lehetséges, egyáltalában lehetetlennek bizonyult. Ennek az eredménynek csupán mintegy mellékeerménye, hogy ilyen módon minden olyan okozás is lehetetlen, amelynél az ok részben vagy egészen átmegy hatásába, mert akkor az ok eo ipso az átmenő részben vagy egészen megszűnik: ezért lehetetlen a mechanikai okság is.

Jánosi érvelése az aktív és a passzív mulandó valóságok okainak a különbségéről önmagában nem lehet elég világos, de az előrebocsátottak után érthető: a tölem állított szellemi okság elvét a vizsgált mentőtétellel lehetne elkerülni próbálni. E szerint passzív mulandó hatásnak lehet aktív mulandó oka, de ennek már nem lehet ugyanilyen oka. Hogy ez a feltevés tényleg pontosan a visszájára fordul és a felállított okságelvhez vezet, láttuk. Hogy az ok létfoka és hatóképességének korlátja mekkora, azt előre nem lehet eldönteni, csakis a lehetőségek szabatos felderítése után: ezek pedig csakis a fent ismertetett okságelvben tisztázódtak.

Ami már most Jánosinak azt a kérdését illeti, hogyan tolható be az aktuálisan véges és az aktuálisan végtelen közé egy „aktuálisan végesen túli“ létfok és hogy ez nem önellenmondó-e, arra a következőt felelhetem. Hogy milyen létfokok lehetségesek, azt előre nem tudhatjuk: ezek csak szigorú redukív vizsgálattal igazolhatók; a vizsgálat elvég-

zése előtt az aktuálisan végtelen és az aktuálisan végesen túli csak nevek, amelyeknek jelentését nem ismerjük. Már most a változás elve igazolta azt, hogy az első ok csak változhatatlan lehet: ez mint ilyen, mindent időtlenül, egyszerre tartalmaz, azaz abszolúte és aktuálisan végtelen. Az okság elve viszont kimondta azt, hogy mulandó ok lehetetlen. Ekkor feltehető az, hogy csak az abszolúte végtelen lény lehet ok. Ennyit azonban az okság elve nem kíván: véges hatás okának a feltételeivel már egy kimeríthetetlen tartalmú és elmúlhatatlan tartamú, de kezdődött, ennyiben potenciálisan végtelen valóság is rendelkezik. Az ilyen valóság azonban nemcsak „potenciális“, hanem éppen létének minden részében bír egész okképességével, amely kimeríthetetlen léttartalmában éppen végtelenül gazdagabb a hatásánál és léttartamában meg nem szűnhetik: tehát igenis, van benne egy sajátos végesen túli aktualitás; mivel azonban kezdődött és nem változhatatlan, ezért egész léttartalma sohasincs kibontakozva és így mindig van benne potencialitás és ezzel életében és működésében időhőzkötöttség is. Benne tehát az időfelettség időhőzkötöttséggel, végesen túli aktualitás a teljes kibontakozottság hiánya folytán potencialitással kapcsolódik és így igenis reálisan közepén áll az aktuálisan véges valóság és a minden tekintetben aktuálisan végtelen, az abszolút végtelen, időtlen és teljesen kibontakozott, az előbbi értelemben vett potencialitás nélküli őslény között. Lehetséges az ilyen lény? Önellenmondást nem találunk alkátában. De hátha mégis rejtett önellenmondást takar? Erre is van válasz. *Ha találnánk olyan okokat, amelyek változhatnak, akkor azok az okság elve alapján csakis ilyenek lehetnek: mert hiszen a mulandó ok önellenmondó, az abszolúte végtelen pedig változhatatlan.* Már pedig önmagunkban találunk okvalóságot, amely változhatik: ennek ténylegesége végleg igazolja az okság elve alapján meghatározott másodrangú, azaz éppen kimeríthetetlen-elmúlhatatlan ok lehetőségét. Ámde saját énünk valóban ilyen különös természetűnek mutatkozik: élete és működése időben változó, sohasem teljesen kibontakozott; a hatékony én azonban mindig egészen és egyszerre van adva és ennek öntudata és emlékezete bizonyos értelemben élményszerűleg is felülemeli az időt. Ezt Jánosi is vallja *A szellem* című könyvében. Én azonban még ennél tovább megyek: abból kiindulva, hogy tartósan értelmes eredményeket produkáló tevékenység csakis tudatos lehet, ilyen tevékenységek egész szövvénye pedig a lelki élet tanúságai alapján közvetlenül átélt tudatunk alatt kell hogy működjék, állítottam fel a teljes tudat elméletét, mint e tevékenységek egyetlen lehetséges magyarázatát. (L. Athenaeum 1930, I—II. sz.) A teljes tudat, amelyet Jánosi könyvében erősen megkérdőjelez, azonban szerinte is szükséges feltevés: hiszen tartósan értelmes tevékenységek alapját ő is csak a tudatban találja meg. A teljes tudat alkata pedig tökéletesen megfelel a második rangbeli ok kimeríthetetlen-

elmúlhatatlan, magvában idő- és végeességfeletti, különben egyúttal potenciális és időbeli létének és működésének.

Az ilyen ok azonban szellemi ok; mint szellemi szabad. Itt merül fel azután Jánosi további kérdése, hogy miért kell *minden ok* szabadságát és szellemiségét is feltenni? Tegyük fel az ellenkezőjét: mi következik ebből? Annyi kétségtelen, hogy minden másodrangú ok kimeríthetetlen-elmúlhatatlan. Az is kétségtelen, hogy automatikus okság, ahol a hatások egymásután és egymásból folynak, lehetetlen. Ha azonban valamely ok nem szabad, akkor hatásának létesítésére meg van határozva: ámde logikai elv vagy matematikai formula nem hat, a meghatározó tényező tehát csakis további valóság lehet. Az okság elve értelmében a másodrangú valóságot meghatározó tényező csakis maga az ősök lehet: különben a reduplikációnak lehetősége folytán lehetséges volna a kezdet nélküli okkor. Tehát Isten határozza meg működésére a nem szabad másodrangú okot. Igen ám, de egyszerre több aktusra Isten sem határozhatja meg: hiszen ez azt jelentené, hogy Isten a másodrangú nem szabad ok természetébe egy — bármiféle, egyáltalában nem szükségképen mechanikai — automatizmust helyez, amely azután az ok szabad működése nélkül lepereg. Ez azonban nem lehet másként, minthogy az egyes működések egymásból, vagy legalább is egymást meghatározva folynak: hiszen pusztá logikai elv vagy matematikai formula magát az okozást nem hajtja, csakis valóságos meghatározó tényező. Így pedig a lehetetlennek bizonyult tranzitív okságba jutunk. Ezek szerint Istennek a nem szabad másodrangú ok *minden egyes működését külön* kell egyértelműen és teljesen meghatároznia: ekkor pedig az ilyen másodrangú ok valóban teljes eszköz és semmiképen nem nevezhető jobban a működés igazi okának, mint a kezemben vezetett ceruza az írásának. Vagyis beigazolódtott, hogy a nem szabad ok csak eszköz: mivel pedig pusztá eszközre a közvetlenül hatni képes Istennek semmi szüksége nincs, azért a nem szabad másodrangú valóságnak semmi értelme sincs. Ha tehát van másodrangú valóság mint valódi másodrangú ok, ez csakis szabad és ezzel szellemi lehet. Így az is igazolódik, hogy minden ok csakis szellemi lehet: vagy az abszolúte végtelen és örök isteni összesség, vagy a másodrangú kimeríthetetlen-elmúlhatatlan teremtett szellem.

Eredményünk alapján most vissza kell térnünk Noszlopi ellenvetésére az élet és a szellem ellentétéről. Hogy a ható okok csak szellemek lehetnek, ez az okság elvéből igazolást nyert. Ebből egyúttal rögtön érthetővé válik az egész természetnek, az élettelennek csakúgy, mint az élőknek, csupa szellemi kifejezése, érthetősége, tudományos felfoghatósága, logicitása, matematikai meghatározottsága és kétségtelen szépsége: az egész természet szellemi kifejezésű szellemi hatás. Ez matematikai-mechanikai meghatározottságát legkevésbé sem érinti: hiszen a matematikum tiszta szellemi, ideális tárgyvilág, a mechanikai, általában a természeti törvények szigorú érvényesülése pedig szabad, de következte-

sen és elvszerűen ható okok felvétele mellett ugyanúgy megérthető, mintha ezt a törvényszerűséget lehetetlennek bizonyult szükségszerűségnek minősítenők. Az első ok szabadsága amúgy is szabad és nem szükségszerű folyamatnak mutatja be az egész természeti folyamatot: mivel pedig az automatizmus is lehetetlen, mindenképen szabad következetességgel érvényesített működési elveknek mutatkoznak a természeti törvények. Hogy ebben semmi nehézség nincs, azt az *Alapvetésben* bővebben is kimutattam; és hogy az ilyen felfogás ma már a természettudósok előtt sem tűnik képtelenségnek, azt egyik kitűnő fizikaprofesszorunk szóbeli nyilatkozata mutatja, amelyben kijelentette, hogy a természeti folyamatoknak végül is szellemi okokból való megértését igen plauzibilisnak tartja. Ezzel egyúttal Jánosi egyik kérdése is választ nyert. — Az élővilág magyarázatában ma már a lélekszerű dinamikus tényezők felvétele mind általánosabbá vált: és a felfogások itt is e lélekszerű tényezőknek mind szellemibb megfogalmazása felé fejlődnek; ezeket a felfogásokat nemskára megjelenő embertanomban bővebben ismertetem, de például Huzella *Biológiája* is tárgyalja. A filozófiában a szellemi okokkal való magyarázat ősidőktől mind máig megtalálható: ilyenek Aristoteles csillagszellemei és a cselekvő ész, Szent Ágoston és a skolasztika angyalai, az ifjabb Fichte természeti szellemei stb.

Az én felfogásom a szellemről egész világosan az akarat és az értelem mellett az érzelmet is az előbbiekkal egyrangú szellemi alaperőnek minősíti: az érzelem szerintem nem olyan módon származik az akaratból, hogy attól meg volna határozva, hanem csakúgy, mint a szintén teljesen autonóm értelem, és pedig mint az én harmadik, autonóm alaperje; csupán sorrendben és úgynevezett eredési rendben van az értelem az akarat után, és az érzelem az akarat és értelem után, mindkettőből eredve. Amint azonban az akarat az értelem sajátosságát nem határozza meg, úgy az érzelem sajátossága sincs a két előbbi erőtől meghatározva: ez az *Alapvetésben* részletesen tárgyalt alapmeggyőződéselem, amely szerint az egyoldalú voluntarizmus épp olyan hibás, mint az egyoldalú intellektualizmus vagy emocionalizmus. Eppen a művészi területen dominál szerintem teljesen az érzelem és a cselekvésben és a gondolkodásban fontos motiváló, húzó-hajtó-befolyásoló szerepet játszik. Igenis azonban azt tartom, hogy az érzelmi életnek a maga külön módján éppen olyan alapvető tudatossága van, mint az akaratnak vagy az értelemnek: de mindegyik sajátzerű, egymással szemben különbséget mutató tudatosság.

Az így megfogalmazott szellemben, amely lelki életünk tanuságainak és éppen a legmodernebb lélektani belátásoknak teljesen megfelel, tehát az érzelem alapvető aktív erő. Amde az akarat is alapvető és éppen — de csak! — sorrendben az első alapvető lelki erő: ez pedig korántsem csak az ösztönök váltóállítója, gátló rúgó, amint Noszlopi mondja, hanem minden cselekvő egyén közvetlen és evidens megélése szerint pozitív

állító, létesítő, adó, teremtő erő: az értelemnek és az akaratnak negatív-visztikus Klages-féle felfogását sem a tapasztalásban, sem a szigorú metafizikai következtetések alapján semmiképen sem látom igazoltnak, hanem kétségtelenül tévesnek. A szellemi-lelki személy ilyen értelemben harmonikus és egységes és az egyéniség nem hasad egy pozitív, teremtő szemléleti-képzleti-érzelmi-ösztönös életoldalra és egy gátló, élettelelítő akarati-értelemi szellemoldalra: bár nem mondom kretschmeri módon, hogy az ilyen felfogás csupán a schizothym lelki alkat kettősségének metafizikai kivetítéséből ered, de az kétségtelen, hogy az emberben meglévő életkettősséget teljesen hamis vonalon az egységes akarati-értelemi-érzelmi alkatú szellemi lelkiségbe helyezi. Az akarat igenis pozitív állító erő, de az érzelem a szellemi léleknek, az énnak ugyanolyan alapvető és teljesen autonóm alkatú, ősi aktív és tudatos oldala, ereje. Az emberben azután van alapvető testi-lelki életkettősség, egy szintén mélységesen valóságos testi-lelki életegység mellett: ezt a sajátárgo-összeszövődést a bölcséleti embertan hivatott és tudja is megmagyarázni, de nem a lélek- (élet-) szellem kettőssége alapján.

Ami végül Jánosi megkülönböztetését illeti a teremtő és teremtett létről, úgy azt én is a legteljesebb mértékben és, azt hiszem, a középkori filozófiánál nem kevésbé szabatos módon megkülönböztetem. Hogy azonban a teremtett lét képessége meddig terjed, azt nem lehet cleve csak abból megállapítani, hogy éppen teremtett, azaz nem önmagától való lét, hanem erre éppen az okság elvének pontos ismerete is szükséges. Ugyanígy megelőzi az okság elvének megállapítása a szubsztancia és akcicens megkülönböztetésének helyes értelmezését. A konkurzus-kérdés megvitatására ebből az alkalomból nem térek reá, hanem azt a teológiai vonatkozások megbeszélésére tartom fenn: ezzel kapcsolatban kerülnek szóba Zemplén György és Kollár Gedeon könyvemre vonatkozó kiváló ismertető tanulmányainak egyes teológiai vonatkozású megjegyzései is.

Ezek után már csak Somogyi József egy szóbeli megjegyzésére té-

rek ki. Az alapvetés 161-ik lapján az áll, hogy $ab^c \dots = abc \dots$. Somogyi ezzel kapcsolatban azt kérdezte, hogyan értem ezt, mert a szokásos értelemben az egyenlőség nem áll fenn. Nyilvánvaló, hogy az egyenlet értelme az, hogy ab c -edik hatványra emelve (stb.) egyenlő a -nak bc -edik stb.) hatványával; hiszen ha a -t a bc -edik hatványra emelném, az egyenlőség általában nem áll fenn. Az értelem tehát nyilvánvaló, de a félreértés el-

korülése végett minden hatványkitevő előtt új zárójel tehető: $[(ab)^c] \dots$. Hasonlóképen a 161-ik lapon áll, hogy $a^b = b^a \rightarrow a=b$ kivételével — nem igaz. Ide a „nem igaz“ elé az „általában“ szó irandó ki, *ami a tételnek intendált értelme*: mert abban az esetben, ha a^b és b^a alkata eleget tesz

az előbb említett szabálynak, hogy $[(a^b)^c] \dots$ akkor $a^b = b^a$. Ilyen kivételes eset van $a=4$ és $b=2$ esetében, ahol 4^2 mint $(2^2)^2 = 2^4 = 2^{2 \cdot 2}$;

éppen az előbb említett és a könyvben idézett szabály alapozza meg a kivételt.

Kedves Barátom! Szerkesztői türelmedet ez a hosszúra nyúlt vitacikk kemény próbára tette. De talán nem hiába: azt hiszem, hogy hozzájárulhatott néhány alapvető bölcséleti kérdés tisztázásához. Én mindenesetre arra törekedtem, hogy a legszabatosabb reduktív következtetések segítségével rögzítsek meg néhány olyan elvet, amely véleményem szerint alkalmas arra, hogy az éppen napjainkban gyakran felületes és dilettáns módon kezelt metafizikai vizsgálódásnak tudományosan tartható alapokat és támogatást adjon. Ha ez sikerült, akkor az én munkám és a Te türelmed nem volt hiábavaló; hogy mennyire sikerült, azt a remélhetőleg még bekövetkező további hozzászólások nyomán talán megláthatjuk.

Igaz nagyrabecsüléssel üdvözöl tisztelő barátod,

Brandenstein Béla.

Hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány?

— *Válasz báró Brandenstein Bélának.* —

Örvendetes jelenség, hogy e folyóirat hasábjain megvitatásra kerülnek olyan kérdések, amelyek nem állanak ugyan az aktuális érdeklődés homlokterében, de amelyek végeredményben mégis csak a filozófiai problémák végső alapjaira irányulnak, melyek minden megértés és döntés ősforrásai, amelyek nélkül tehát az aktuális kérdések körül folyó harcokban sem lehet biztos és igazolható eredményt remélni. Ezért üdvözlöm örömmel az Athenaeum 1934. évi 1—3. füzetében „Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében“ című tanulmányomra az ugyanazon folyóirat következő (4—6.) számában báró Brandenstein Bélától közzétett kritikai értekezést, amely „Az ismeretelmélet bölcséleti helyéről“ cím alatt előbb említett tanulmányom megállapításainak és alapintencióinak *kiegészítésére és részbeni helyreigazítására* vállalkozik.

Báró Brandenstein Béla, amint maga írja, egyetért velem abban, hogy „minden ismeret, akár szaktudományi, akár bölcséleti, éppen ismeret s mint ilyen, meg kell, hogy feleljen annak a struktúrának, amely az ismeretet általában jellemzi s azoknak a tudományos tételeknek, amelyek ezt a struktúrát megállapítják: ezek pedig az ismeretelmélet tételei“. A következőkben azonban báró Brandenstein már szembehelyezkedik tanulmányom menetével és végeredményével, amely szerinte az igaz alaptétel egyoldalú értelmezéséből fakad. Brandenstein abból indul ki, hogy az ismeretelmélet az ismerés reális mivoltához van kötve, amely megismerés a valóságos ismerő alany valóságos aktusa, amellyel az alany a megismerésétől függetlenül fennálló realitást meg akarja ismerni. Ebből következik, hogy „az ismerés mivoltára, de ezzel együtt lehetőségére és terjedelmére vonatkozó minden megállapítás tehát mindaddig tökéletesen

a levegőben lóg, amíg nem tudom, mi a valóság általában: mert addig azt sem tudhatom, mi a valóságos alany valóságos megismerése". A metafizika és az ismeretelmélet viszonya ezek után Brandenstein szerint kétféleképp tekinthető. „Mi felénk“ előbbvaló az ismeretelmélet, amely a metafizikai megismerésnek is előfeltétele, „tárgyi alapon“ a prioritás a metafizikát illeti meg, mert a metafizika tárgya az, amire az ismeretelmélet tartalmát képező megismerés irányul. Sőt, Brandenstein továbbmenőleg állítja, hogy a prioritás „mi felénk“ is csak bizonyos szempontból áll fenn, más tekintetben „mi felénk“ is a metafizika az első. Mindennek végeredménye Brandensteinnál az, hogy a bölcséleti lételmélet, egy szóval metafizika, előbbvaló, mint az ismeretelmélet, amely utóbbi metafizika nélkül, tárgy hiányában, lehetetlen. A metafizika a bölcsélet alaptudománya. Ez az eredmény pedig szöges ellentétben áll a Brandenstein által kritizált dolgozatom végeredményével, amely a filozófia alapjait az ismeretelméletben keresi és az ismeretelméletet minden filozófiai diszciplína előfeltételének állítja.

Brandesteinnak a fentiekben összefoglalt állásfoglalására és kritikai megjegyzéseire vonatkozólag viszontválaszomban hangsúlyozni kívánom, hogy a vitatott kérdés nézetem szerint csak akkor dönthető el, ha úgy az ismeretelmélet, mint a metafizika fogalmában rejlő többértelműséget, amely azok tárgyának különböző felfogásán alapszik, élesen megvilágítjuk. Lássuk ezt először az ismeretelméletnél. Brandenstein ismeretelméleti okoskodásainak alapját az ismeret ténye, más szóval a tényleges ismeret képezi. És az ismeretet mint ténykérdést (quaestio facti) vizsgáló ismeretelmélet szempontjából Brandesteinnak kétségkívül igaza van, midőn a létant az ismeretelmélet elé helyezi azon az alapon, hogy ha nem volna előbb valami „létező“, nem volna a tényleges ismeretnek sem tárgya. A létnek a *tényleges* ismeret előtt, attól független fennállását Brandensteinől senki el nem vitathatja. De ha ebben Brandensteinrel teljesen egyet is értünk, másfelől le kell szögeznünk, hogy Brandenstein kritikai megjegyzései az ismeretelméletnek azzal a fogalmával szemben, amelyet „Az ismeretelmélet fogalma stb.“ című dolgozatomban is alapul vettem, teljesen céljukat tévesztik. Dolgozatom annak a kétségbevonhatatlan és Brandenstein által is igaznak elismert alaptételnek következetes érvényesítése, amely a logikai értelemben vett ismeretet, tehát az ismeret logikai érvényét tisztázó ismeretelméletet a metafizika előfeltételéül állítja. Erre az álláspontra pedig mindenki eljut akkor, ha az ismereten kívüli valóság ismeretében, még élesebben: az ismereten kívüli ismeretben rejlő ellenmondásra reflektál. Ebből a reflexióból kiindulva a kriticismus szellemében be kell látnunk, hogy ha nem a tényleges ismeretre (amelyet egyszerűen *ismerésnek* nevezhetünk), hanem a logikai ismeretre (amelyet röviden az *ismeret* szóval jelölhetünk) gondolunk, vagyis az ismeretelmélet kérdését mint quaestio iuris-t tesszük fel, nem állíthatunk mást, mint a létnek az ismeret által való a priori meghatározottságát, hiszen

ezen alapul a lét megismerhetősége s következőleg minden tényleges létismeret. És csak ezen szükségképi feltétel mellett kerülhet el az előbb említett ellenmondás, amely mindenféle realizmusnak állandó kísérője. Az ismeret ezen fogalmát tartva szem előtt, nyilvánvaló, hogy ismeret előtti, ismereten kívüli, ismerettől független (vagy bármiképp szóljon is a realizmus jelszava) valóságról semmit sem állíthatunk. És különösen nem állíthatunk akkor, ha állításunknak ismereti értéket tulajdonítunk. Mint megismerő lények nem léphetjük át az ismeret határát; a valóság, a lét stb. problémáinál is az ismerethez vagyunk kötve. Az ismereti valósághoz, pontosabban: az ismeret által konstituált valósághoz kell magunkat tartanunk. Hogyan beszélhetnénk a valóságról az ismeret előtt, midőn épp az ismeret határozza meg számunkra a valóságot, azaz a valóság az ismeret által, illetve az ismeretben van? Nem lehetetlen-e ilyen körülmények között a metafizikát az ismeretelmélet előfeltételül állítani? Ahogy az ismerettől független, az ismeretre nézve transzcendens realitás fogalma tudományosan igazolhatatlan, a *transzcendens* realitásra vonatkozó metafizika *mint tudomány* lehetetlen. Hogy milyen nehézséget okoz Brandensteinnak az a törekvése, amely a metafizikai tárgynak az ismerettől való függetlenítésére és ezzel együtt a metafizikának az ismeretelmélet elé és fölé helyezését irányul, cikkének következő tétele is bizonyítja: „az ismeretelmélet a metafizikának mint tudománynak előfeltevése, vagyis nem tárgyának, nem is e tárgy konkrét megismerésének, hanem e tárgy konkrét megragadási, megismerési módja tudatosulásának...“ Kérdem, ha a tudatosulás a konkrét megismerésre, a konkrét megismerés a tárgyra vonatkozik, lehet-e a tudatosulás jelentését megállapító tételeknek közvetve a tárgyra vonatkozó érvényét, más szóval a tárgynak magának előfeltételeiül való elismerését tagadni. Ha tagadjuk, a tudatosulásnak sem tárgya, sem mértéke, vagyis semmiféle tudományos jelentősége, ami az ismeretelmélet fogalmával és értelmével Brandenstein szerint sem egyeztethető össze. Ha elismerjük, amint-hogy el kell ismernünk, az ismeretelméletet a metafizika elé és fölé helyezzük, ami ellenmond Brandenstein intencióinak. A transzcendens realitásnak a megismerő tudathoz való viszonyával mindenképen baj van.

A vitatott problémát a metafizika oldaláról is meg próbáljuk világitani. A metafizika problémája a filozófia számára elutasíthatatlan. A lét jelentése a filozófia alapjelentései közé tartozik. A kérdés csupán az, hogy a filozófia milyen módon akar a létproblémával leszámolni. A megoldási kísérletek két csoportba oszthatók. Az egyik a transzcendens metafizika, a másik az immanens metafizika útján és eszközeivel remél célt érni. A transzcendens metafizika megint kétféle tagolódik. Az egyik a transzcendens realitást racionális eszközökkel akarja megragadni, a transzcendens realitás tudományát akarja megalkotni. Ennek az iránynak, amely mellett Brandenstein is állást foglal, alaphibája egy az ismerettől független realitás ismeretének ellenmondásos állítása, amely-

nél fogva az ismeret és a tárgy objektív viszonyának megvilágítására és igazolására képtelen. A transzcendens metafizika másik iránya az előbbi nehézségek miatt lemond a racionális ismeret eszközeiről, már nem akar tudomány lenni, hanem más utakat keres a transzcendens realitással való kapcsolódásra. S ha „ismereteket“ is közöl róla, azok csak szimbolikus „ismeretek“. Ez a metafizika a tudományos ellenőrzés és kifogásolhatóság felett áll s épp ezért jogosultsága tudományos eszközökkel kétségbe nem vonható. Értéke racionális mértékkel nem mérhető. Az immanens metafizika végül a lét jelentését mint ismereti problémát, mint az ismeret struktúrájának alkotórészét vizsgálja. Tisztában van azzal, hogy az ismerettől független „puszta“ lét, vagy magábanvaló lét ellenmondásos, használhatatlan képzet, a „lét maga“ ismereti világunkba nem léphet be. Fogalmunk csak az ismeret által konstituált, az ismeret törvényei alatt álló létről van és lehetséges. Ez az immanens metafizika, midőn a létet mint ismereti világunk kategóriáját vizsgálja, kétségkívül a tudomány útján jár és nem zárja ki a transzcendens metafizika azon fajtát sem, amely a létproblémát transzcendens régiókba emeli ugyan, de lemond az immanens metafizika bizonyítási eszközeiről és megoldási módjairól, minthogy más célok és más eszközök mozgatják. Kizárás viszonyában csak a transzcendens metafizika másik fajával áll, amely a transzcendens realitásról való tudomány illúziójával hiteget.

Végül még egy szót az ismeretelmélet és logika viszonyáról. Brandenstein kifogásolja az ismeretelméletnek a tiszta logikával szemben való előtérbe helyezését és alapvető jelentőségének hangsúlyozását. Szerinte a tiszta logika alapvetőbb, mert magát az igazságot tárgyalja, ami az ismeretelmélet munkájának is előfeltétele. Mi a tiszta logika jogosultságát nem vonjuk ugyan kétségbe, de az igazság jelentéséhez az ismeret jelentését szükségkép hozzátartozónak ítéljük s ennél fogva az igazság-probléma univerzális jelentése szempontjából az ismeretelméletet alapvetőbbnek értékeljük, ami nézetünk szerint nem zárja ki a tiszta logikának a maga sajátos módszere által meghatározott partikuláris szempontból való elsőbbségét. Csak ne feledjük el, hogy az igazság „maga“, a magábanvaló igazság üres absztrakció, amely életét az ismeretben éli, amely tehát az ismeretben teljesedik be.

Brandenstein cikkének egyéb megjegyzésébe az elvi szempontok tisztázása után nem mehetek bele. További részletekkel kidolgozás alatt álló ismeretelméleti kézikönyvem fog szolgálni. És bár tárgyi okokból Brandenstein álláspontját nem tudom magamévá tenni, hálás vagyok, hogy kifogásainak objektív szellemű feltárásával a kérdés megvitatásához és tisztázásához szerény dolgozatommal kapcsolatban is hozzájárult.

(Budapest.)

Varga Sándor.

Néhány megjegyzés Varga Sándor válaszához.

A válaszra való megjegyzéseimet egészen rövidre foghatom. 1. A metafizikát az ismeretelméletnél alapvetőbbnek tartom, de nem a bölcsélet alaptudományának: a *Bölcséleti alapvetés* beosztásából is rögtön látható, hogy a fennállást, a tartalomt, a logikát és a bölcséleti matematikát alapvetőbbnek tartom. 2. Az említett „tisza“ logika éppen az a tudomány, amely az ismeret logikai érvényének alapjait vizsgálja: ezt állítom én és éppen ezért helyeztem ezt a logikát Vargával szemben az ismeretelmélet elé; az ilyen értelmű logika szerintem a metafizikát is a „logikai“ rendben megelőzi. 3. Minden lét szerintem végső fokon ismert és logikus: de csak az abszolút isteni szellem ismeri és tőle származva nyeri az egész lét logicitását és alapjaiban való megismerhetőségét. A mi számunkra van a mi megismerésünket megelőző lét, és mi a számunkra tapasztalatilag közvetlenül adott lét elemzése, benne rejlő logikai feltételeinek megismerése által ismerhetjük meg azt, hogy a nekünk közvetlenül adott létet további, nekünk közvetlenül nem adott lét előzi meg; ennek alkatáról is a közvetlenül adott létben rejlő feltételek tagadhatatlan belátást adnak. Az ilyen lét tehát létében ismeretüinktől független és ilyennek meg is ismerhető, de alkata éppen a nekünk közvetlenül adott létből szükségszerű érvennyel megállapítható: ezen az alapon lehetséges a tudományos metafizika, amely éppen ezt a redukatív lételemzést végzi el. 4. Én azt mondom, hogy az ismeretelmélet a metafizikának, *mint tudomálynak*, előfeltevése, vagyis nem tárgyának, nem is e tárgy konkrét megismerésének, hanem e tárgy konkrét megragadási, megismerési módja tudatosulásának. Ez azt jelenti, hogy a *metafizika módszerének* a tudatosulása ismeretelméleti, vagyis az, hogy ez a módszer őstényekből kiinduló redukció; de e módszer tényleges alkalmazásához, vagyis a metafizikai tárgy konkrét redukatív megismeréséhez nem kell ismeretelmélet. Varga a „módja“ szót nem vette figyelembe. 5. A metafizika tehát a számunkra adott létből indul el és ezt elemzeve, arra a szükségszerű belátásra jut, hogy van ettől és tőlünk független lét, amely azonban legalább is alapjaiban éppen a közvetlenül adott létből megismerhető és az így megismert őszvalóság tiszta szellemi alkata nyomán egészében logikus, bár a mi ismerésünk határait részben meghaladja. Így igaz az, hogy az *ismereti lehetőségen* kívüli valóságról semmit sem állíthatunk, de e mellett a transzcendens metafizika tudományossága teljesen megáll, mert meg van a módja, hogy éppen a közvetlenül adott lét alapján az így nem adottat is ismerésünk tárgyává tehesse. Ezzel a tudományos metafizika lehetősége Varga ismereti alapjával összhangban is igazolható és az ismeretelmélethez, valamint a tiszta logikához való viszonya megállapításaim értelmében fennáll. Hiszen azt Varga sem állítja, hogy minden lét azáltal van, hogy ismeretüinktől függ: én viszont csak azt állítom, hogy a Vargától is elismert, ismeretüinktől függetlenül fenn-

álló lét is megismerhető és így róla tudományos állítások lehetségesek. Ezt Vargának is el kell ismernie, mert ha azt állítja, hogy nincs ismeretünkön kívül is fennálló lét, vagy azzal nem kell törődnünk, akkor a Fichte-szerű idealista metafizikában vagyunk; de ha belátható vagy legalább is elismerendő, hogy van ilyen ismeretünkön kívül is fennálló lét, amint Kant elismeri és létét beláthatónak is állítja, akkor már van róla megismerésünk, t. i. az, hogy egyáltalában létezik és felvétele szükséges éppen az ismeret kérdésének a megoldására is. Ez pedig már egy realista metafizika minimuma. Ha végül eldönthetetlen, hogy van-e ilyen ismeretünkön kívül is fennálló lét és felvétele szükséges-e vagy sem, akkor egy pragmatista-pozitivista határon megálltunk és *kérdéselvezhetjük* a nekünk célszerűbbnek mutatkozó esetet. *Az egész probléma megoldható azzal a belátással, hogy az ismeretünkön kívül is fennálló és ismeretünket megelőző létről azért szereshetünk ismeretet is: és éppen mint ilyen, már megismertről, ismeretünkben is lévőről tudományos állításokat mondhatunk ki róla.* Ennek megfelelően az imént felsorolt három alternatíva közül a második igazolható és az első és a harmadik megcáfolható.

Báró Brandenstein Béla.

Jogelmélet és társadalomelmélet.

— Válasz egy válasza. —

E folyóirat 1934. évi 4—6. füzetében „*Szociológia és jogbölcselet*” címmel megjelent tanulmányomnak végén kitértem Horváth Barna szegedi jogtanár „*Rechtssoziologie*” (1934) című könyvének bírálatos ismertetésére. A szerző e kritikára most a szegedi egyetem-barátok kiadásában megjelent „*Jogelmélet és társadalomelmélet*” (1935) című füzetében válaszol. Tudományos viták alkalmasak lehetnek arra, hogy előrevigyék nem egy homályos kérdés tisztázását. Ezért nem akarok kitérni a kritikámra adott felelet megválaszolója elől, bár sajnálattal látom, hogy Horváth Barna ellenirátát nem annyira az igazság keresésének objektív célja, mint inkább a minden áron való öngazolásnak szubjektív szempontja vezérli.

I.

1. E célból minden alap nélkül fogja reám, hogy „hevesen tiltakozom az ellen, hogy a jogelméletet a társadalomelmélet részeként fogjuk fel” (3—4. l.). Tanulmányomban nemcsak a jogbölcseletet — vagy ha úgy tetszik „jogelméletet” —, de még a tételes jogtudományt is társadalmi tudományként jelöltem meg (163. l.) és csupán a társadalmi tudományok egy bizonyos fajtájától, a szociológiától és a jogszociológiától különböztettem meg. A jogszociológiát ebben a sajátos — ha úgy tetszik „szűkebb” — értelemben fogja fel H. B. is abban a helyében, melyet

kifogásoltam és amelyben világosan szembeállítja a joglogikával és a jogi értékannal (III. l.). E felfogás mellett a jogszociológia valóban mint a jogelméletnek a joglogika és a jogi értékannal mellé rendelt *része* jelentkezik, feltéve, hogy a joglogika és a jogi értékannal problémáját megoldható problémáknak, még pedig a jogszociológiától függetlenül megoldható problémáknak, tartjuk. Ha azonban nem tartjuk ilyeneknek, ha mint „megválaszolhatatlan“ kérdéseket a jogelméletből „kiküszöböljük“ őket és legfeljebb jogszociológiai kérdésekké való átformálásukat tartjuk lehetségesnek, akkor az egész jogelmélet jogszociológiává — vagy ha úgy tetszik: a jogszociológia a jogelmélet egyik *irányává*, — válik. Hogy H. B. *könyvében* ehhez a felfogáshoz csatlakozik, nem kétséges, hiszen a joglogika és a jogi értékannal problémáinak önálló megoldását „reménytelen feladatnak“ minősíti (82. l.) és emellett a felfogás mellett köti le magát *már az előszóban* is (III. l.). Ez a felfogás éppen az, amely ellen szót emelni bátorkodtam. Nem helytálló tehát *elleniratának* az az állítása, hogy: „Azt a kérdést pedig, hogy a jogszociológiát szűkebb értelemben a jogelmélet részeként vagy tágabb értelemben a jogelmélet egészeként helyesebb-e művelni, én nyitva hagytam“ (4. l.) Ez elképzelhetetlen is, mert hiszen könyvének II. részében maga is „jogszociológiát“ akar adni, „művelni“ akarja ezt a tudományt, nem valószínű tehát, hogy ne tudná, hogy „milyen értelemben“ akarja művelni azt. S valóban, jogszociológiájában éppúgy foglalkozik a jog fogalmával (joglogika), mint axiológiai kérdésekkel is. Nem áll tehát, hogy könyvének 81. és 82. oldalát — szerinte a *sedes materiae*-t — „egyéltalában figyelembe sem vettem“ volna; nem vehettem azonban figyelembe felfogásának azt a jelentősen megváltoztatott értelmét, amelyet könyvével ellentétben mostani iratában ad s amely tulajdonképpen kritikai megjegyzéseim be nem vallott honorálását jelenti. Ilyen titkolt honorálása bírálatomnak H. B.-nak az a védekezése is, hogy ő nem állította azt, hogy a jog fogalmának és helyességének kérdése már „elvesztette volna érdekességét“, hanem csak azt, hogy a sok sikertelen megoldási kísérlet „kifárasztotta az irántuk való érdeklődést“ (5. l.); e kétféle fogalmazás közt nem látok lényeges különbséget, különösen ha tekintetbe veszem, amit H. B. itt elhallgat, hogy t. i. könyvének éppen 82. lapján a „jogérték és a jogfogalom kérdéseinek megoldását“ „reménytelen feladatnak“ tünteti fel, amely tehát a jogszociológiától függetlenül nyilván meg sem érdemli az érdeklődést.

2. Azt azonban, hogy egy annyira homályos, zavaros és sokszor önmagának is ellentmondó könyvnek, mint az övé, helyes értelmét megállapítani igen nehéz, sőt sokszor lehetetlen, készséggel elismerem. Ezt ismeri el H. B. is akkor, midőn ismételtelen szememre veti, hogy nem a *sedes materiae*-t, könyvének nem *megfelelő* helyeit veszem figyelembe. Így a jog fogalmáról vallott felfogásának ismertetésénél sem elégszik meg azzal, hogy pontosan és szösz szerint idéztem több idevágó nyilatko-

zatát, hanem kifogásolja, hogy idézeteim jórészt könyvének 269. oldala előtti részéből származnak, holott a „*sedes materiae*“ a 269. oldal utáni rész, főként pedig a 302. oldal. S ezért, amint mondja: „A kifogás cáfolatára ismét nem kell mást tennem, mint könyvem *megfelelő* helyeit idéznem“ (6. l.). Valóban nem tudtam, hogy H. B. könyvének vannak megfelelő és meg nem felelő, komolyan veendő és komolyan nem veendő helyei s ezért a jövőben talán jól tenné, ha a nagyobb világosság kedvéért a komolyan nem veendő helyeket mindjárt megjelölné, ha már őket teljesen elhagyni nem akarja. A jog fogalmát illetően megnyugtathatom, hogy a jelen füzetében felsorolt „megfelelő helyek“ sem mondanak mást, mint a tőlem idézettek és nem változtathatnak azon a nézetemen, hogy a jog fogalmáról szóló meghatározása teljesen használhatatlan, mert „a legfejlettebb eljárási apparátuson keresztül érvényesülő szabály és szabályosság“ gyanánt határozza meg a jogot (9. l.) s e meghatározás csak akkor volna használható, ha „fejletlen“, „fejlett“ és „legfejlettebb“ eljárások (u. o.) közt különbséget tudnánk tenni. Az a mód, ahogy H. B. ezt a különbségtételt megkísérlí — és amely szerint „egyedül a jognak vannak... parlamentjei, minisztériumai, bíróságai és perrendtartásai“ (7. l.) —, nyilvánvaló *idem per idem*, mert a felsorolt intézmények — eltekintve attól, hogy nem is minden jogban vannak meg —, már mind *jogintézmények*; a jog fogalmát pedig egyes jogintézmények segítségével meghatározni nem lehet. Nyilvánvaló *idem per idem* az a nézet is, amely „a jog megkülönböztető vonását abban a szervezetben látja, amelyet (a jog) delegál“ (10. l.), mert hiszen a jogtól delegált „szervezet“ már maga is a jog teremtménye s így a jogfogalom meghatározására alkalmatlan.

3. A legjobban azonban azért haragszik reám H. B., mert figyelmeztetni mertem, hogy mint magyar tanár ne fejtsen ki a tudomány leple alatt olyan oda nem tartozó politikai nézeteket, amelyek a magyar érdekekre nézve károsak. Hogy ezt egy *filozófiai* folyóiratban megtettem, azt szokott túlzó modorában „politikai hajszának“ minősíti (17. l.). Ezenkívül úgy véli, hogy magam is elismerem a tudomány jogát a tőlem kifogásolt politizálásra akkor, amidőn a jogpolitika tudományának jogosultságát elismerem (17. l.). Azonban talán mondanom is felesleges, hogy nagy különbség van a jogpolitika tudománya és a napi politika között, s hogy H. B. akkor, midőn az államhatárok spiritualizációjának gondolatát propagálja, a napi kisantant-politika szolgálatába szegődik. Ő ugyan ezt is kétségbe vonja s hivatkozik arra, hogy *Baldwin* is ezt a felfogást vallotta az angol alsóház előtt nemrégiben tett nyilatkozatával, mely szerint „Anglia határa a Rajnánál van“ (16. l.). Ezzel azonban aligha sikerül bebizonyítania, hogy távol áll a napi politikától. Hivatkozik továbbá arra is, hogy a határok spiritualizációjának kérdése „a nemzetközi joggal egyidős kérdés“ (16. l.), amivel nyilván arra céloz, hogy már a nemzetközi jog léte közelebb hozza egymáshoz az

államokat. Hogy azonban az államhatárok spiritualizációjának gondolatát ő maga sem ebben az értelemben, amelyben az csupán a nemzetközi jog érvényének elismerését jelentené, használja, kiténik mindjárt abból a következő mentegetődzéséből, hogy ezt az elgondolást „egyelőre jámbor óhajnál alig többnek“ tekinti (17. l.). Hogy ez egyelőre csak politikai óhaj, abban igaza van, de hogy nagyon jámbor volna, arra rácsófol az a tény, hogy a kisantant-politika már eddig is sok sikerrel alkalmazta ellenünk. Ha a napi politika iránt nagy érdeklődést tanúsító H. B. olvasta volna „Bethlen István angliai előadásait“ (Genius, 1933), láthatta volna, hogy Bethlennek is nehéz harcot kellett vívnia ez ellen az „elgondolás“ ellen, amelyet ő sem tekint „a nemzetközi joggal egyidősnek“, mondván a következőket: „Újabbán sokat beszélnek egyes kisantantpolitikusok a határok eltüntetéséről a kisebbségi jogok kiépítése révén. Ennek a tervnek, ha egyáltalán tervnek nevezhető, Angliában is akadtak szószólói, különösen olyan körből, amely a kisantant-országok érdekeit viseli szívében és rendszeren szócsöve az ottani felfogásoknak“ (i. m. 85. l.). Azt hiszem tehát, hogy nem ok nélkül emeltem szót az ellen, hogy most már egy magyar professzor is e terv szószólójává váljék.

Helytelenítettem azt is, hogy H. B. azt hirdeti, hogy az államnak — még pedig tekintet nélkül arra, hogy nemzeti vagy nemzetiségi állam-e — nincs joga ahhoz, hogy az egyéntől életének a hazáért való feláldozását követelje. Szószereint idéztem erre vonatkozólag H. B.-nak azt a helyét (182. l.), amelyben tiltakozik az ellen, hogy az imperialista nacionalizmus „die Selbstaufopferung für den eigenen gegen den fremden Staat als heiligste Pflicht vortauschen kann“. Mostani iratában ezt úgy értelmezi, hogy csupán ennek az önfeláldozásnak „legmagasabbrendű kötelesség“ gyanánt való feltüntetése ellen van kifogása, de magát a kötelességet elismeri (15—16. l.). Nem tekintve, hogy a „heiligste“ szónek ilyen értelmezése a „vortauschen“ szóban rejlő felháborodással nehezen fér meg, H. B. elhallgatja azt is, hogy ugyanannak a mondatnak tőlem nem idézett részében minden megszorítás és fokozati különbség nélkül kel ki az ellen, hogy az államok „die grenzenlose Selbstaufopferung ihrer Bürger mit Erfolg beanspruchen können“; mostani védekezését tehát nem tekinthetem a megtévesztés célzatától mentesnek.¹ H. B. szerint az

¹ A jóhiszemű olvasó megtévesztésére alkalmas az is, hogy H. B. ellenirata végén köszönetet mond három külföldinek, kik „tárgyilagos bírálatokkal és hivatkozásaikkal lekötözték“ (18. l.). Így Darmstaedternek is, kinek egy Ahrens-ról szóló cikkét idézi az illető folyóirat 37—53. lapjára hivatkozással. Ha ezen az alapon azt hinnők, hogy H. B. többoldalas elismerő méltatásáról van szó, tévednénk, mert a hivatkozott oldalakon H. B.-ről *egyáltalában nincs szó*, kivéve, hogy a 45. lapon megemlíti D., hogy a modern jogszociológia a jog társadalmi alapjait kutatja, s *erre vonatkozólag* jegyzetben odateszi: „4.) Horváth: Rechtssoziologie, 1934, S. 2.“ Erthetetlen, hogy miért kellett ezért köszönetet mondani, ha nem azért, hogy az olvasó azt hihesse, hogy van miért.

ő kozmopolita és pacifista felfogása csupán azt jelenti, hogy a nacionalizmust és az internacionalizmust „össze akarja egyeztetni“ (14—15. l.). Ez azonban szintén nem áll, mert nem „összeegyeztetése“ a két elvnek az, ha a nacionalista elvet feltétlenül alárendeli az internacionalista elvnek és ha azt tanítja, hogy a hazafias kötelességnél előbbrevaló „az államok békés összeműködését előmozdító önfeláldozó munkálkodás“ (15—16. l.). — Kétségbevonja H. B. végül azt is, hogy „megjósolta volna a történeti állam megszűnését“, minthogy csupán azt állította, hogy „az állam közel jár teljesítőképességének határához“; elhallgatja azonban, hogy ezt az államot már ma is „a fejlődés súlyos akadályának“ és „tragikus anakronizmusnak“ minősítette (i. m. 273. l.), ami nehezen jelenthet mást, minthogy a fejlődés érdekében és erejénél fogva rövidesen meg kell szünnie; kár tehát tiltakoznia az ellen, hogy ezt a megszűnést megjósolta volna.

4. Nem akarom azonban tovább felsorolni H. B. hasonló jellegű érveléseit, minthogy ebből a „tudományos“ vitából a tudománynak aligha volna haszna. Nézetem szerint az ilyenfajtaú érvelés nem illik ahhoz a már nem „kiskorú“ tudományhoz, amelynek H. B. a saját tudományát is minősíti (16—17. l.). És nem illik ehhez az érdenben száználmas védekezéshez az az enyhén szólva szerénytelen hang sem, amelyet H. B. használni jónak látott, s amelyre válaszolni ugyancsak nem akarok.

II.

A fentebb jellemzett módszerekkel jut H. B. arra az eredményre, hogy közöttünk a legtöbb kérdésben tulajdonképen ellentét nincs (4., 18. ll.). Sőt arról a szinoptikus módszeréről is, melyet „leghevesebben“ támadtam, azt tartja, hogy az „nem egyéb, mint Moór alap gondolatának az övétől eltérő ismeretelméleti felfogás alapján való igazolása“ (10. l.). Közel egy oldalon sorolja fel azokat a megállapításaimat, amelyekben szerinte „sikerült védőbeszédet tartok a szinoptikus módszer mellett“ (11. l.) és ezért érthetetlennek találja, hogy tiltakozom az ő elmélete ellen, amelynek, amint most feltünteti, tulajdonképeni célja „Moór helyes alap gondolatát más feltevések alapján“ érvényesíteni (18. l.). Ha ez valóban így volna, akkor nekem kellene csodálkoznom azon, hogy H. B. hogyan tudja a tudományos becsületességgel összeegyeztetni azt, hogy mindezt csak most vallja be, ellenben német munkájában megmondani elmulasztotta, bár azokat a gondolatokat, amelyekre hivatkozik, már jóval előtte és pedig jórészt a német irodalom számára hozzáférhetetlen magyar munkáimban fejtettem ki.

A dolog azonban nem egészen áll így. Az bizonyos, mint arra már kritikámban is utaltam (175. l.) és amit most H. B. is beismer, hogy számára igen jelentős gondolatokat átvett tőlem anélkül, hogy a forrást megnevezni szükségesnek tartotta volna. Az is bizonyos, amire ugyan-

csak utaltam már kritikámban (174. l.), hogy felfogása igen kis mértékben eredeti. De bizonyosnak látszik — legalább számomra — az is, hogy amiben eredeti, az rossz. Teljesen eredeti ugyanis H. B. felfogása a „szinoptikus jogszociológiáról“ mint olyan tudományról, amelynek sem „tárgya“, sem „módszere“ nincsen. Egy ilyen tudományt elképzelni nem tudok. Ez volt munkája ellen legsúlyosabb kifogásom, ami kitűnik abból is, hogy csupán ezt az egyet vettem fel tanulmányom német tartalmi kivonatába. H. B. ezt a kifogásomat mégis azok közé sorolja, amelyekre egy szóval sem válaszol.

Másrészt viszont, bizonyos megértéssel, szinoptikus módszerét maga is „gyarló szurrogátumnak“ nevezi (13. l.), amely — amint ismételtlen hangsúlyozza (12., 13., 14. ll.) — feleslegessé válnék, ha sikerülne kimutatni, hogy nincs logikai ellentét érték és valóság között és ha sikerülne felfedezni a kettőt összekötő „harmadikfajtájú törvényszerűséget“. Annak kimutatásával, hogy a valóság és érték között nincsen egymást kizáró logikai ellentét, hogy kapcsolatukat el kell ismernünk, s hogy ez a kapcsolat sem okozatos, sem axiológiai, hanem csak egy harmadikfajtájú kapcsolat lehet, tanulmányom 138—149. lapjain foglalkoztam s nincs okom az ott elmondottakat itt megismételni. Ezért csupán annak vizsgálatára szorítokozom, hogy mivel próbálja H. B. álláspontomat cáfolni s az ellenkezőt bizonyítani.

Ami a valóság és érték „egymást logikailag kizáró“ ellentétét illeti, H. B. szememre veti, hogy „súlyos logikai elcsúszamlást“ követtem el akkor, midőn felhívtam a figyelmet arra, hogy a „nem-létező“ szó nemcsak a „létezőnek“ logikai (tehát mind kontrárius, mind kontradiktórius) *ellentétét* jelenti, hanem hogy ezenkívül a létezőtől való egyszerű *különbözőséget*, a fennállásnak a létezésétől különböző módját (t. i. az érvényességet) is jelentheti. Ezzel szemben ő „a meghatározottabban állítja“, de nem bizonyítja, hogy minden „nem létező“ „legalább is kontradiktórius ellentéte a létezőnek“ s figyelmeztet, hogy „könyve 71—72. lapján olvashattam volna“, hogy a valóság és érték ellentéte szerinte nem „kontrárius ellentétet (mint jó és rossz)“, hanem „csak kontradiktóriust (mint jó és nem-jó)“ jelent (12. l.). Gondolkozásának erősen rabulisztikus jellegénél fogva, amelyre fentebb azt hiszem elegendő példát hoztam fel, erősen a szóhoz tapad, s úgy látszik, nem akarja megérteni, amiről kifogásolt állításomban szó van. Ezért legyen szabad ezt H. B. saját példáján megvilágítani: a „nem-jó“ nemcsak a „jó“-nak kontradiktórius ellentétét jelenti, amely még az értékelő szférában marad; a „nem-jó“ értelme alá foglalható a „rossz“ is, vagyis a „jó“-nak kontrárius ellentéte, amely még ugyancsak az értékelő szférába vág, de ezenkívül a „nem-jó“ értelme alá foglalható mindaz, ami egyszerűen különbözik a „jó“-tól, tehát mindaz, ami az értékelő szférán kívül esik; így pl. a „testes“ vagy „valóságos“, ami tehát éppen csak ezen különbözősége folytán „nem-jó“, anélkül, hogy a „jó“-val kontrárius vagy kontra-

diktórius ellentétben volna. Ugyanígy állunk a valóság és érték különbségével is: az „értékes“ különbözik a „valóságos“-tól, anélkül, hogy azzal akár kontrárius, akár kontradiktórius ellentétben volna. Ha tehát az értékest „nem-valóságosnak“, „nem-létezőnek“, „nem időbeli okozatosnak“ nevezzük, akkor csupán ebben az értelemben, amely különbséget, de nem logikai ellentétet jelent, szabad az említett jelzőket használnunk. Az, hogy ne vettem volna tekintetbe, hogy H. B. szerint valóság és érték között csupán kontradiktórius ellentét van, természetesen ismét nem áll, minthogy tanulmányom 176. lapján éppen könyve 71—72. lapjára hivatkozással egyenest *idéztem* ezt a megállapítást; nézetem szerint azonban valóság és érték még csak kontradiktórius ellentétben sincsen egymással. Minthogy H. B. a *kontradiktórius ellentétet*, úgy látszik, következetesen összetéveszti a *különbözőséggel*, szükséges leszögezni, hogy kontradiktórius ellentétben két olyan fogalom áll egymással, amelyek egyikéhez egyszerűen a másiknak direkt tagadása útján jutunk el. Hogy az érték fogalmához egyszerűen a valóság fogalmának direkt tagadása útján juthatnánk el, s hogy ekként az érték gondolatának felvétele a valóság direkt tagadását, kontradiktórius ellentétét jelentené, azt kétségbe kell vonnom: az érték, fogalmánál fogva, a valóság síkján *kívüli*, azzal össze nem ütköző, azt nem tagadó, de attól mégis *különböző* módja a dolgok fennállásának. És a „nem-létezőnek“ is csak egyik értelméhez juthatni el a „létező“ direkt tagadásával; egy másik értelméhez pedig akkor jutunk el, ha tekintetbe vesszük, hogy a fennállásnak a „létezés-től“ *különböző* módja is van. Különböző, de egymásnak ellent nem mondó dolgok összekapcsolásának azonban nincsen akadályja. Így nincsen akadályja valóság és érték-összekapcsolásának sem, ami azonban természetesen nem az értéknek a valósággal való *azonosítását* jelenti. Úgy látszik, hogy H. B. a dolgok összekapcsolásának egyetlen módjaként az azonosítást tekinti. Valóság és érték összekapcsolásán is — hogy ennek lehetőségét cáfolhassa — valóság és érték azonosítását érti tulajdonképpen akkor, midőn mindkettőt ugyanazzal a harmadikkal (a világgal vagy a joggal) s így egymással is teljesen azonosítja. Az azonban, hogy a világnak (és a jognak is) *alkotóelemei közt* mind a valóságot, mind az értéket megtalálhatjuk, még nem jelenti azt, hogy a világ (és a jog) a valósággal is és az értékkel is teljesen azonos s így e kettő egymással is teljesen azonos volna. Ez ellen, érték és valóság azonosítása, — mégpedig metafizikai egyesítése, — ellen, tiltakozik Rickert is abban a helyében, melyet H. B. ellenem felvontat, annak ellenére, hogy tudja, miszerint R. is valóság és érték kapcsolatának lehetőségét állítja.

Ami most már a valóság és érték közti kapcsolatot, ezt a „harmadik fajtájú törvényszerűséget“ illeti, nem akarom kutatni, hogy igaz-e H. B.-nek abban, hogy „adósnak maradtam“ e kapcsolat kimutatásával (13. l.), s hogy adósak maradtak-e ezzel azok az írók is, akikre hivatkoztam. Csupán arra akarok rámutatni, hogy ezt a harmadikfajtájú

tárgyi összefüggést jelen válasziratóban *H. B. is elismeri*. Arra a kérdésemre ugyanis, hogy miért kell a valóság egy darabját az értéknek egy bizonyos körével okvetlenül „összenézni“ (szinoptikus egységbe foglalni), ha köztük semmi tárgyi összefüggés nincsen, s hogy vajjon teljesen önkényes-e az, hogy a jogban a realitás mely részét vonatkoztatjuk a normáknak egy tetszőleges körére, azt feleli, hogy „szemléleti egységbe“ is csak olyan valóságselemek és értékelemek foglalhatók, amelyek „*kölcsönösen csakis egymáson pillanthatók meg*“, mivel „*bizonyos értékelemek csakis bizonyos valóságselemek — és megfordítva — válnak egyáltalában megpillanthatókká és szemléhetőkké*“ (14. l.). Mit jelent ez azonban egyebet, mint azt, hogy bizonyos valóságselemek és bizonyos értékelemek közt, a szemlélettől független tárgyi kapcsolat és nem pusztán szinoptikus szemléleti kapcsolat áll fenn. Ez a szinoptikus szemlélettől független kapcsolat valóság és érték közt, amelynek lényege abban áll, hogy a valóság „hordozza“ az értéket, azon „megpillantható és szemléhető“, s az a tárgyi adottság, hogy a szemlélettől független az, hogy milyen valóságon milyen értéket „pillanthat csak meg“, mert a kettő közötti összefüggést nem a szemlélet létesíti: ez az a bizonyos „harmadikfajta törvényszerűség“, amelynek elismerése, *H. B.* szerint is, a szinoptikus módszert feleslegessé teszi.

Vitéz Moór Gyula.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

WUST, PETER: *Der Mensch und die Philosophie*. Freiburg im Breisgau, 1934. Jos. Waibel. 29. l.

**Bevezető
és általános
művek.**

A filozófia felett való filozófálásnak ma már hatalmas irodalma van. Az ilyen kérdések: mi a filozófia lényege? mennyiben tudomány? mi az értelme és célja? megoldását kétfelől, ismeretelméleti és metafizikai-anthropológiai oldalról kísérlék meg. Az egyik irányzat, Kant óta, a filozófiát az egyes tudományokhoz hasonlóan kívánja kezelni, a másik, Dilthey és Kierkegaard-ral az élen az egzisztenciális momentumot hangsúlyozza. A két véglet, az abszolút „unmenschlich“ és az „allzu menschlich“ filozófiáját Husserl és Heidegger éles ellentétbe állítják.

Szerző ezen alternatívák között kiegyenlítő álláspontot foglal el: az egyoldalú „szcientizmus“-t önmagában éppen úgy visszautasítja, mint a szélsőséges „exisztencializmus“-t. Előbbi szerinte eredeti célját és értelmét veszített absztrakció, utóbbi partalan relativizmushoz vezet. A filozófiában mind a két momentumnak kell szerepelnie. Szigorúan tudományos jellegét igazságkeresési és igazságthezauráló funkciója adja meg. Csakhogy egyrészt a verum, amelynek felfedésére törekszik, más, mint a többi tudományé: a dolgok lényének mélyében fekszik s olyképen, mint azok, nem igazolható. Másrészt az igazságkeresés mellett — s itt kapcsolódik be az egzisztenciális momentum — sajátos funkciója a „Menschensuche“ is. A filozófia ezáltal több mint tárgyilagos tudástörekvés: a filozofáló nemcsak azért keresi az igazságot, hogy hűvös objektivitással megismerje a valóság legmélyebb lényegét, hanem mint ember, személyes valóság-létének felépítésére törekszik. Másképen ez úgy is kifejezhető, hogy a filozófiában kétféle igazságkeresés van, egy objektív és egy szubjektív, amelynek át kell hatolnia egymásba: „... Von der innersten Innerlichkeit seines Selbst aus soll der philosophierende Geist in die innerste Wesensinnerlichkeit der Dinge eindringen...“

Hasonlóképen összeegyeztető választ ad a filozófia céljára és értelmére vonatkozó következő kérdésre is: nyugtalanítsa-e a filozófia az emberi szellemet az igazság lényegének feltárásában vagy igyekezzék abban megnyugtatni? Platon és követőinek hittelteli csodálkozás-ébredtetése legyen-e a célja, vagy Descartes és követőinek kételkedéskeltése? Ezen dogmatikus és kritikai pólusok egyikét csupán időbelileg helyezi a másik elé: a filozófia előbb nyugtalanítsa és rázza fel problémáival az emberi szellemet, majd vezesse az igazság örök nyugalomába, amelyet az igazságra szomjas szellem csak a verum evidenciájában találhat meg. Ilyen megnyugtatásba vezető „philosophia maxime humana“-nak a keresztény filozófiát tartja.

A filozófia filozófiájában megjelenő alternatívák összeegyeztetésének igyekezete korántsem új: az aurea mediocritas mindenütt számos elmét vonz. Szerzői sikeresnek látszó módon oldja meg feladatát, amennyiben csak az összeegyeztethető szempontokat válogatja ki és hangolja össze. Egy rövid, előadásra készült munka keretében azonban teljes szempontúság a megfelelő indokolásokkal nehezen is várható.

Kozmutza Flóra.

MAGYAR PEDAGÓGIAI LEXIKON. A Magyar Paedagógiai Társaság megbízásából *Fináczy Ernő* és *Kornis Gyula* közreműködésével szerkesztette *Kemény Ferenc*. 1—2. köt. Budapest, 1933. Révai. VIII. 2., 1023, 964 hasáb.

A magyar pedagógia történetében igen jelentős esemény e mű megjelenése: a szaklexikonok egy-egy tudománynak mindig előkelő, magas fejlettségi fokát jelzik. A Magyar Pedagógiai Lexikon jólsikerült kézikönyv és kétségkívül igen fontos kultúrhumánitást fog betölteni a magyar pedagógusok kezében. A *Fináczy Ernő* és *Kornis Gyula* irányításával *Kemény Ferenc* által szerkesztett kétkötetes impozáns munkának *Nagy J. Béla*, *Prohászka Lajos* és *Várkonyi Hildebrand* voltak a főmunkatársai, akik szemelláthatólag derekasan kivették részüket a sok fáradságot és türelmet, de még nagyobb tudást igénylő munkából. De a munkatársak között szerepel a magyar tudományosságunk úgyszólván minden kiválósága s e körülmény már eleve biztosítéka volt annak, hogy a cikkek legnagyobb részének tudományos színvonalra elsőrangú legyen. Külön ki kell emelnünk *Eduard Spranger* (Kultúrfilozófia, Kultúrpedagógia) és *Kornis Gyula* (Kultúra, Kultúrpolitika) négy cikkét: e fejezetek nemcsak tárgyuk alapvető fontossága miatt, hanem kidolgozásuknál fogva is díszei a lexikonnak. Átfogó témájánál fogva kiemelkedik a kötetből sok összefoglaló cikk, melyek közül egyik-másik — eddig magyar nyelven feldolgozatlan témát tárgyalván — önálló monográfiaként használható.

A lexikon minden érdemét felsorolni lehetetlenség, könnyebb és talán hasznosabb is néhány hibájára — elsősorban filozófiai szempontból — rámutatni. Általában nem ártott volna a filozófiai kapcsolatokat jobban ápolni, nemcsak azért, mert a Pedagógiai Lexikon megjelenésével így a magyar filozófia ügye is többet nyert volna, — mert ki tudja, mikor fog megjelenhetni egy magyar filozófiai lexikon —, hanem azért is, mert ezáltal a legtöbb nagy pedagógus portréja plasztikusabban kidomborítható és több szerkesztési egyenetlenség elkerülhető lett volna. Nem maradhattak volna ki olyan pedagógiai szempontból is alapvető fontosságú filozófiai fejezetek, mint például a világnézet, indukció, egzisztencia, lényeg stb.; igen sok fontos fejezetnek is nagyobb terjedelmet kellett volna kapnia, hogy valóban használható legyen. (A használhatatlanságig vázlatos pl. a Dewey-ről szóló fejezet, amely kizárólag művek felsorolására szorítkozik.) A lexikon legjobb pedagógus portréi

kétségkívül azok, melyeket szerzőjük teljes filozófiai mozgásszabadsággal alkotott; a túlzóan egyoldalú pedagógiai beállítás szándéka viszont gyakran csak elhalványított, leredukált arcképekhez vezetett.

Nem ártott volna továbbá a lélektannal való kapcsolatok hívebb ápolása sem. E tekintetben a szerkesztőket kissé talán túlzott tartózkodás vezethette, valami szándékos elfordulás a pedagógus munkájának árnyoldalaitól. Általában nem ártott volna nagyobb súlyt helyezni a nevelés kritikus és problematikus modern kérdéseire. Fájdalmas hiány a vallásos nevelés principális tárgyalásának elmaradása is, amiért a vallástan, katechézis, katolikus nevelés stb. címszavak korántsem tudnak kárpótolni. Egészében jólsikerült munkánál a szokottnál bosszantóbbak a durva sajtóhibák, mert súlyuknál jóval nagyobb mértékben rontják le az olvasónak megbízhatósági igényeit. (Horneffer helyett pl. Hornessert olvasunk; vagy az 529. hasáiban: „... módszeres eszköz amely az egyes konkrét jelenségeket a jellegzetes *vonásoktól érheti meg*“.) Gyakran találkozunk sietség okozta stiláris hibákkal is; nem érthető pl., hogy „Neander az ékesszólásra, latinra és görögre és a *tiszta verbalizmusra* vetette a fősúlyt, (tankönyvek, isk. rendtartás)“; e mondat önmagában is érthetetlen, a hozzáfűzött zárójeles magyarázat pedig végleg megmagyarázhatatlanná teszi.

De ezzel végre is értünk kritikai megjegyzéseinknek, melyekkel elsősorban a remélhetőleg mihamarább megjelenő második kiadás érdekeit kívántuk szolgálni, nem pedig az előttünk lévő mű érdemeit kisebbiteni. E néhány, csak hosszas keresgélés után felfedezhető hibán túl a Pedagógiai Lexikon a jól feldolgozott ismereteknek valóban tárháza, amit a filozófus is haszonnal forgathat és amely méltó lehet minden művelt olvasó őszinte örömeire és megelégedésére. A magyar pedagógia büszke lehet a Magyar pedagógiai lexikonra.

Mátrai László.

EIBL, HANS: *Die Grundlegung der abendländischen Philosophie*. Griechische und christlich-griechische Philosophie. Bonn, 1934. Peter Hanstein Verlag. 202 l.

**Filozófia-
történet.**

A könyv a Steinbüchel szerkesztésében megjelenő „Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik“ című, 15 kötetre tervezett sorozat első kötete. A szerző ebben a munkájában a filozófia történetének, a görög filozófia első megnyilvánulásától sz. Ágostonig terjedő korszakát veszi vizsgálat alá. Ezt a több mint ezer évig tartó korszakot, Eibl felfogása szerint, filozófiai szempontból nagy vonásokban egységessé kell tekintenünk. A kereszténység tanításaiban nem új irányt, hanem csupán a görög idealizmus betetőzését látja.

A nyugati kultúra alapvető korszakát négy nagy fejezetre bontja fel, arra törekedve, hogy az egyes részek időbeli, tárgybeli és témabeli egységet alkossanak. Az első korszaknak, a „Sokrates előtti filozófiá“-

nak főjellemtvonását a világmindenség kutatásában látja. Az „attikai korszak“-ban az ember és a kozmosz viszonya kerül a vizsgálódás középpontjába. Az attikai filozófiában gyökerezik a harmadik, Aristoteles utáni korszaknak filozófiája, amelynek főtörekvése „az ember biztosítása az őt fenyegető veszély ellen“ (4. l.). Ide nyúlnak vissza a történetfilozófia első szálai is. Ugyancsak ebben a korszakban indul meg az egyre erősödő vallási mozgalom, amely azután a negyedik korszak lényeges jegyév válik.

Az idealizmus betetőzését Platon és Aristoteles filozófiájában, a későbbi kor törekvését pedig a két rendszer összeegyeztetésében látja. Az összeegyeztetés alapja, a szerző felfogása szerint, az a közös vonás, hogy a jelenségek törvényszerűségéből Platon is, Aristoteles is metafizikai összefüggésekre következtetnek. Platon a mindent átfogó idea metafizikai fogalmát, Aristoteles a valóság lezárt területeinek metafizikai alakjait ragadja meg. Ez az elgondolás vezette rá többek között Eiblt, hogy az egész fejlődés áttekintése után arra az „axiómára“ jusson, hogy „az egész előbb volt a résznél, az általános pedig, mint idea, magasabb metafizikai valóságnak fogható fel az egyesnél“. A kereszténység szerepét az Isten megszemélyesítésében, tehát az addig általános metafizikai fogalomnak a személyiséggel való kibővítésében jelöli meg. Ebből következteti a másik alapvető metafizikai tételt: a teremtés tételét.

Ujvári Béla.

STENZEL, JULIUS: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles.*
2. Aufl. Leipzig, 1933. Teubner. VIII. 188. l.

Egy és kettő az a két platonai principium, ami a valóság három nagy birodalmában: az ideák, számok és tér világában alapvető. Az ideák világában a legfelső *Egység*: az Élőlény ideája a diairesis, tehát *kettő*-osztás által válik szét nemekre, fajokra, le az egyének apeironáig, határozatlan sokaságáig. Így minden idea bizonyos számot kap, ahhoz képest: hányadik fokot képvisel a kiinduló Egy-től számítva. Az ideák struktúrája tehát: számszerű.

A számoknál is, hogy az Egy-ből a számok sora kifejlődhessék, szükség van a Kettő-re, amely az Egy-ből (szorzással) két egységet csinál, majd 2×2 -t s így tovább.

A térbeli jelenségeknél ismét a kettő a kifejtés, kiterjedés elve: a Tér τ (χώρα) Platonnál *nagy-kicsi*-nek és *határozatlan kettő*-nek (aoristos dyas) van nevezve, mert a térbeli jelenségek a végtelen nagy és kicsi között hullámanak, sőt: minden egyes térbeli jelenség nagy-kicsi: meleg-hideg, kemény-puha, súlyos-könnyű (határozatlan kettő) egyszerre. (Mai szóval: relatív.) A dimenziókat is a 2 segítségével származtatja: 1 a pont, 1×2 a vonal, 2×2 a négyzet = a sík, 2^3 = a kocka = a testszerű. (A számokat kezdetben *geometriai* formákba rendezett *pontokkal* jelölő görögnek ez természetes is.)

A számok tehát az összekötő elv idea- s érzelmi-világ között; már az idea-világba a kiterjedés mozzanatát viszik bele s az ős-egyből ők építik fel a Teret is, illetőleg az ő kifejtő, kiterjesztő elvük: a határozatlan kettő. Ezek az idea-számok össze *nem* adhatók, hiszen pld. a Tér felépítésénél 2 a vonal, 4 a sík — és különmeműek *nem* adhatók össze. (Igy a nemek, fajok számai sem.)

Épp ezért veti el az idea-számokat Aristoteles, aki reális érzékével az összeadhatóságot tartja a számok alaptulajdonságának. Azonkívül ő a platonai diairesis legalsó, konkrét tagját: az *embert* veszi *adott*-nak s *nem* tartja levezethetőnek a felsőbb nemekből: ezért semmitmondó számára az idea-számok fokozatjelölő funkciója. Éppúgy abszurdum szerinte a téri elemek levezetése: a vonalból, mint genosból, *nem* származtatható a sík, hiszen a sík *nem* egy alfaja, módosulása a vonalnak s így tovább.

Kevésbé szerencsés, amit Stenzel e 2. kiadásban O. Toeplitz nyomán az aoristos dyasról mond. Toeplitz szerint aoristos dyas = „határozatlan *pár*“ = az *arány* (a : b) általános alakja. Hivatkozik arra, hogy az arány (logos) mily nagy szerepet játszik Platon és Aristotelesnél a *fogalmak* birodalmában is. (L. a Politeia híres vonalát.) Ám mindez esetekben az arányok segélyével éppen *határozottak* lesznek a fogalmak, tehát az aoristos (határozatlan) jelző az arányra egyáltalán *nem* illik. Még kevésbé az ily arányokra: 1 : 2, 2 : 4 stb. Általában, ha valamit *arányba* (logos) állítunk, az már éppen ezáltal az *ész* (logos) számára megragadhatóvá, tehát — görög szóval — a *Peras*, *Határ* birodalmába tartozóvá válik. Mindezt megmondja a platonai Philebos: az aoristos dyas (ottani nevén: apeiron, határtalan) az érzelmi jelenségek (pl. melegebb-hidegebb) *folyton* változó, *mozgó* voltát jelöli: ezek *mindíg* „tovább haladnak, *nem* maradnak egy helyben“, épp ezért *határozatlanok*; „a *mennyi* ellenben már *megállt* és továbbhaladni megszűnt“ — s ez már — s vele az arányok is — a *Határ* birodalmába tartoznak.

Kövendi Dénes.

HEINEMANN, ISAAK: *Philons griechische und jüdische Bildung.*

Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze. Breslau, 1932. M. & H. Marcus Verlag. 598 l.

A görög és a zsidó gondolatnak az a találkozása, amely két évezreddel ezelőtt Alexandriai Philon munkáiban nyert bölcséleti megfogalmazást, nagy jelentőségű az emberi szellem történetében. Philon térben és időben egyaránt határterületen áll. Korszakok, eszmeáramlatok ölelkeznek benne és rajta keresztül: a Nyugat és a Kelet, az antik filozófia és a bibliai teológia, szinte már az Ókor és a Középkor is. A zsidóság eddig nagyrészt csak gondolatokat, eszméket, indítékokat adott, inkább élő erkölcsöt és élő vallásosságot, mint igazi filozófiát, összefüggő gondolatsort, bebizonyított eszmeáramlatot, rendszeres erkölcsant vagy rendszeres metafizikát. Most, hogy a művelt zsidó-

rétegek megismerkedtek a görög gondolattal, a helyzet megváltozott. Philonból — de máshonnét is — látjuk, hogyan kezdte el a zsidóság Platon és Aristoteles theológiájában saját vallásának, saját ősi hagyományainak igazolását tekinteni, hogyan kezdte el Mózeset nemcsak népvezérnek és törvényadónak, hanem *filozófusnak*, minden filozófusok mesterének és tanítójának becsülni. A szinthezis, amely ezeknek a feltevéseknek az alapján létrejött, Philonnak örök helyet biztosít az egyetemes filozófia történetében.

Philon meggyőződéses zsidó volt, de tanítása úgy járt, mint később maga a hellenisztikus zsidóság is: beolvadt és a kereszténységet gazdagította. Amikor a kezdődő kereszténység elkezdte építeni a maga theológiáját, a maga dogmatikáját, a Philonhoz fordult építőkövekért. Ezek a kövek új helyükön ugyan gyakran elváltoztatták színüket és alakjukat, mégis az épület lakói fenntartották lelőhelyük emlékét. Philon munkáit nem a zsidóság, hanem a görög egyház őrizte meg.

Philon bölcséletének ez a sajátos jellege és műveinek, eszméinek ez a sajátos sorsa megmagyarázza, miért olyan hatalmas, szerteágazó és áttekinthetetlen a róla szóló irodalom. A legutóbbi évek Philonról szóló művei között is van olyan, amelyik Philon műveltségének forrásait és alkotórészeit kutatja — jelenleg is éppen ilyet ismertetünk —, van olyan, amelyik szociális tanításait rendszerezi és értékeli (*Franz Geiger: Philon von Alexandria als sozialer Denker. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XIV. Stuttgart, 1932. 118 l.*) és van olyan, amely a hellenisztikus misztérium-vallások kutatásának szempontjából fordul hozzá (*Joseph Pascher: H BAZILIKH Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. Paderborn, 1931. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XVII. 3/4. 280 l.*).

Heinemann munkája sok évi kutatás gazdag eredménye. Terünk nem engedi, hogy az egyes fejezetek tartalmával, az egyes kérdések analizálásával foglalkozzunk, inkább az elvi jelentőségű célkitűzéseket és eredményeket mutatjuk be.

Philon teljesítményének megítéléséhez tudnunk kellene, mit vett másoktól, vagyis ismernünk kellene viszonyát a pogány és a zsidó környezetéhez. Ez azonban nem áll módunkban, mert ma még ugyanazon képzeteket a kutatók tetszésük szerint mondják zsidónak vagy görögnek. Nem indulhatunk ki abból, hogy mit köszönhet Philon a templomlátogatásnak, palesztinai útjának stb., mert nem tudjuk, illetőleg éppen őtöle tudjuk csak, milyen volt akkor a zsinagóga, milyen volt a szentföldi élet stb. Ezért Heinemann e művében olyan kérdések analizésére szorítkozik — elsősorban a vallási és a profán jog területén —, amelyeknek görög és zsidó megoldása ismert, vagy amelyeknek görög és zsidó megoldása felől legalább valamelyes bizonyosság elér-

hető. Philonnak ezekhez való viszonyából következtet azután Philon forrásaira, a két kultúrában való gyökerezettségére.

Az eredmények, amelyekre ezek az elemzések Heinemannt vezetik, legrovidebben a következőkben foglalhatók össze. Philon *előadasmódját* jellemzik: a kiválasztás elvszerűségének hiánya, egyenetlenség, pontatlanság, a görög beszédmód befolyása, a konfliktusok mellőzése és elkerülése. A *művelődési javak* közül *zsidó oldalon* csak a Pentateuchus görög fordítása (a Próféták és a Hagiographák is le voltak fordítva, de nem tartoztak az istentiszteleti olvasmányok közé, ezért Philon nem ismerte őket), továbbá — bizonyos területeken — hagyományismerő források szerepelnek, *görög oldalon* a nemzsidó jogrendszerek és az általános hellenisztikus gondolkodás (ennek egyes szálaí csak filológus nagyítója alatt válnak szét). Ami végül magát Philon *szintheziséit* illeti: a görög és a zsidó gondolat szelektáló, átalakító elvként, néhol egymást erősítve is, hat egymásra.

„A görög kultúra és a zsidó jámborság szinthezisének megalkotása volt Philon történeti feladata“ — végzi Heinemann. „A törvényfelfogásának gyökereibe való bepillantás még nem engedi meg az ítéletet megoldásának értéke felől. De megmutatja, miért érezhette a hellenisztikus zsidóság magát teljes becsülettel mindkét kultúrvilág polgárának és milyen veszélyeket zárt magába a hellenizmus, még filozófiai formájában is, a zsidóság fennmaradására.“

Philon metódusainak és életnézetének elemzését Heinemann, aki ez irodalomnak ma kétségtelenül legnagyobb ismerője, később egy a hellenisztikus zsidó irodalomról szóló mű kereteiben akarja előadni. Mindenki, aki kultúránk bölcsőit, különösképen pedig az időszámításunk elején uralkodó filozófiai és vallási áramlatok iránt érdeklődik, várakozással tekint e mű megjelenése elé.

Vidor Pál.

HEIMSOETH, HEINZ: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 2. Aufl. Berlin, 1934. Junker und Dünnhaupt. 309 l.

Isten és világ viszonyának kérdése, azaz Heimsoeth felfogása szerint az ellentétek egységének (coincidentia oppositorum) problémája, alkotja a mű első fejezetét; a másodikban, a végtelenség a végesben cím alatt, a világ, az emberi lélek, az Isten végtelenségének metafizikai tanával foglalkozik. A további négy fejezet (világ és lélek, lét és élet, az egyén, értelem és akarat) tárgyát az emberi lélek különböző irányú vonatkozásainak metafizikai problémái alkotják.

Ennek a hat metafizikai tételnek változatos életét vizsgálja a szerző azzal a célkitűzéssel, hogy megkeresse az újkor felfogásának első szálaíit és azt a filozófiai rendszert, illetve rendszereket, ahol ezek a metafizikai problémák a nyugati filozófiában megkezdik kibontako-

zásukat. A kérdések tárgyalásánál, mint azt az előszóban kifejti, célja nem problémák teljesen kimerítő vizsgálása, hanem új szempontok felvetése volt. Az újkori metafizika első szálait, Heinsoeth felfogása szerint, a középkorban kell keresnünk. Úgy látja u. i., hogy az újkor és a középkor metafizikai célkitűzései között nem ellentét, hanem kapcsolat áll fenn. A szerző ezt az álláspontját a következőkben igazolja: a filozófiának a teológia ellenőrzésétől való megszabadulása nem jellemzi az újkort, mert ez a folyamat Occam Vilmos tanításával már a késői skolasztkában megindult és alapot szolgáltatott az újkori naturalizmusnak és pozitívizmusnak. Másrészt ezzel a törekvéssel mind a skolasztkában, mind az újkorban párhuzamosan haladnak azok a kísérletek, amelyek a vallási igazságoknak a metafizikai síkra való fel-emelését tűzték ki céljukul. (Kant.)

A keresztény filozófia Szent Ágoston metafizikájában jut először érvényre, azonban a görög hatásoktól csak a skolaszтика végén tud egészen megszabadulni. A misztikus Eckehart mester tisztítja meg a keresztény filozófiát a görög elemektől, tehát az ő tanításában kell keresnünk a szerző felfogása szerint az újkori filozófia első elemeit. A pantheizmus, a XVI. századbeli természet-filozófia gondolatának kiindulópontjával Eckehart metafizikáját teszi meg, Isten-tana alapján, amelyben először oldódik föl a teremtető és teremtmény dualizmusa.

„A végtelenség a végesben“ című fejezetben a probléma tárgyalásánál arra az eredményre jut, hogy Descartes, Fichte, Schelling tanításának alapját Eckehartnak a lélek végtelenségéről szóló tanában találhatjuk meg. Sőt Leibniz monasz-elméletének első megnyilvánulását Eckehart, illetve a késői skolaszтика másik képviselőjének, Nicolaus Cusanus „minden teremtmény egyszermind véges végtelenség“ tanában látja. A szerzőnek az a törekvése, hogy Eckehart és részben a német misztikusok tanítását tegye meg az újkori filozófiai rendszerek alapjául, mint ezekből a kiragadott példákból is látható, összhangban van azzal a felfogással, amely Eckehart jelentőségét a német világnézet kialakításában jelöli meg. Ezen az alapon kimutatható ugyan a középkori és az újkori filozófia közti szoros kapcsolat, kérdés azonban, hogy vajjon valóban ezek-e azok az elemek, amelyek az újkori filozófia lényeges jegyeit alkotják. *Ujvári Béla.*

THEOBALD, BERTRAM G.: *Francis Bacon concealed and revealed.* London, 1930. Cecil Palmer. XIII. 389 l.

Theobald néhány különös Shakespeare tanulmánya (Shakespeare's Sonnets unmasked, Exit Shakespeares stb.) angol tudományos körökben inkább derűtséget keltett eddig vita helyett. A kritika ezt a művét is, mint komoly bírálatra méltatlant, elhallgatta; mi sem tudományos fantazmagóriákba vesző tartalma miatt emlíjük meg. (Szerző alaptétele: All roads lead to Francis Bacon. Tételét szószerint értelmezi, a ragyogó egyéniségekben bővelkedő Erzsébet-kort Bacon szemé-

lyes művévé egyszerűsíti. Nem Bacon-inspirációra gondol: Shakespeare, Spenser, stb.-ek alkotásait szerinte nagyobbérszt Bacon írta, „the Man of Mystery“. S bizonyítja ezt — anagrammákkal, kriptográfiával, egykorú szerzők titokzatos kijelentéseivel s a százalékos valószínűség-számítás képleteivel!)

Említésre érdemesíti Theobald művét gazdag képanyaga, a szöveg közé nyomott betűhű közlések, princeps editiók címlapjainak légiója, idézetei, melyek anthológia-szerűvé teszik zavaros művét. A magyar olvasó elgondolkozik: milyen bősége a lehetőségeknek egy olyan kultúrközösség, melyben naiv rajongók műveinek ilyen nyomdatechnika, ilyen közlési lehetőségek állnak rendelkezésére! S a mi szegénységünkre gondol, Apáczai Csere János hozzáférhetetlen műveire, Pauler Akos Összes Műveire, a magyar tudós íróasztalfiókjára. „A példa fáj.“

Bóka László.

CRONER ELZA: *Spranger Ede személyisége és munkássága*. Magyarra átültette és jegyzetekkel ellátta Kemény Ferenc. Spranger arcképpel. Budapest, 1935. 61. l.

Korunk forrongó filozófiai világgképében talán mégis csak kezdenek feltetszeni a szilárdulásnak legalább bizonyos tendenciái, s igen nagy megnyugvásul szolgálhat, hogy az úgynevezett német idealizmus sem marad ki a markánsabb irányvonalak közül. Az idealizmus benső természetét tekintve, ez a jelenség természetesnek bizonyul, hiszen ennek a nagymultú filozófiai iránynak mindig az volt a törekvése, hogy a maga univerzalizmusával világnézetébe olvassza, rendszerébe foglalja az időnként felmerülő új problémákat; tartalmilag mindig nyitott maradjon, soha meg ne merevedjék, s ilyenformán a megújulásra szakadatlan készen, a változó történeti helyzetekben is mindig megőrizze a szellemnek megnyugtató rendszert nyújtó képességét. Az idealizmus változatlan vonzerejének külső bizonyítékai közé tartozik az a mély hatás is, amelyet ma legnagyobb, de mindig a legnagyobbak közé sorozható képviselője, Eduard Spranger tesz korunkra. Kétségtelenül egyike ama néhány filozófusnak, akik valódi, alakító és világ-részekre kiterjedő széleskörű hatást gyakorolnak. Valóban a jövő szellemi képének formálói közé tartozik. Magyar filozófiai gondolkodásunk alakításában is részes.

Annál sajnálatosabb, hogy személyiségét és tanait ismertető művekben irodalmunk igen szegény. Művei közül pedig mindössze egy jelent meg fordításban: „Az ifjúkor lélektana“. Kemény Ferencet valóban csak elismerés illeti meg, hogy igyekezett a hiányt Else Croner kis könyvének lefordításával pótolni. Croner könyve rajongó női írás, de nem a legszerencsésebb arckép Sprangerről és térkép gondolatvilágáról. Az arckép szubjektív lelkendezés, amely csak e nagy filozófus személyi hatásának mértékéről tanuskodik, de nélküli azt a plaszticitást,

amelyet pedig éppen az ábrázolat modellje oly nagyra tart. A művekről írt ismertetés pedig mozaik, idézetek halmaza, nem egyszer elég zavaros áthidalásokkal összekötve, s ez a kép, — amelyben elvész az ugyancsak Spranger által hangsúlyozott struktúra, — csak a művek ismerője előtt idézi fel az eredetinek benyomását, azok számára, akik nem ismerősek Spranger írásaival, bevezetőnek aligha alkalmas.

Bármily elismerésre méltó Kemény Ferenc vállalkozása, fordítása nem mondható a legsikerültebbnek. Erzik a fordításíz rajta. Az idézetek fordítása sem adja vissza az eredeti egyszerű íróművészetét. Elkerülte a figyelmét, hogy egy-egy kifejezés Sprangernél műszó, s így értelmi tévedésekre is akadhatunk. Itt kell megemlítenünk azt is, hogy Sprangernek „Der Kampf gegen den Idealismus“ című értekezésében egy bizonyos filozófiai iskoláról van szó, nem pedig bármiféle „eszmenyiségről“, szükségtelen volt tehát az „Idealismust“ magyarra átültetni. Véleményünk szerint különben is tartsuk csak meg, az összes többi népekkel együtt mi is, ezt a latin műszót. S ha már itt tartunk, arra is emlékeztessük a fordítót, hogy azokat az angol királyokat sem hívjuk VII. vagy VIII. *Edének*, akiknek ugyanaz a keresztnevük, mint a Sprangeré. A bibliográfia nem teljes és nem is pontos. Bőven van sajtóhiba is.

Joó Tibor.

Logika.
Ismertet-
elmélet.

REICHENBACH, HANS: *Wahrscheinlichkeitslehre*. Eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Leiden, 1935. A. W. Sijthoff. 452 l.

A valószínűség fogalma a jelenkor tudományában középponti helyet foglal el. A szaktudományi kérdés-keretet csak akkor hagyja el, amikor a természeti (mechanisztikus) oksági kapcsolat értelmezésénél szerephez jutott. A valószínűségi törvények egységes rendszerbe foglalását csak az utolsó öt évben kísérelték meg. A valószínűségszámítás axiómarendszerének első teljes kiépítése R. érdeme. Munkája igazolja újra azt a közismert tényt, hogy helyes jelrendszer használata hogyan termékenyíthet meg egyes tudományterületeket, ha a jelrendszer adekvát, a tudományágtól nem idegen. A valószínűségszámításnál teljesen ez a helyzet. A szerző munkájában eredményesen használja fel a logisztika jelölés- és eljárás módját, amely a matematikai természetű tárgynak meg is felel.

A jelentős matematikai eredmények mellett figyelemreméltó R. filozófiai állásfoglalása az axiómák természete és feladatköre, a logisztikai eszköz alkalmazása, az axiómarendszer felállítása, a valószínűség-elmélet alkalmazása (indukció-probléma), végül a többértékű logika általános elmélete tárgyalásánál.

Az axiómák elméletében hangsúlyozza, hogy meg kell különböztetnünk az axiómák formális és tartalmi megadását. A formális axióma

csak jel-reláció, amely teljesen üres; a tartalmi axióma az előbbinek alkalmazása, mintegy a használhatóság próbaköve. R. a valószínűség elméleténél ezt a felfogását következetesen keresztül is viszi.

Az axióma-rendszernek és hatóképességének bemutatása a matematika körébe tartozik. Az eredmények felhasználásának teoretikus megalapozásában R. két főproblémát jelöl ki. Az egyik a valószínűségi állítás (Wahrscheinlichkeitsaussage) értelmének kérdése (Sinnproblem der Wahrscheinlichkeit). A másik pedig az, hogy milyen joggal használjuk a valószínűségi állításokat a természeti kérdésekben (Geltungsproblem d. W.).

A valószínűség fokának (többé-kevésbé valószínű) a posteriori meghatározása az indukció kérdéséhez vezet. (A priori meghatározást is adhatunk R. szerint bizonyos szimmetria-tulajdonságok esetén.) A szerző Hume nagy érdemének tartja, hogy már tagadja az indukció eredményének szükségszerű jellegét. Az indukció régi megfogalmazása u. i. annyit jelentett, hogy amit a tapasztalás állandóan ugyanannak talált, az igaz is. R. szerint azonban az indukció voltaképpen approximatív eljárás, amellyel az igazságot csak bizonyos mértékben közelíthetjük meg. Természetesen ez csak a természettudományi megismerésre vonatkozik.

R. munkája utolsó részében egy valószínűség-logika alapvetését adja. A klasszikus logika igaz—nem-igaz alternatívája helyét az igazságérték folytonos sora foglalja el, a többé—kevésbé igaz különböző fokainak sorozata, amelyek a többé—kevésbé valószínű állításokban nyerne kifejezést. Az igaz és nem-igaz csak szélső értékei e sorozatnak. Ezért R. a klasszikus logikát a valószínűség-logika speciális esetének tartja. Ezzel a két logika teljesen, ellentétes feladatkitűzését nem veszi figyelembe. A valószínűség-logika csak a tapasztalás logikai törvényeit vizsgálja s teljesen a valószínűség fogalmán épül fel. Így indokolt pszichologisztikus jellege, amely az általános logikától teljesen idegen.

A valószínűség-logika rendszertani helyének téves kijelölése nem rontja le a mű értékes megállapításait. A munka legfőbb filozófiai eredményének az axiomatikus eljárás tartalmi interpretálását látjuk és ez R.-nál nem marad üres program. *Lehner Ferenc.*

POPPER, KARL: *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft.* Wien, 1935. Springer. VI. 248 l. (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung. Band 9.)

A jelenkori filozófia újpozitivistáknak jelölt gondolkodói két egymástól alapjában különböző jelleget mutatnak. Az első típus számára a logikai kalkulus és az axiomatikus eljárás a mindenható, a második a tapasztalás problémáját állítja középpontba és azt a logikától, matematikától, legfőképpen pedig a metafizikától elkülönítve vizsgálja.

Az első felfogás a formalizmus veszélyével, fenyeget, az utóbbi álláspont azonban magát a tapasztalást kutatva, számos értékes megállapítás forrása lehet.

Az empirikus-tudományos kutatási eljárás átvizsgálását tűzte ki feladatául a szerző. Az empirikus kutatás szabályait a kutatáslogika vizsgálja. Ennek eredményeképpen Popper mindenekelőtt arra az álláspontra jut, ami különben a modern tudományelméleti felfogásnak is megfelel, hogy a természeti törvényeknek nincs szükségszerű érvényességük. Ebből következik, hogy a természeti empirikus törvények pozitív (a priorinak is nevezhetjük) igazolásáról, verifikálásáról nem beszélhetünk. Az igazolásnak csak egy negatív módját használhatjuk (Popper ezt Falsifikation-nak nevezi), amikor a tapasztalati törvényt a tapasztalás segítségével ellenőrizzük: megerősítjük, illetve megdöntjük (a posteriori igazolás). Így egy empirikus rendszer jellemző sajátága éppen a változtathatóság. Ezzel Popper élesen szemben áll a konvencionálizmussal, amely egy tudományos rendszer félretevését „a tudomány összeomlásának“ (Dingler) nevezi. Popper szerint éppen egy új rendszer lehet az, mely új szempontok megoldásával a fejlődést biztosíthatja. A tapasztalati tudomány tételeit csak relatíve igazolhatjuk. Minden igazolás, amely a tapasztalati tételekre irányul, tulajdonképpen csak reláció, viszony, valamely más, jelenleg szilárdnak vélt tétel és a bizonyítandó tétel között. Ez a relatív jellegű igazolás éppen az, amely a tapasztalati tudomány előrehaladását elősegíti.

Popper műve az általános kérdéseken kívül bővebben foglalkozik a valószínűség problémájával és kvantummechanikai kérdésekkel. Munkája a tudományelméleti és természetfilozófiai kutatók számára igen tanulságos. *Lehner Ferenc.*

WIND, EDGAR: *Das Experiment und die Metaphysik.* Tübingen, 1934. J. C. B. Mohr. XII. 120. l. (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Band 3.)

Kant a tapasztalás vizsgálatánál a kísérletnek semmilyen szerepet nem juttatott. A kísérlet feladata Wind szerint az, hogy a tapasztalás útján igazolja vagy tagadja azokat az elveket, amelyek magára a tapasztalásra vonatkoznak. Így „az érzetek realitásának“ eltűrése helyébe a tapasztalás kipróbálása lép. A metafizika, mint az ismeretlen egészről való tan, és a tapasztalás, mint a számunkra hozzáférhető részből való ismeret, egymással elválaszthatatlan kapcsolatban van. Ugyanis minden kísérlet tartalmaz, illetve kipróbál egy hipotézist az egészről; továbbá az egészről való bármilyen állásfoglalásunknak, ha ez üres gondolatjáték, kell, hogy kísérleti következményei is legyenek.

A kísérletnek és a metafizikának kapcsolatát tárgyaló munkájában Wind először a kísérlet általános elméletét adja, munkájának második része a kozmológiai ellenmondások (a viláfgfogalom és az atom-

fogalom antinómiái, az okság és szabadság kérdése) megszüntethetőségét mutatja be. A szaktudományi kutatás eredményeinek a filozófiai vizsgálódásnál való figyelembevételét igen előnyösen használja ki a szerző ebben a habilitációs iratában. *Lehner Ferenc.*

PACOTTE, JULIEN: *La connaissance.* (Mathématique, technique, humanism, métaphysique). Paris, 1934. Alcan. 193 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Korunk egyre több homo fabert termel s a gondolkodó, ha kikérint fausti szobájából, nemcsak kortársain, de az egész átfomálódott tárgyi világon észlelheti, hogy belső világa elefantsonttorony, melyet beton felhőkarcolók idegensége vesz körül. Tudnivaló pedig, hogy a kettősség látszólagos, a történetfilozófia tanulsága szerint meg kell találnia a kor egységét töprengéseiben és az elmechanizálódott világ rohanásában. Az eszmék világa felől eddig csak bizonytalan s kényszeredett lépések történtek a technika világa felé; ezt bizonyára az állandósult szellemi értékek ismerőinek tartózkodása az alakuló, látszólag szellemellenes, merkantilvilágtól magyarázza. Pacotte művének az a jelentősége, hogy ő a formae inhaerentesből indult ki s útja végén a metafizikához jutott el.

A francia filozófiában a racionalizmus élő hagyomány, az állásfoglalás természetes attitűdje, a németeknél inkább dogma, a gondolkodás kényszerű kerete. Pacotte ismeretelméleti módszere valóban nem rickerti utakon vezet a metafizika felé. Egy mathematikai szellemű axiomatikából kiindulva ragadja meg természettudományos világképünket a kvantum-mechanika s a kémia statikájának területén. A technika ennek a világnak törvényeit, mint akciót szemlélteti s itt könnyű párhuzamot találni a hagyományos ethika kereteit túllépő, alakulóban levő szellemtudományi akciótannal. A párhuzam megragadására a legalkalmasabb a humanista álláspont: hasonló történeti helyzet példaadó hagyománya egyrészt, másrészt egy oly értékvilág, mely határt szab az elhamarkodott, kínálózó szintetizálásnak. Pacotte ugyanis a humanista szemlélet esztétikai, értékelméleti jellegét hangsúlyozza elsősorban. Innen már egyenes az útja a metafizikához, az értékek transzcendens alapjaihoz.

Gondolatmenetének vázlata is mutatja, hogy művéhez a szaktudományoknak s a filozófiának egyaránt lesz még szavuk. Mégis jelentős lépést tett a tárgyi világ felől szellemi világunk felé s lépésének komolyságára biztosíték egyrészt eddigi munkássága (La physique théorique nouvelle, Borel szép előszavával; La pensée technique stb.), másrészt nemes mértéktartása. (Jellemző, hogy művének utolsó fejezete bevezetés: Introduction à la métaphysique.) Gondolatkeltő, hasznos mű Pacotte könyve, hiszen korunkat olyan sokan és oly sokszor

neveztek a „technika századának“, hogy ez a kifejezés a hírlapirodalom olcsó szóvirágai közé züllött, elvesztette jelentésbeli súlyát s tárgyi tartalmát sem méltatták kellő figyelemre a gondolkodók.

Bóka László.

Esztétika. BAYER, RAYMOND: *L'esthétique de la grace*. Paris, 1933
F. Alcan. Tome I—II. VIII+634, 579 l.

Korunknak tudatosságra való erős törekvése az esztétikában, ezen a tiszta racionalizálásra legkevésbé alkalmas területen is érzeteti hatását. Bayer két hatalmas kötete egyetlen esztétikai kategóriának, a graciózusnak a lehető legrészletesebb boncolgatását kísérli meg. Mert a nagyon alapos és világos, óriási anyagon keresztül vitt vizsgálat ellenére, mégis csak kísérletről beszélhetünk. Fogalmak segítségével pontosan meghatározni és körvonalazni azt a területet, amelynek kereteiben egy bizonyos esztétikai kategória megnyilvánul, majdnem lehetetlen feladat.

Szerző előbb végigvezet azokon az elméleteken, amelyek a filozófia történetében a graciózus lényegét voltak hivatva magyarázni. A metafizikai elmélet a gráciát a szeretettel azonosítja (Empedokles), mert mindkettő egyformán ellentéte mindannak, ami nem szabad, ami kényszerű és kötött. A humanisztikus elmélet teljesen elhanyagolja a graciózus művészi megnyilatkozását és csupán az emberrel való vonatkozásában, fiziológiai és pszichológiai kifejező értékében tekinti (Home). A mechanikus elmélet (Spencer) az animális mechanizmusra veti a főszólyt. Eszerint minden élőlélynél az erő kifejtésben megnyilvánuló ökonómia, az erőfeszítés teljes kikapcsolása a graciózusnak fő ismérve. Az etikai elmélet (Schiller) viszont éppen a pszichológiai oldalt helyezi előtérbe, midőn a graciózitás lényegét abban a mozgásszabadságban látja, amelyben a lélek felett teljesen uralkodó akarat méltósága jut kifejezésre.

Ezután kerül sor a graciózus fogalmának fejtegetésére. Maga a szó francia jelentése már magában foglalja a bájít, a kellemet, a külső és belső finomságot, ami együttesen a mozgás szépségében nyilvánul meg. Ennek a mozgásnak a könnyedsége, a magától értődöttsége a graciózusnak főfeltétele. Így minden mozgás, ami az animális mechanizmus ellenére történik, a graciózusnak ellentéte. A mozgás lágysága, hajlékonysága, zajtalansága a titka az állatok gráciájának is, ahol nincs semmi erőlködés és gátlás, ahol a mozgás minden pszichikai kifejezés nélkül is már önmagában esztétikai érték. De minden ilyen mozgásban van valami rejtett erő is, ami az embernél a benső fegyvermezetség, a nem hangsúlyozott és mégis érvényesülő lélek erejének szimbólumává emelkedik.

Bayer könyvének igen érdekes és tanulságos fejezete az, amelyik a graciózusnak a költészetben és a művészetekben való megnyilvánu-

lasi formáit tárgyalja. A költészetben a gyorsan elszálló hangulatok, a könnyed gyors inspiráció, a lélek egy röpké villanása a grácia kifejezése, amely különösen az idillikus műformákban nyilvánul meg.

Az építészetben számtalan példán mutatja be szerző a gráció-zusnak, mint minden monumentális ellentétének különféle formáit, amely mindíg menekül az egyenes vonalaktól. A szobrászatban és festészetben a grációzus nemcsak a mozgásban, hanem az önmagát elengedő, puha nyugalomban is kifejezésre jut. A gráciának tehát a művészetekben éppen úgy megvan a plasztikai, mint a dinamikus kifejezése. Utóbbi természetesen elsősorban a zenében érvényesül. Ezen a területen bőven nyílik szerzőnek alkalma arra, hogy a zene három főalkotó elemében a ritmusban, a melódiában és a harmóniában a grácia jellegzetes vonásait kimutassa. Olyan részletességgel boncolgatja az időmérték, hangsúly, kadencia, díszítések, hangszín, tonális értékek konkrét példákon bemutatott gráciát kifejező jellegzetességeit, amennyire már ez a zenei formáknak fogalmakkal való analízisével lehetséges. A tánc mechanikájának és esztétikájának fejezetében ez a szörszálhasogató, a legkisebb mozdulatfázisokat is széjjelboncolgató tudatosság szinte már bántó. Mert mi a szerzőnek ebből a rengeteg példatárból, matematikai pontossággal végrehajtott boncolgatásból levont eredménye? Hogy éppen az a grációzus a táncban, amit legkevésbé lehet szavakkal körvonalazni, mert pillanatnyi elröppenő, itt-ott felvillanó szépségét a legkevésbé lehet valami meghatározott, kézzel fogható formához kötni.

Bayer könyve az esztétikai kutatások területének nagy parlagát tekintve, mégis érdemes és tanulságos munka. Legfőbb érdeme, hogy leíró módszerrel törekszik a művészetnek bizonyos szemszögökből való rendszerezésére és ezáltal bizonyos közvetítő szerepet tölt be a tiszta filozófiai spekuláció és a valóság kimeríthetetlen gazdagsága között.

Prahács Margit.

BOGNAR CECIL: *Pszichológia*. Budapest, 1935. Szent **Pszichológia.**
István Társulat. 334. l.

A magyar tudományos irodalomban két kitűnő összefoglaló munka tárgyalja az általános lélektan problémakörét: Kornis Gyula A lelki élet c. 3 kötetes (1917—19) és Ranschburg Pál Az emberi elme c. 2 kötetes (1923) munkája. Ezekben azonban természetesen nem találhatjuk meg az utolsó 12, illetve 16—18 év rendkívül gazdag lélektani vizsgálatainak eredményeit. Ezért fontos szükségletet elégít ki Bognár Cecil könyve, amely egy kötetben foglalja össze az általános lélektan mai állását. A munka éppen összefoglaló jellegű: nem annyira új eredményeket akar adni, hanem főleg a meglévőket röviden, érthetően, világosan és egységesen bemutatni. Ezt a feladatot kiválóan megoldja: átfogó és jól áttekinthető képet ad mind a lelki életéről, mind annak

mai tudományos felfogásáról. A lelki élet különféle tényezőire, oldalaira, rétegeire egyaránt tekintettel van és azokat minden egyszálúságtól mentesen, jó példákkal illusztrálva állítja élénk. A régibb és az újabb elméleteket is elfogulatlanul és ügyes kritikával ismerteti. Kiválasztásának és egyesítő erejének dicséretére válik az az összefoglaló pszichológiai kézikönyvben is ritka és feltűnő egyensúly, amely a lelki élet minden oldalát és tényezőjét egyaránt élénk tárja: hiszen a legtöbb összefoglaló lélektani munkában is az akarat vagy az érzelem tárgyalása háttérbe szorul a legtöbbet és legjobban vizsgált érzékelés és emlékezet bemutatása mellett. Az asszociációk két fő fajtájának, az inkább mechanikai jellegű és fiziológiai alapú érintkezési asszociációknak és a szellemi jellegű és lelki alapú „logikai“ (hasonlóságon, ellentétben, okságon, egyenlőségen és számtalan más „értelmes“ viszonyon alapuló) asszociációknak a szembeállítását ilyen módon ritkán szerepel a tudományos irodalomban, bár kétségtelenül a legmegfelelőbb. Kisebb igazítások csak néhány helyen szükségesek: pl. a 48-ik lapon a lelki élet hármias felosztásában megismerés, érzelem és gondolkodás helyett megismerés, érzelem és törekvés felel meg a szerző intenciójának; a vörös-zöld szintézest ezeket a színeket nem annyira szürkének és fehérnek, hanem sárgás és barnás árnyalatokban látja; a 316. lapon az élmények megfigyelésében Brentanot mondja Husserl követőjének, holott egyrészt Husserlék, másrészt Meinongék voltak Brentano tanítványai. Ezek a könnyen kiigazítható csekély elírások azonban a szép, nyugodt és világos stílusban megírt könyv értékén nem változtatnak. A munka nemcsak a művelt közönségnek nyújt jó és általános tájékoztatást a lelki élet képéről a modern pszichológia tükrében, hanem főiskolai tankönyvnek is kitűnően használható.

Báró Brandenstein Béla.

DELACROIX, HENRI: *Les grandes formes de la vie mentale*. Paris, 1934. Alcan. 187 l. (Nouvelle encyclopédie philosophique.)

Delacroix azok közé a francia pszichológusok közé tartozik, akiket nem korlátoz olvasmányaikban a franciáknak, sokszor a tudományos látókör elszűkülésére vezető, tartózkodása más nemzetek alkotásaitól. Az angol és a német lélektani kutatások eredményei talán az ő munkáiban találkoznak a legközvetlenebbül a gall szellemmel. Ez a korlátlan befogadóképesség, a másik véglet, nem mindig szerencsés, a német pszichológia s a kialakulóban levő francia „psychologie positive“ találkozása nem oldódik fel megbékítő harmóniába.

Delacroix művében is zavarrá válik. Műve elején a tudat problémáinak mesteri elemzését kapjuk (conscience — subconscience — conscience diminuée — conscience virtuelle — conscience dissociée), a régi francia gondolkodók elemzőművészetének ma is páratlan módszerével. Ez a tudat azonban a továbbiakban, a tudat funkcióinak vizsgálatá-

nál, irreálissá válik, az egyén és az aktivitás „kifejeződésévé“. Alap-funkciója az akarati tevékenység lesz, a vitális tevékenység legfelsőbb, végső formája. A tudat funkciói skémákká merevednek s a lélektan a „Gestaltpsychologie“ hatása alatt merev aktivista pszichológiává válik.

A mű szerkezetén is érezhető valami egyenetlenség. A fejezetek apró egységekre esnek szét s a sok finom megfigyelés nem illeszkedik szervelesen a mű határozott irányába. Örvendetes benne csak az, hogy a zárkózott francia tudomány rést kapott, új szempontokat, új lehetőségeket. Hogy ezek az „idegen“ szempontok a Sorbonne tudós tanárainak művéből szólnak a francia kutatókhoz, új biztató lépés az európai tudomány egysége felé.

Bóka László.

SOMOGYI JÓZSEF: *Tehetség és eugénika*. Budapest, 1934. Eggenberger, 416. l.

Somogyi új könyve igen fontos és a modern tudományban különösen aktuális kérdéseket dolgoz fel: ezeket a könyv alcíme, „a tehetség biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata“ jól összefoglalja. Az első rész a tehetség biológiájáról szól: itt a tehetség és az átöröklés bonyolult problémáit elemezve főleg a lelki átöröklést tárgyalja, majd a tehetség és a testalkat összefüggéseit nyomozza. A második rész a tehetség pszichológiáját nyújtja: ebben mindenekelőtt a tehetség pszichológiai leírásában a tehetség mibenlétét, fajtait és összefüggéseiket, az intelligenciát és a tehetség emocionális tényezőit vizsgálja; majd a tehetség fokozatait kutatja és főleg a lángész természetét elemzi; végül a tehetség megállapításának fejezetében ismereti és értékeli a tehetségvizsgálatok módszereit. A harmadik rész a tehetség szociológiáját adja: ez a tehetség megoszlását vizsgálja társadalmi osztályok, népek, fajok szerint, majd a tehetséges egyének, családok, népek, fajok sorsát nyomozza és végül a tehetség eugenikai és iskolai védelmének fő kérdéseit fejtegeti.

Somogyi könyve a hatalmas problémaanyag modern tudományos feldolgozását sokoldalúan és igen részletesen, alapos tudással foglalja össze és a tárgyalt kérdések mai tudományos állásának ismertetését saját tehetségvizsgálatainak eredményeivel is kiegészíti. Végül egyes alapvető problémáknak, a tehetség mivoltának és a test és a lélek összefüggésének metafizikai magyarázatot is törekszik adni. Itt a lélek és a test szubsztanciális egységének tanát teszi magáévá és az emberi lélek mellett a testet organizáló és az átöröklésben nagy szerepet játszó citodinamikus lelkeket is felvesz, vagyis az ember testi életének megértésére az emberi lélek mellett további lélekszerű tényezők felvételét látja szükségesnek. A könyv legfőbb értéke a modern világnézeti küzdelmek előterében álló tehetség-, faj- és eugenikai kérdéseinek

elfogulatlan, körültekintő, a bonyolult problémák sokféle szempontjait egyaránt tekintetbe vevő, tudományosan objektív tárgyalása és ennek alapján a modern vizsgálatok legelfogadhatóbb eredményeinek leszűrőse és találó megítélése. Az utolsó fejezet, amely az iskolaügy és a tehetségvédelem összefüggését tárgyalja, a következő kiadásban még bővebb megalapozásra és kiszélesítésre szorul; ezen kívül kiigazítást kíván egy-két félreértésre alkalmas adat és adat, valamint több sajtóhiba. Ezek azonban a könyv komoly tudományos színvonalát lényegesen nem befolyásolják.

Báró Brandenstein Béla.

BÜHLER, CHARLOTTE: *Drei Generationen im Jugendtagebuch*. (Quellen u. Stud. z. Jugendkunde 11.) Jena, 1934. Fischer, 184 l.

Érdekes témakört nem mindennapi módon tanulmányoz a kiváló ifjúságkutató. Három ifjúnemzedék lelki alakulását követi nyomon naplói vizsgálat alapján. Főleg négy jellemzőnek tartott leánynaplót ragad ki a gyűjteményét tevő 93 napló közül. Az egyiknek ifjúkora a mult század utolsó harmadára, a második a világháború körüli időkre, a harmadik és negyedik pedig nyolc évvel későbbre esik. A kiegészülés — főleg lányokra jellemző — lelki szükséglete alapján vázlatos képet ad a három nemzedékről. Az elsőre jellemző különösen a szerelmessel való szellemi és személyi kapcsolatok viszonylagos hiánya, sőt vele szemben sokszor bizonyos „lelki bújósdí“ és általános idealizálás. A második nemzedékre jellemző a személyes szellemi egymástkiegészítésre való törekvés. A harmadikra kisebb-nagyobb szexuális kapcsolódás volna jellemző. — A közölt naplórészek meglehetősen igazolják az első és második nemzedék kiemelt jellegzetességeit. A harmadik nemzedéknél azonban a naplórészek csak kis fokban igazolják a többnyire eléggé szublimált szexualitás időnkénti előtérbe jutását. Mindenesetre figyelemreméltó az, mennyire változatosan és tipikusan színezi többek közt a korszellem az ifjúság kedélyéletének alapjában mégis mindig hasonló alakulását.

K. A.

TOMORI VIOLA: *A parasztság szemléletének alakulása*. Szeged, 1935. Prometheus ny. 123 l. (Közlemények a szegedi Ferenc József-Tudományegyetem Pedagógiai-lélektani Intézetéből, IV. szám.)

Szerző eddigi munkássága feljogosít arra, hogy doktori értekezésével szemben komoly tudományos igényeket támasszunk. Valóban, a magyar parasztság szemléleti válságának, a globális szemlélet differenciálódásának, értékes lélektani vizsgálatáról számol be művében. Hogy helyzetképe mégis a gyermekrajzok primitív skémáira emlékeztet, az nem egészen az ő hibája s két tanulságával túlmutat művént: 1. Wundt kezdeményezése, a tömegelektan, örökül maradt a lélektan kutatóira, problematikája, módszere, terminológiája ma is csak kialakulófélben van; 2. a magyar parasztság lélektani vizsgálatához még ma

is hiányoznak a nyelvészeti, ethnográfiai stb. előmunkálatok, — néhány komoly, de magános kutató méltó kezdeményezését nem tekintve. Így a szintézis korai még az eredményesség szempontjából, de hasznos, mert hiányos, vázlatos voltával a tennivalókra utal.

Jegyzetei alapos, de egyoldalú tanulmányokról tesznek tanubizonyosságot: a hasonló célú francia, olasz, román munkák eredményeit nem használta fel. Műve így is az úttörő munkák közé tartozik, lehet, hisszük, lesz is folytatása.

Bóka László.

TÁRSULATI ÜGYEK.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése.

A Magyar Filozófiai Társaság 1935 április 5-én a M. Tud. Akadémia palotájában tartotta ezévi közgyűlését. Jelen voltak a lelépő tisztikar közül *Kornis Gyula* elnök, *Halasy-Nagy József* és *Dékány István* alelnökök, *Varga Sándor* titkár, *Kronfusz Vilmos* pénztáros, továbbá számosan a Társaság választmányi és rendes tagjai közül és nagyszámú vendég.

Kornis Gyula elnök az elnöki széket elfoglalva, felolvassa „Apponyi, az esztétikus“ című elnöki megnyitóját, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Utána *Varga Sándor* titkár jelentését a következőkben teszi meg:

Mélyen tisztelt Közgyűlés! A Magyar Filozófiai Társaság az 1934. esztendőben, mely év munkásságáról megemlékezni és beszámolni most kötelességem, tovább folytatta azt a munkát, amelyet változó körülmények között, de lankadatlan buzgalommal immár 34 éve végez: ébren tartani az érdeklődést a filozófia problémái iránt, felhívni a szakkörök és a művelt nagyközönség figyelmét a filozófiai élet újabb jelenségeire és áramlataira, ápolni a kapcsolatot filozófia és a szaktudományok munkássága között és elősegíteni a fiatal magyar filozófusgeneráció fejlődésének kibontakozását. Ezeket a célokat Társaságunk az elmúlt 1934. évben is szem előtt tartotta és a körülmények szerint különböző mértékben ugyan, de mindnyájuk előmozdítására törekedett. Társaságunk elnökének, *Kornis Gyula* öméltóságának kezdeményezésére, buzdítására és az ő példaadó részvételével tudományos életünk azon képviselői is megjelentek előadóasztalunknál, akik a filozófiai gondolkodásnak, a filozófiai szempontoknak a szaktudományokban termékenyen érvényesülő hatásáról voltak hivatva tanuskodni. De bőven alkalma nyílt a komolyabb filozófiai érzékről tanuskodó ifjúságnak is arra, hogy filozófiai tanulmányainak eredményeiről Társaságunk előtt beszámoljon.

Az 1934. év folyamán Társaságunkban a következő előadások tartattak:

Earl of Listowel: The present state of aesthetics and the science of art in England. (Az esztétika és a művészettudomány mai állása Angliában.)

Noszlopi László: Az érték történeti viszonylagosságának kérdése.

Bencsik Béla: Az alapelvek problémája.

Szemere Samu: Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás. A filozófiai fogalomalkotás logikájához.

Magyaryné Techert Margit: Az újplatonizmus racionalista iránya. Proklos filozófiája.

Nagy József: Madách bölcsesége.

Kerényi Károly: Az örök Antigone. A tragikum problémájához.

Harkai Schiller Pál: Az érzéki megismerésről.

Bencsik Béla: Az igazság mibenléte.

Kornis Gyula: Rodostói filozófia.

Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet.

Az előadók mellett folyóiratunk, az Athenaeum útján, amely az 1934. évben XX. évf.-ban járt, kívántuk szolgálni a filozófiai művelődés feladatát. Az Athenaeum 6 számban, 2 füzetben, 16 és $\frac{1}{4}$ ív terjedelemben jelent meg és a Társaságunkban elhangzott fontosabb előadások mellett különféle cikkeket hozott a filozófia aktuális kérdéseiről, a modern kultúra filozófiai problémáiról és a filozófusok szellemi karakteréről. Bőséges helyet foglalt el benne ez évben is az ismertetések és bírálatok rovata, amely a hazai és külföldi filozófiai irodalom újabb termékeinek ismertetése által a filozófiai irodalomban való tájékozódás hasznos magyar kalauza. Megjelent öt nagyobb tanulmány, 10 kis közlemény, 55 ismertetés, úgyszintén a hazai filozófiai irodalom bibliográfiája és Társaságunk életére vonatkozó híradások. — E helyütt büszkélkedéssel emlékezünk meg Társaságunknak arról a vállalkozásáról, amellyel a nagynevű néhai elnökünk, Pauler Akos emlékezetére kiadott emlékkönyv németnyelvű közzétételét előkészítette. Ezzel a munkával nemcsak a kegyelet adóját kívánja Társaságunk leróni, de a magyar filozófiai kultúra színvonaláról a külföld előtt is bizonyosságot óhajt tenni.

Társaságunk működésének anyagi alapjait a nagyméltóságú Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium és a M. Tud. Akadémia támogatása, valamint a tagdíjából befolyt összegek képezték. Midőn a nagyméltóságú Miniszter úrnak és a M. Tud. Akadémiának bathatos erkölcsi és anyagi támogatásáért ez alkalommal is leghálásabb köszönetünket nyilvánítani őszinte kötelességünk, külön is mélységes hálánkat fejezzük ki Balogh Jenő őxcellenáciájának, az Akadémia főtitkárának, hogy Társaságunk működését jóindulatával támogatni és üléseink számára az Akadémia üléstermét minden alkalommal rendelkezésre bocsátani kegyeskedett.

Tagjaink létszámában számbavehető változás nem történt. Az előző évi 377 taggal szemben jelenleg 373 tagunk van, ami az azelőtti években mutatkozó és főleg anyagi okokra visszavezethető létszámcsökkenési tendencia megállását látszik igazolni. Tiszteleti tagjaink száma 4, választmányi tagjaink száma 29.

De ha számban nem, értékben annál többet veszítettünk. Elveszítettük Rác Lajost, Társaságunknak munkás és értékes tagját, a filozófiatörténet szorgalmas búvárát, aki nemcsak magyar nyelvű munkái által váltott ki elismerést, de a külföldi filozófiai irodalmat is szorgalmasan tájékoztatta a magyar filozófiáról közzétett idegennyelvű tanulmányival. Elveszítettük Fináczy Ernőt, Társaságunk választmányi tagját, a Pázmány Péter-Tudományegyetemen a pedagógia nagynevű tanárát, aki

Társaságunk céljainak komoly értékelője volt és aki amellet, hogy becses tanulmányokkal gazdagította Társaságunk életét, nagyértékű neveléstörténeti és nevelésméleti munkáiban a filozófiai vonatkozások mélyreható feltárásával tudományunk céljait hathatósan szolgálta. Végül meg kell emlékeznünk egy másik választmányi tagunknak, Wessely Ödönnek elhunytáról, aki Fináczy utódául elhivatva, tragikus hirtelenséggel hagyott itt bennünket. Társaságunk munkássága iránt buzgó érdeklődést tanusított, irodalmi műveiben sem feledkezve meg azokról a kapcsolatokról, melyek a neveléstudományt és a bölcséletet elválaszthatatlanul egymáshoz fűzik. Társaságunk fájdalommal emlékezik meg elhunytukról és hálás kegyelettel őrzi emléküket.

Mélyen tisztelt Társaság! Az előbbieken megpróbáltam rövid vázlatot nyújtani az 1934. esztendő törekvéseiről, munkásságáról és eseményeiről. Beszámolómat hadd zárja be a köszönet szava a törekvéseinket munkásságukkal és érdeklődésükkel támogatóinknak és az a hő óhaj, vajha Társaságunknak minél nagyobb mértékben sikerülne a magyar intelligencia körében vágyat ébreszteni az elmélyedő öneszmélésre és az ezen önismeretből újjászülető magyar szellem minden értékét átfogó világnézet megalkotására.

Tisztelettel kérem a mélyen tisztelt Közgyűlést, hogy jelentésemet tudomásul venni és a tisztikarnak a felmentvényt megadni kegyeskedjék.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és az elnök javaslatára a titkárnak és a tisztikarnak köszönetet szavazott meg. Az elnök ezután felkéri Kronfusz Vilmos pénztárost az évi zárszámadás és a költségvetés bemutatására.

Kronfusz Vilmos pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgálóbizottsága f. évi március hó 25-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendbenlevőnek találta. Ennek alapján a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1934. évről a következő:

Bevételek: Kézpénzgyenleg 1568·97 P, tényleges egyenleg 223·40 P, a M. Tud. Akadémia segélye 2000 P, államsegély 450 P, bizományi árukért 40·52 P, kamatjövedelem 14·74 P, befolyt tagdíjak 1071·79 P, összesen 3900·45 P, kézpénzgyenleg 1935 január 1-én 1321·03 P.

Kiadások: Kir. Magy. Egyetemi Nyomda 1933-ra vonatkozó követelése 1345·57 P, tényleges egyenleg 223·40 P (1568·97 P), Egyetemi Nyomda 545·10 P, írói díjak 1278— P, költségek, tiszteletdíjak stb. 656·32 P, kézpénzgyenleg 1321·03 P, összesen 3800·45 P.

Költségvetés az 1935. évre:

Bevételek: Kézpénzgyenleg 1321·03 P, le: Egyetemi Ny. 1934-es követelése 1233·45 P (maradvány 87·58 P), várható segélyek: a M. Tud. Akadémia segélye 2000 P, államsegély 450 P, bizományi árukért 40 P, kamatjövedelem 12·42 P, tagdíjbevétel 1200 P, összesen 3790— P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda: folyóiratok, meghívók 1940— P, írói díjak 1200— P, adminisztrációs költségek 650P, összesen 3790— P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és költségvetést tudomásul vette, a pénztárosnak a felmentvényt megadta és neki az elnök javaslatára buzgó működéséért köszönetet szavazott.

Az elnök ezután bejelenti, hogy a tisztikar hároméves megbízatása lejárt és ennek következtében, megköszönve a Társaság bizalmát, lemond. Felkéri *Navratil Akos* korelnököt, hogy a következő három évre megbízandó tisztikar megválasztásához foglalja el az elnöki széket.

Navratil Akos korelnök javasolja, hogy a Társaság eddigi nagynevű elnökét, *Kornis Gyulát*, aki kiváló képességéről a mai közgyűlés alkalmával tartott nagyszabású előadásával is bizonyosságot tett és aki képességeinek javát Társaságunknak nyújtja, újból válassza meg, amit a Társaság egyhangú lelkesedéssel elfogad.

Utána *Kornis Gyula* elnök javaslatára egyhangú választással a Társaság tisztikara a következőkép alakul meg: alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*. A számvizsgálóbizottság tagjai: *Gorka Sándor*, *Enyvvári Jenő*, *Fraunhoffer Lajos* és *Jász Géza*.

A választmány tagjai: *Bárány Gerő*, *Bartók György*, *Berzeviczy Albert*, *Bibó István*, *Boda István*, *Bognár Cecil*, *Brandenstein Béla*, *Enyvvári Jenő*, *Finkey Ferenc*, *Förster Aurél*, *Fraunhoffer Lajos*, *Friedrich Jenő*, *Gombocz Zoltán*, *Gorka Sándor*, *Horváth Barna*, *Ilosvay Lajos*, *Imre Sándor*, *Kecskés Pál*, *Mester János*, *Moór Gyula*, *Ranschburg Pál*, *Schneller István*, *Schütz Antal*, *Somogyi József*, *Suták József*, *Tankó Béla*, *Thienemann Tivadar*, *Varga Sándor*, *Várkonyi Hildebrand*.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1934.

1. Bevezetés. Bibliográfia.

Trócsányi Dezső: Bölcséleti bevezetés. Pápa, 1934. Főisk. könyvny. 472 l. (Theol. kézikönyvek. 3.)
Gáspár Ilona: A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája. 1933. Bp., 1934. Egyet. ny. 8 l. (Klly. Ath. 20. köt.)

2. A filozófia története.

Abrahám Ambrus: Haeckel eszméletörténeti és tudományos jelentősége. (Kath. Szle. 48. köt. 338—345. l.)
Bartók György: Goethe és Hegel. (Prot. Szle. 43. évf. 555—563. l.)
Blazovich Jákó: A kiteljesedett bergsonizmus. (Magy. Kultúra. 21. évf. 97—101., 149—153. l.)

- Brandenstein Béla báró*: Kierkegaard. (Bpesti Szle. 232. köt. 73—92., 180—209., 300—337. l.) — Klny. is.
- Engel Tivadar*: Pozitivisták törekvései D'Alembertnél. Pécs, 1930. Szerző kiad. 62. l. (Spec. diss. fac. philos. r. h. Univ. Elis. Quinqueecclesiensis. 15.)
- Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. Különös tekintettel ismeretelméleti vonatkozásaira. Debrecen, 1934. Bartók L. 61 l. 8°. (Theol. tanulm. 34. sz.)
- Fekete Miklós*: Kölcsey művészetelméleti fejtegetései a rendszeres művészetfilozófia szempontjából. Miskolc, 1934. Ifj. Ludvig István. 60 l.
- Földes Papp Károly*: A tiszta logika kialakulása. Bp., 1934. Hollósy I. 56 l. (Dolg. a K. M. Pázm. P. Tud.-Egyet. Phil. Szem. 4.)
- Halasy-Nagy József*: A fiatal Dilthey. (Minerva. 13. évf. 133—148. l.) — A hellenizmus és a christianizmus találkozása. (Prot. Szle. 43. évf. 99—103. l.) — A filozófiai műveltség Európában. 1. köt. Az antik filozófia. Bp., 1934. Danubia (Pécs, Dunántúl ny.) VIII., 477 l. — Madách bölcsesége. (Ath. 20. köt. 1—14. l.) — Klny. is. — Új magyar bölcsellettörténet. (Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban ismertetése.) (Bpesti Szle. 232. köt. 122—126. l.)
- Halász Zsuzsanna*: Voltaire a XIX. század ítéletében. Bp., 1934. Bethlen G. irod. és nyomd. rt. 135 l.
- Hamvas Béla*: Az orosz emigráció történetfilozófiája. (Társadalomtud. 14. évf. 191—204. l.)
- Horváth Barna*: Dékány István társadalomfilozófiája. (Társadalomtud. 14. évf. 81—87. l.)
- Horváth Edith*: Max Scheler etikája. Bp., 1934. Jurisics ny. 62. l. (Dolg. a K. M. Pázm. P. Tud.-Egy. Philoz. Szem. 3.)
- Jóó Tibor*: Magyar filozófia. (Prot. Szle. 43. évf. 327—330. l.)
- Kálmán Zsuzsa*: Bayle és az Ótestamentum. Bp., 1934. Szerző kiad. Arany J. ny. 75 l.
- Kardos Tibor*: Hét symposion. (Apolló. 1. évf. 13—19. l.)
- Kiss Kázmér*: Emile Meyerson. (1859—1933) (Ath. 20. köt. 225—233 l.)
- Lakatos Imre*: Spinóza. (Erdélyi Helikon. 1932. 5. köt. 689—697. l.)
- Magyary Zoltánné Techert Margit*: A hellén újlatonizmus története. Bp., 1934. 235 l. (Az Akad. filoz. könyvtára. 8.)
- Marót Károly*: Hornyánszky Gyula. (Egyet. filol. közl. 58. évf. 45—52., 147—164. l.) — Klny. is.
- Mátrai László*: A filozófia romantikus hagyománya. (Apolló. 1. évf. 28—31. l.)
- Mester János*: Az új-idealizmus alkonya Olaszországban. (Kath. Szle. 48. köt. 517—524. l.)
- Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcselete. Debrecen, 1934. Bartók L. kiad. 105, 2 l. (Theol. tanulm. 42. sz.)

- Nagy Sándor*: Mai filozófia. (Századunk, 9. évf. 49—56., 115—121. l.)
- Noszlopi László*: Pauler Ákos bölcséletének három korszaka. (Kath. Szle, 48. köt. 416—424. l.)
- Schleiermacher hatása a liberális korszakemre. (Kath. Szle, 48. köt. 96—100. l.)
- Sebestyén Károly*: Alexander Bernát. Bp. Franklin. 39 l.
- Somogyi József*: Jendrassik Aurél. (1904—1927.) (Ath. 20. köt. 75—99. l.)
- Tamács József*: Prohászka Ottokár társadalomszemlélete. Bp., 1934. Korda ny. 55 l. (A Magyar fiatalság könyvei. 1. sz.)
- Tanők B[éla]*: Hungarian philosophy. (Acta litt. ac scient. reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sectio: Philosophica. 5. tom. 3. fasc.) Szeged, 1934. Szeged Városi ny. 136 l.
- Varga Sándor*: Heinrich Maier. (1867—1933.) (Ath. 20. köt. 222—225 l.)
- Vértesi Frigyes*: A főbb misztikus rendszerek lélektana. Bp., 1933. Franklin. 271. l.
- Zoltán Veremund*: Szent Anzelm. Bp., 1934. Szt. István-Társ. 148. 1 l. (Szt. István-könyvek. 112. sz.)

3. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet.

- Brandenstein Béla báró*: Az ismeretelmélet bölcséleti helyéről. (Ath. 20. köt. 207—211 l.)
- Brelich Angelo*: Prima philosophia. (Ath. 20. köt. 211—219. l.)
- Caillier József*: Bölcséleti elisklások az „új fizika“ világképében. (Kath. Szle, 48. köt. 673—680. l.)
- Dienes Valéria*: Az intuición kérdéséhez. (Nyugat. 27. évf. 310—323. l.)
- Erdey [Ferenc]*: Logica cum introductione in philosophiam. Bp., 1934. Gergely R. 278 l., 1 mell. (Synopsis philos. scholast. 1.)
- Gombocz Zoltán*: Funkcionális nyelv szemlélet. (Magy. nyelv. 30. évf. 1—7. l.)
- Rapács Raymond*: Az új természettudományi világkép. (Magy. Szle. 20. köt. 154—162. l.)
- Varga Sándor*: Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében. (Ath. 20. köt. 26—38. l.) — Klny. is.

4. Metafizika. Vallásfilozófia.

- Barta János*: Exisztenciális filozófia. (Ath. 20. köt. 219—222. l.)
- Bartók György*: A „szellem“ filozófiai vizsgálata. Bp., 1934. M. Tud. Akad. 47 l.
- Brandenstein Béla báró*: Az isteneszme az újkori bölcséletben. (Kath. Szle. 48. köt. 200—207., 268—276. l.)
- Dobrovits Aladár*: A római császárkori Osiris-vallás megértéséhez. Bp., 1934. Egyet. ny. 39 l.
- Grünhut László*: Filozófiába bevezető rövid tanulmányok. 1. füz. Metafizikai világnézet. Baja, 1934. Szerző kiad. Rózsa ny. 30. l.

- Jánosi József S. J.*: A szellemi élet titokzatossága. (Élet. 25. évf. 394—395. l.)
- Az ész útjai és az ember emlékedései Isten felé. (Magy. Kultúra. 43. köt. 13—20. l.)
- Életelgazodás. (Magy. Kultúra. 21. évf. 492—496. l.)
- Kerényi Károly*: Az örök Antigone. (Ath. 20. köt. 15—25. l.)
- Marzso József*: A tudomány új útjai Isten felé. (M. Kultúra. 21. évf. 257—260. l.)
- Naményi Ernő*: Holt forma, vagy élő lényeg. (Elmélkedések Ézsajás 1. fejezetéhez.) Bp., 1934. Ézsajás Társ. 8 l. (Az Ézsajás vallásos Társ. füz. 1. sz.)
- Noszlopi László*: Isten a történelemben. (Schütz Antal: „Isten a történelemben“ méltatása.) (Magy. Kultúra. 43. köt. 108—112. l.)
- Schütz Antal*: Isten a történelemben. Bp., 1934. Szt. István-Társ. 319 l.
- Katolikus világnézés. (Kath. Szle. 48. köt. 4—16. l.)
- Szelényi Ödön*: Az ev. keresztyénség világnézete. 4. kiad. Sajtó alá rend. H. Gaudy László. Bp., 1934. Fébe ny. 39 l.
- Tankó Béla*: A csodahit lélektanához. Bp., 1933. Fischer L., Sárospatak 31, 2 l. (M. Psych. Szle. 1933. 6. évf. 3—4. sz.) Klny. is.

5. Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.

- Abraham, Rudolf*: A modern szocializmus elmélete. Ford. Mónus Illés. Bp., 1934. Népszava kiad. 149 l. (Szocializmus könyvtára. 1.)
- Buk Miklós*: Túl a marxizmuson. Egy társadalomszemlélet alapvonalai. Bp., 1934. Kosmos. 96 l.
- D[ékány] I[stván]*: Jellem és kielégülés. (Ath. 20. köt. 59—64. l.)
- Finkey Ferenc*: Büntetéstani problémák. Bp., 1934. M. Tud. Akad. 312 l.
- Lengyel Sándor*: Eugenika és sterilizáció. (M. Kultúra. 21. évf. 289—295. l.)
- Liberalizmus és etatizmus*. A „Társadalomtudomány“ körkérdése. Bp., 1934. Magy. Társ.-tud. Társ. 80 l.)
- Makkai Sándor*: Lélek és gyakorlat. (Harc a szobor ellen. 3 tanulm. 75—89. l.) Kolozsvár, 1933. Erd. Szépművés. Céh.
- Mihelics Vid*: Szabadság az új rendi államban. (Kath. Szle. 48. köt. 77—89. l.)
- Moór Gyula*, vitéz: A természetjog problémája. Pápa, 1934. Főisk. ny. 45 l.
- Szociológia és jogbölcselet. (Ath. 20. köt. 125—180. l.)
- Neugröschel Endre*: Erkölcs, bűn, bűnhődés. (Elmélkedések Micha 6. és 7. fejezetéhez.) Bp., 1934. Ézsajás Társ. 12 l. (Az Ézsajás vallásos Társ. füz. 2. sz.)
- Noszlopi László*: A nyárspolgár. (Társadalomtud. 14. évf. 179—190. l.)
- Rejtő Sándor*: Az orvos etikája: (Kath. Szle. 48. köt. 285—289. l.)

- Rudas Béla*: Tudomány és szocializmus. Bp., 1934. Társadalom könyvkiadó váll. kiad. (Hungária ny.) 16 l.
- Somogyi József*: Eugenika és etika. Bp., 1934. Pallas. 57 l.
- A sterilizáció élettani és erkölcsi megítélése. (Kath. Szle. 48. köt. 89—95. l.)
- Szekfü Ignác*: A szociális kérdés protestáns megvilágításban. (Magy. Kultúra. 43. köt. 209—214. l.)
- Varga László S. J.*: Új társadalmi rend felé. Bp., 1933. Pallas. 80. l.
- Waitsch István*: Testvériség felé? (Magy. Kultúra. 21. évf. 343—347. l.)
- Weninger Antal*: Az élet szabályozása. (M. Kultúra. 21. évf. 108—113. l.)

6. Esztétika.

- Baránszky-Jób László*: A stíluselmélet új útjai. (Esz. füz. 1. évf. 35—48. l.) — Klny. is.
- Stílustörténeti séta a Szépművészeti Múzeum plasztikai termében. Bp., 1933. Toldi bizom. 14 l. (Klny.: Hunfalvy János keresk. is. 1932—33. évi ért.)
- Teremtő egyéniség, belső forma. (Rudolf Odebrecht esztétikája. Ath. 20. köt. 1—14. l.) — Klny. is.
- Csanády Sándor*: A műalkotás alapkérdései. (Debr. Szle. 1934. évf. 133—138. l.)
- Csefkő József*: Művészet és erkölcs. Bp., 1934. 46 l.
- Décsai Géza*: Korunk új egyházművészete. (Kath. Szle. 48. köt. 27—38. l.)
- Dénes Tibor*: A szép tudományának alapvonalai. (Esz. füz. 1. évf. 65—78. l.)
- A szép-fogalom és a lélektan. (Esz. füz. 1. évf. 25—34. l.)
- Az esztétika fejlődésének feltételei. (Esz. füz. 1. évf. 148—155. l.)
- Földessy Gyula*: Tanulmányok és élmények az irodalomtörténet, esztétika és filozófia köréből. Bp., 1934. Gergely R. 271 l.
- Gerevich Tibor*: A magyar művészet szelleme és szerepe. (Napkelet. 12. évf. 691—697. l.)
- Gergő Endre*: Gondolatok egy keret-esztétikához. (Esz. füz. 1. évf. 132—138. l.)
- Grandpierre Emil*: Az antiintellektuális humor. (Esz. füz. 1. évf. 93—101. l.)
- Az olasz ismeretelméleti dráma. Pp., 1933. Gerő S. ny. 78 l. 8^o. (Specimina diss. facult. philos. Reg. Hung. Univ. Elis. Quinqueecclesiensis. 38. Az Erzsébet Tud. Egyet. Olasz Int. füzetek. 5. sz.)
- György Lajos*: Tárgytörténet és irodalomtörténet. (Irod.-tört. közl. 44. évf. 225—233. l.)
- Hamvas Béla*: A perui vázák esztétikája. (Esz. füz. 1. évf. 117—131. l.)
- Horváth Henrik*: Esztétika és művészettörténet. (Esz. füz. 1. évf. 5—13. l.)
- Jóó Tibor*: A ritmus. (Napkelet. 12. évf. 75—77. l.)

- Kondor Imre*: Előtanulmányok a tragikum metafizikájához. Debrecen, 1934. A Debreceni Bethlen Gábor Kör. 48. l.
- Kozocsa Sándor*: Esztétikai szempontok a mai magyar irodalmi kritikában. (Eszt. füz. 1. évf. 49—56. l.)
- Kristóf György*: Péterfi Károly esztétikája. Adatok a magyar eszt. gondolkodás önállósulásának kezdetéhez. Bp. Studium biz. 1934. 19 l.
- Makkai Sándor*: Aisthesis. (Harc a szobor ellen. 2. tanulm. 59—74 l.) Kolozsvár, 1933. Erd. Szépművés Céh.
- Mitrovics Gyula*: Esztétika és esztétikai evolúció. (Eszt. füz. 1. évf. 14—24. l.)
- Mosonyi Dezső*: A zene lélektana. Új utakon. Charles Baudouin előszavával. Bp., 1934. Somló. (Hungária ny.) 135. l.
- Németh Antal*: Tanulmányok a színház esztétikája köréből. (Eszt. füz. 1. évf. 80—92. l.)
- Rédey Tivadar*: A színházi kritikus lelkiismerete. (Bpesti Szle. 234. köt. 166—174. l.)
- A szinkritika esztétikai követelményei. (Eszt. füz. 1. évf. 57—64. l.)
- Somogyi Antal*: A modern katolikus művészet. Bp., 1933. Dóm-kiad.
- 7. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.**
- Balanyi György*: A történet értelme. (Kath. Szle. 48. köt. 107—111. l.)
- Gogolák Lajos*: Korunk szelleméről. (M. Kultúra. 43. köt. 254—256. l.)
- Gyulai Agost*: Kornis Gyula, A kultúra válsága. (Magy. Paed. 43. évf. 62—70. l.)
- Jánosi József S. J.*: Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása. Bp., 1934. Pázmány Péter Irod. Társ. kiad. 96 l.
- Joó Tibor*: A történeti tényezők rendszere. (Prot. Szle. 43. évf. 623—636. l.) — Klny. is.
- A művelt ember. (Prot. Szle. 43. évf. 266—270. l.)
- Kornis Gyula*: A kultúra válsága. Bp., 1934. Franklin. 255 l.
- Tudományelmélet és tudománypolitika. Bp., 1934. Franklin Társ. 24 l. (Klny.: Berzeviczy-Emlékkönyv.)
- Makkai Ernő*: Az életrajz bölcséleti problémája. Szeged, 1934. Szeged Városi ny. 24 l. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sectio philos. 5. tom. 1. fasc.)
- Noszlopi László*: Az érték történeti viszonylagosságának kérdése. (Ath. 20. köt. 39—52. l.)
- Kultúra és vallás. (Klny.: Erdélyi Tudósító 1933. és 1934. évf. 14. l.)
- Pongrácz Kálmán*: Európa és a XX. század. (Magy. Kultúra. 43. évf. 257—263. l.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. (Minerva. 13. évf. 1—20. l.)
- Trikál József*: Új élet a régi romjain. Bp., 1934. Szt. István-Társ. 229 l.
- Trócsányi György*: A magyar nemzeti lélek vívódásai. (Társadalomtud. 14. évf. 261—281. l.)

8. Pszichológia. Karakterológia. Pedagógia.

- Bendetz [Móric]:* A grafológia tankönyve. 1. Bevezetés. Az írás kifejező mozdulat. Bp., 1934. Szerző kiad. 16 l.
- Benédek László:* Az insulin-shock hatása a szemléletre. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 1—72. l.)
- Blaskovics Edith:* A képzelet szerepe az irodalom és történelem tanításában. (A gyermek. 26. évf. 153—164. l.)
- Boda Istrán:* A személyiség végső biopszichés jegyei. (M. Pszich. Szle. 7. évf. 23—66. l.)
- Az értelmi nevelés feladatairól. Bp., 1934. (Fischer, Sárospatak.) 52. l. (Klny.: Magyar Pszich. Szle. 6. évf. 3—4. sz.)
- Bevezető a lélektanba. (Közl. a Szegedi F. J. Tud. Egyet. ped.-lélektani intézetéből. 2. sz.) Bp., 1934. Csáthy bizom. 184. l.
- Bognár Cecil:* Gyermektípusok. (A Gyermek. 26. évf. 4—11. l.)
- Cser János:* A figyelem kísérleti vizsgálata a 10—14 éves korban. (Gyermektanulm. füz. U. f. 1. sz.)
- Domokos Lászlóné:* Új korszellem és új értékvilág. (A gyermek. 26. évf. 149—152. l.)
- Dömötör Sándor:* Milyen a magyar nép fantáziája? (Debr. Szle. 1934. évf. 1—8. l.)
- Erdős László:* Idő és jellem. (M. Pszich. Szle. 7. évf. 67—73. l.)
- Fináczy Ernő:* Nevelésméletek a XIX. században. Bp., 1934. M. Tud. Akad. IV., 180 l.
- Foerster F. W.:* Élet és jellem. Ford. Schütz Antal. 4. magyar kiadás. Bp., 1934. Szoc. Misszió-Társ. 443 l.
- Freud, Sigmund:* A mindennapi élet pszichopatológiája. Ford. Takács Mária. Propagandakiad. Somló Béla. 1934. 283 l.
- Bevezetés a pszichoanalízisbe. Ford. Hermann Imre. Propagandakiad. Bp. Somló Béla. 1934. 468 l.
- Gartener Pál:* Ösztön, kultúra, illúziók. Bp., 1934. Novák R. 137 l.
- Gergő Endre:* Az érzékek fázisrendszere. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 73—88. l.)
- Huszár Győző:* Neveléstan a philosophia perennis alapján. I. köt. Általános neveléstan. 350 l. — 2. köt. Különös neveléstan. 544 l. — 2. könyv. 2. köt. Tanítástan a népiskolák és tanítóképzők számára. 1934. 312 l. Bp. Szerző kiad.
- Husztí József:* Modern élet és humanizmus. (Magy. középisk. 27. évf. 1—8. l.)
- Kempelen Attila:* A serdülés kezdetén fellépő kedélyhullámzások. (A Gyermek. 26. évf. 18—26. l.)
- Adatok a műveltebb felserdült (adolescens) ifjúság életfelfogásának alakulására vonatkozólag. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 108—122. l.)
- Adatok a serdülés küszöbén álló fiúk lelki alkatáról. (A Gyermek. 26. évf. 164—171. l.)

- Kolosyné Jankovich Leona*: A nyelvtani képletek pedagógia-lélektani jelentősége. (M. Pszich. Szle. 7. évf. 74—88. l.)
- Cs. Lázár László*: Az élni és cselekedni tudás filozófiája. Bp., 1933. Egyetemi ny. 106 l.
- Lovas Rózsa*: Név-lélek. (Magy. Nyelv. 30. évf. 12—17. l.)
- Magyar Pedagógiai Lexikon*. A Magyar Pedagógiai Társaság megbízásából Finánczy Ernő és Kornis Gyula közreműködésével szerk. Kemény Ferenc. 2. rész. Kaczvinszky—Zwingli. Bp., 1934. Révai Irod. Int. 484. l.
- Málnási Ödön*: A pszichológia és pedagógia új útjai. Kassa, 1934. Új Élet kiad. 43 l.
- Mátrai László*: A zseni és a kultúra. (Ath. 20. köt. 52—59. l.)
- Mester János*: Az önuralom lélektana. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 89—99. l.)
- Papp István*: Francia jellem a francia nyelv tükrében. (Bpesti Szle. 235. köt. 227—241. l.)
- Reuter Camillo*: Az alvás, az álom és az álmatlanság. Pécs, 1934. Dunántúl Pécsi Egyet. ny. 31 l. (Orvos-természettudományi előadások. 1.)
- Schiller Pál, harkai*: A pszichológia új útjai. (Prot. Szle. 43. évf. 434—441. l.)
- Az érzéki észrevevés elmélete. (Ath. 20. köt. 181—206. l.)
- Pszichológia és emberismeret. Bevezetés a pszichológiába és a pszichotechnikába. Bp., 1934. Pantheon. 146 l.
- Somogyi József*: Tehetség és eugenika. A tehetség biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata. Bp., 1934. Eggenberger. (Árpád ny. Szeged.) 416 l.
- Szirmayné Pulszky Henriette*: Néhány statisztikai adat a zsenikérdéshez. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 100—107. l.)
- Tankó Béla*: A középiskolai filozófiai oktatás reformjáról. (Prot. Tanügyi Szle. 8. évf. 2. sz.) — Klny. is.
- Tiefenthaler József*: A mai fiatal nemzedék lelki összetétele. (Kath. Szle. 48. köt. 548—551. l.)
- Vajtai (Waitsch) István*: Iskola és jellem. (43. köt. 175—178. l.)
- Várkonyi Hildebrand*: A fejlődéslélektani rendszerekről. (Magy. Pszich. Szle. 7. évf. 3—22. l.)
- Közlemények a Szegedi Ferenc József-Tudományegyetem Pedagógiai-lélektani Intézetéből. Szeged, 1934. Szeged Városi ny. 25—117. l. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc.-Josephinae. Sect. Philosophica. 5. tom. 2. fasc.)
- Völgyesi Ferenc*: A lélek és az agyvelő fokozatossága. Bp., 1934. Novák R. (Lélek- és természettudomány.)
- Weszeley Ödön*: Az ifjúság megértése. (A Gyermek. 26. évf. 1—4. l.)

¹Összeállította: *Gáspár Ilona*.

Kurze Inhaltsübersicht Resumé.

PAULER, ACUSIUS von: *Der systematische Ort des Logismas*. (Aus dem handschriftlichen Nachlasse.)

I. Das Problem. II. Die Beschreibung des systematischen Ortes (situs). III. Die den systematischen Ort des Logismas bestimmenden Gesetze.

Das Logisma ist ein Element der Wahrheit. (Vgl. Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit. Berlin, 1929. Gruyter.) Der systematische Ort des Logismas wird durch seinen individuellen Gehalt, seine Relationen (koordinierte u. subordinierte R.) und durch den Seinsmodus des Logisma-Gegenstandes bestimmt.

ORESTANO, FRANCESCO: *Idee e concetti nel loro valore teoretico e nel campo della psicologia collettiva*.

La prima parte di questo studio è dedicata a distinguere due attività mentali, che vengono di solito trattate promiscuamente o caratterizzate insufficientemente, tanto nell'uso comune, quanto nella filosofia: le attività che producono *idee* o *concetti*. Solo Kant ha tentato di definirli in modo esatto, ma la sua distinzione non è stata mantenuta; e d'altronde non resisteva alla critica.

L'A. ritiene che la distinzione tradizionale tra *esperienza immediata*, *concetto* e *idea* non si possa fondare su una diversità delle attività sintetiche, logico-categoriche, che concorrono necessariamente a costituirle. La struttura funzionale logico-categorica è sempre la stessa o interviene in tutti i gradi dell'esperienza, dai più concreti ai più astratti, dal percepire al più sintetico concettualizzare e ideare.

Il valore teoretico dei concetti e delle idee è diverso, perchè diversa è la loro funzione nella economia dell'umano pensare e agire. Il *concetto* è una costruzione *logica* in funzione di una data categoria o di un dato gruppo di categorie e rappresenta di fronte al pieno dell'esperienza concreta una sintesi selettiva, parziale, più chiara e precisa nella direzione prescelta, interamente definibile e analizzabile nel proprio campo; eppure esso è sempre insufficiente a rappresentare e a controllare tutta l'esperienza. Si pensi all'analisi matematica della realtà. L'*idea* invece è una costruzione *metalogica*, che opera anzitutto una sintesi di tutte le categorie del relativo campo e fonda così l'*unità d'una totalità*; indi compie fra le nuove, più ricche alternative di pensiero divenute possibili una scelta di un particolare tipo e stile. Per questo esse si ricollegano col *mondo dei valori umani*. Le idee sono quindi solo per un verso sintesi teoriche; esse costituiscono *principi di organizzazione* dell'esperienza e della vita, non mai compiutamente definibili e analizzabili. Rispetto ad esse il concetto ha un ufficio condizionatamente strumentale.

Nella seconda parte l'A. muove dalla constatazione che esistono grandi differenze personali, e, per grandi medie statistiche, fra i popoli colti (anche fra quelli appartenenti alla medesima civiltà), circa le attitudini per l'una o per l'altra attività mentale riflessa e la conseguente valutazione che ciascuno dà all'*esperienza immediata*, ai *concetti* o alle *idee*. L'A. limita il suo esame di psicologia collettiva a *inglesi*, *tedeschi* (con la sottovarietà degli *austriaci*), *francesi* e *italiani*, aggiungendo in fine alcune osservazioni sugli *ungheresi*. Egli conduce l'esame delle diverse *formae mentis* osservando l'organizzazione pratica della vita, il pensiero filosofico, l'arte, il gusto, l'umorismo, nonchè le manifestazioni più tipiche d'ordine politico o giuridico.

Negl' *inglesi* egli osserva: massimo valore dell' esperienza immediata, scarso senso e diffidenza per i concetti, buone attitudini per l' invenzione delle idee, senza fermarsi alla stazione intermedia dei concetti, tuttavia ritorno preferenziale al fatto, nell' ordine pratico e nella vita concreta.

Nei *tedeschi* nota: diffidenza per l' esperienza immediata e per le idee, nella loro astratta indeterminatezza; massima fiducia nei concetti, gusto e spirito inventivo nel coltivarli, rigore e consequenzialità nell' applicarli. Circa gli *austriaci* l' A. avverte che essi si sono sviluppati in modo autonomo.

Nei *francesi* egli osserva: grande ricettività per le idee e capacità di tradurle in concetti, cioè di razionalizzarle. Minore sensibilità e interesse per l' esperienza immediata. Da ciò anzi quella equidistanza dalla realtà storica e naturale, che rende possibile il razionalismo nel pensiero, come la stilizzazione nell' arte.

Negl' *Italiani* l' A. nota una spiccata sensibilità per l' esperienza immediata (dove il naturalismo che pervade tutta la vita anche spirituale più elevata) e buone attitudini per la creazione e per la cultura delle idee, anche nella vita pratica. Scarsa attitudine per i concetti.

Analogia egli trova infine tra il tipo mentale italiano e l' ungherese, di cui apprezza la grande sensibilità per l' esperienza immediata e l' attitudine a interpretarla e a rifarla poeticamente.

Queste analisi soltanto introduttive possono, allo stato dei risultati ottenuti, servire principalmente a sfatare l' illusione che siano popoli eletti capaci di guidare da soli egemonicamente il mondo; e in secondo luogo a persuadere popoli che appartengono alla medesima civiltà, che essi hanno un ragionevole interesse di solidarizzare nelle loro attitudini e capacità complementari.

DÉKANY, STEFAN: *Beiträge zu einer historischen Charakterologie.*

In Anlehnung an die neueste deutsche Geschichtsphilosophie und geisteswissenschaftliche Anthropologie und zum Teil in Auseinandersetzung mit ihr (bes. mit Rothacker), wird der Versuch gemacht, auf die Hauptprobleme einer historischen Anthropologie hinzuweisen. Die Kernfrage der Untersuchung bildet das Verhältnis von Charakter und Zeitlage, wobei Verf. bestrebt ist, besonders die historischen Determinanten des letzteren Faktors, das Lebendige und Befruchtende der geschichtlichen Vergangenheit bei der Entfaltung des Charakters klarzulagen.

MÁTRAI, LADISLAUS: *Geistesgeschichte und Existenzialphilosophie*

Verf. versucht den von Georg Misch unternommenen Vergleich von Dilthey's und Heidegger's Philosophie aus dem Gesichtspunkte der geschichtswissenschaftlichen, bzw. geschichtsphilosophischen Verwendbarkeit zu ergänzen. Während die aus der romantischen Tradition herausgewachsene Geistesgeschichte mit ihren systematischen Möglichkeiten eine Brücke zwischen Philosophie und Geschichte schlägt, schliesst die extreme analytische Tendenz der Existenzialphilosophie eine solche Annäherung der beiden ganz aus. Der Heidegger'sche Existenzbegriff widerspricht dem Geistbegriffe ebenso, wie andere neuromantische Lehren unserer Tage. „Verstehen“ und „Sorge“ sind also einander widersprechende Begriffe.

1277

11.589

XXI. KÖTET

1935.

5-6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1935.

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



TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Akos</i> : A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásai. (Kézirati hagyatékából)	169
<i>Brandenstein Béla báró</i> : A végtelen halmazok problémájáról	201

Szemle.

<i>Lehner Ferenc</i> : A jelenkori logika főirányai	254
<i>Bencsik Béla</i> : Ismeretelméleti vázlat	281
Metafizikai vitaproblémák. II.	
1. <i>Pozsonyi Frigyes</i> : A mulandó aktív létezők problémájáról	287
2. <i>Brandenstein Béla báró</i> : A valóság rangok kérdéséről	290
<i>Révay József gróf</i> : Megjegyzések Spranger módszertanához. (Kategoría és típus)	294
<i>hnj</i> : A kilencedik nemzetközi filozófiai kongresszus, Párizs, 1937	297

Ismertetések, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Halasy-Nagy József</i> : Az antik filozófia. (Huszt J.). — <i>Schweitzer Albert</i> : Die Weltanschauung der indischen Denker (K. F.). — <i>Nagy Lajos</i> : Spinoza B. élete és bölcselete (Dési F.). — <i>Kornis Gyula</i> : Apponyi világnézete (Halasy-Nagy J.). — <i>Faragó László</i> : A harmadik Birodalom (Barta J.)	299
<i>Logika</i> : <i>Erdey F.</i> : Logica cum introductione in philosophiam (Lehner F.)	305
<i>Metafizika</i> : <i>Jánosi József</i> : A szellem (Noszlopi L.)	306
<i>Természetfilozófia</i> : <i>Noltenius, Friedr.</i> : Raum, Strahlung, Materie (Dési F.). — <i>Brühlmann, Otto</i> : Physik am Tor der Metaphysik (Dési F.). — <i>Jász Géza</i> : A világ egyensúlyának törvénye (Dési F.)	308
<i>Etika, karakterológia, szociológia</i> : <i>Noszlopi László</i> : Jellemlátás és jellemigézés (Dési F.). — <i>Varga László</i> : Társadalmi etika (Somogyi J.). — <i>Reitzer Béla</i> : A proletárnevelés kérdéséhez (ifj. Bibó L.)	310
<i>Kultúrfilozófia, történetfilozófia</i> : <i>Litt, Theodor</i> : Philosophie und Zeitgeist (Joó T.). — <i>Breysig, Kurt</i> : Psychologie der Geschichte (Bóka L.). — <i>Russel, Bertrand</i> : Religion and science (Bóka L.)	313
<i>Esztétika</i> : <i>Baránszky-Jób László</i> : Bevezetés az esztétikába (Prahács M.). — <i>Prahács Margit</i> : A zeneesztétika alapproblémái (Prohászka L.)	315
<i>Pszichológia</i> : <i>Schiller Pál</i> : Pszichológia és emberismeret (Mátrai L.)	318
Kurze Inhaltsübersicht	320

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtítkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi ny. rk. tanár címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint a tagságra és előfizetésre jelentkezés a titkár: dr. Varga Sándor egyetemi magántanár címére (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) intézendők.

A DISZJUNKTIV TÉTEL ÉS SZILLOGIZMUS TÁRGYELMÉLETI VONATKOZÁSAI.

Írta : PAULER ÁKOS.

(A kézirati hagyatékból.)

I. A probléma.

1. §. Diszjunktív tételnek az oly tételt nevezzük, amely akár alanyában, akár állítmányában két vagy több egymást kizáró lehetőséget fejez ki. Az előző — szubjektív diszjunktív tétel szkémája: Aut S_1 aut S_2 est P. Például „Vagy Péter vagy Pál az, aki ezt a könyvet írta.“ Az utóbbi — predikatív diszjunktív tétel alakja ez: S est aut P_1 aut P_2 . Például „Kant vagy ellensége minden metafizikának, vagy egy új metafizika megalapozója“.

2. §. Diszjunktív szillogizmus pedig az a szillogizmus, amelynek legalább egy alkotó tétele diszjunktív tétel. Például:

Az emberek tehetségeik szerint vagy gyöngék,
vagy közepesek, vagy kiválók.

X. sem nem kiváló, sem nem közepes

Tehát X. gyenge tehetségű.

3. §. A kérdés, amelyet e tanulmány keretében tárgyalni óhajtunk, az, hogy az ily diszjunktív tétel és szillogizmus lehetősége a tárgyas világnak milyen strukturális határozmányait teszi fel? Mert kétségtelen, hogy bármely logikai képlet érvénye már involválja azt, hogy a tárgyas világnak, amelyre ez a képlet érvényes, bizonyos, a logikumnak megfelelő szerkezete van. Ha például azt mondom, hogy e tételnek: „A Nap süt“, érvénye van, azaz igaz, akkor ez állításomban a tárgyas világ szerkezetére nézve a következő előfeltevéseknek adtam kifejezést. Ítéletemmel elsősorban azt vallom, hogy bizonyos megegyezés áll fenn a logikai elvek s a valóság között. Hiszen csak ennek a konformitásnak alapján állíthatom, hogy ítéletem azért is igaz, mert nem mond önmagának ellent, tudniillik mert állítmányát („süt“) nem zárja ki az alany („a Nap“) mibenléte. Tehát bármely ítéletemmel arra építek, hogy az ellenmondás elve érvényes a tárgyas világra nézve is, azaz nem létezhetik az, ami önellenmondó s lehetséges csak az, ami nem mond önmagának ellen. A principium contradictionis tehát nemcsak mint logikai, hanem mint tárgyelméleti alapelv is előfeltevése bármely tételnek,



azaz: bármely tétellel feltesszük már a tárgyias világ oly szerkezetét, amely az ellenmondás elvének felel meg.

4. §. Ily szerkezeti megfelelésnek kell fennállania egyrészt a diszjunktív tétel és szillogizmus, másrészt a tárgyias világ között is. Épp e kapcsolat részleteit fogjuk nyomozni a következőkben, vagyis azt fogjuk kutatni, hogy mily szerkezetűnek tesszük fel szükségképen a tárgyias világot, amidőn arra a diszjunktív tételeket és szillogizmusokat alkalmazhatóknak tartjuk?

Mielőtt azonban vizsgálódásunkba fognánk, a problémánkra vonatkozó eddigi kutatások eredményeit kell áttekintenünk. Sajnos, e téren úttörő munkát kell végeznünk, mert az eddigi logikai kutatás épp e tárgyelméleti vonatkozásokat csaknem teljesen elhanyagolta.

II. Történeti előzmények.

5. §. Terünk nem engedi, hogy a diszjunktív tétel és szillogizmus elméletének történetét végigkísérjük kezdettől fogva, amint az a sztoikusoknál fellép.¹ Szemlénket tehát Kant álláspontjának ismertetésével kezdjük.

Kant szerint: „Die gegebenen Vorstellungen im Urtheile sind nämlich eine der anderen, zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet entweder: als Prädikat dem Subjekte; oder als Folge dem Grund; oder: als Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe. Durch das erste Verhältniß sind die kategorischen, durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunctiven Urtheile bestimmt.“² Hangsúlyozza a továbbiakban, hogy a diszjunktív tagjainak kölcsönösen ki kell zárniok egymást.³ Kiemeli, hogy a diszjunktív ítélet sajátossága épp az, hogy a diszjunktív tagjai valamennyien problematikus ítéletek, amelyek együtt a megismerés complementum ad totumát kimerítik s így egymást kiegészítik. E lehetőségek összeségében az egyik lehetőség valóra válása a többi lehetőség megvalósulását szükségképen kizárja. Példán illusztrálva, *Kant* idevágó tanítása tehát a következő. E dogmatikus ítéletben: „Az állatok vagy egészségesek vagy betegek“ az alany („állatok“) s az állítmány („vagy egészségesek vagy betegek“) viszonya az, hogy az állítmányban kifejezett eshetőségek tagjai annak az eshetőség-

¹ V. ö. Fr. Ueberweg, System der Logik. 2. Aufl. Bonn, 1865. 333. sk. ll.

² Logik. Kant's Werke, hrsg. v. Hartenstein. I. k. 435. l.

³ U. o. §. 28.

osztálynak, amely az alanyhoz kapcsolódik. Kell, hogy e tagok kimerítsék az eshetőségek osztályait s ha valódi diszjunkciót képviselnek, szükségképen kizárják egymást: ezt jelenti az, hogy az állatok vagy egészségesek vagy betegek, de egyszerre mind a kettő egy állat sem lehet. Kant álláspontjában tehát — mint már a régebbi teóriákban is⁴ — kifejezésre jut, hogy a diszjunkció a felosztás egy neme s hogy voltaképen a lehetőség fogalmával (mint Kant mondja: a problematikus ítélettel) áll szorosabb kapcsolatban.

6. §. Némileg más oldalról fogja meg a diszjunkció problémáját *Hegel*, aki azt szintén a szükségképiség (Notwendigkeit) mozzanatával hozza kapcsolatba. „Im kategorischen Urtheil — úgymond⁵ — ist der Begriff als objektive Allgemeinheit, und eine äusserliche Einzelheit. Im hypothetischen tritt an dieser Äusserlichkeit der Begriff in seiner negativen Identität hervor; durch diese erhalten sie die nun im disjunktiven Urtheile gesetzte Bestimmtheit, welche sie im erstern unmittelbar haben. Das disjunktive Urtheil ist daher die objektive Allgemeinheit zugleich in der Vereinigung mit der Form gesetzt. Es enthält also erstens die konkrete Allgemeinheit oder die Gattung, in einfacher Form als das Subjekt; zweitens dieselbe aber als Totalität ihrer unterschiedenen Bestimmungen. A ist entweder B oder C. Dies ist die Notwendigkeit des Begriffs.“

Hegel tana haladás Kanttal szemben, mert felismeri, hogy nem a diszjunkció tagjainak kölcsönös kizárása a diszjunktív ítélet legmélyebb alapja, hanem azon szükségképiség kidomborítása, amelyet azáltal fejez ki, hogy szükségképieknek mutatja ki a szétválasztás tagjait. A diszjunktív tétel teljes jelentése ugyanis az, hogy A szükségképen vagy B vagy C vagy D. Az, hogy ebből folyólag a szétválasztás tagjai kizárják egymást, már következménye ennek a logikai tényálladéknak.

⁴ Így pl. Aquinói Tamásnál T. Log. Sum. Tract. VIII. c. 14. „Dividetur autem propositio hypothetica in tres species: quia quaedam est conditionalis, quaedam disjunctiva et quaedam copulativa... Disjunctiva vero est illa, in qua conjunguntur duae enuntiationes categoricae per conjunctionem speciei disjunctivae, ut haec 'animal aut est sanum, aut est aegrum'.“ Ennek az ítéletfajnak a lehetőséggel való kapcsolatát így mutatja be Szent Tamás: „Ut videtur, quod tantum valet ista 'aut est sanum, aut est aegrum' quantum ista conditionalis 'si non est sanum, est aegrum'.“

⁵ Wissenschaft der Logik. Berlin, 1843. II. 105. l.

7. §. A diszjunktív ítélet lényegét a logikai alapelvek egyikére, nevezetesen a közép kizárása princípiumára iparkodik visszavezetni *W. Hamilton*. Szerinte⁶ „The second division of Judgments is founded ont the different mode in which the relation of determination may subsist between the subject and predicate of a proposition. This relation is either Simple or Conditional (propositio simplex, propositio conditionalis). On the former alternative, the proposition is called Categorical; on the latter, inasmuch as the condition lies either in the subject, or in the predicate, or in both the subject and predicate, there are three species of proposition. In the first case, the proposition is Hypothecal, in the second, Disjunctive, in the third Dilemmatic or Hypothetico-disjunctive“. Ez az elmélet lényegében megegyezik a fennebb (5. §) Aquinói Szent Tamásból idézett régibb elmélettel, amely szerint a diszjunktív ítélet a hipotetikus ítélet egyik faja. Eredeti vonás benne ellenben az, hogy szerinte a feltételes ítélet akkor válik diszjunktívvé, ha az S és a P kapcsolata az állítmányban gyökerezik. E homályos állítást azonban már azért sem fogadhatjuk el, mert nemcsak oly diszjunktív tétel van, amelyben a diszjunkció az állítmányban fordul elő (S est aut P₁ aut P₂), hanem olyan is, amelynél a szétválasztás az alanyban merül fel (aut S₁ aut S₂ est P), mint erre már fentebb rámutattunk (1. §). Ellenben helyes, hogy a közép kizárásának elve az a princípium, amely a diszjunktív tétel szerkezetét közvetlenül meghatározza.

8. §. *Fries* is a diszjunktív ítélet magyarázatában abból indul ki, hogy az S és P között többféle viszony állhat fenn. Itt három eset lehetséges.⁷ Az elsőben a P alá van egyszerűen rendelve az S-nek: ez a kategorikus ítélet. A második lehető reláció az ítélet alanya és állítmánya között az, hogy az előbbi a rációja a másodiknak, amely a ráció konzekvenciája: így jó létre a hipotetikus ítélet. Végre: „Das dritte Verhältniß ist das eines logischen Ganzen der Vorstellung zu dem Inbegriff seiner Theile, dieses nenne ich das divisive Verhältniß oder das Verhältniß der Coordination zum Ganzen.“ Ez „egész“ pedig konjunktív vagy diszjunktív lehet. Konjunktíót mutat a következő ítélet: „Az erény a jó érzület ereje az emberi el-

⁶ Lectures on Metaphysics and Logic. Vol. III. (Lectures on Logic Vol. I.) London. 1860. 233 l.

⁷ System der Logik. 2. kiad. Heidelberg, 1819. 143. l.

határozásban“ — mert itt az „erény“ képzetének mint egésznek alkotórészei kapcsoltnak össze. Ellenben diszjunktív ítélet a következő: „Minden síkháromszög vagy derékszögű, vagy hegyesszögű, vagy tompaszögű.“ A diszjunktív tagjainak ellentéte (amelynél fogva kizárják egymást) háromféle lehet, ú. m. 1. kontradiktórius, 2. kontrárius, 3. szubkontrárius (amidőn az egyik eshetőség téveségéből a másik eshetőség igazsága következik, de nem megfordítva, mert mind a kettő egyaránt igaz lehet). Fries tanításának nyomán halad a diszjunktív ítélet magyarázatában E. F. *Apelt* is.⁸ Fries álláspontjának kétségtelen érdeme, hogy a diszjunktív ítéletet a divizív ítélettel hozza kapcsolatba s így az előbbi értelmét valamely egésznek olynemű taglalásában látja, amelynél a tagok kizárják egymást. Amde arra itt nem kapunk választ, hogy mi ad létjogosultságot az ilyenmű merőben negatív taglalásnak. Nyilvánvaló, hogy e taglalás értelmét csak az adhatja meg, hogy ilymódon az összes lehetőségek közül kiemeltessék az, amely szükségképen érvényben van a jelen esetben. E tételnek: „Az emberek vagy tanultak vagy tanulatlanok“, az ad logikai jelentőséget, hogy feltárja az „ember“ és a „tanultság“ viszonyának két lehető esetét, hogy ilymódon előkészítse az oly ítélet lehetőségét, amely konkrét esetben megállapítja, hogy A egyénre a két lehetőség közül melyik áll. A diszjunktív ítélet logikai értelme épp az összes lehetőségek apodikticitásának feltárása által előkészíteni annak a megjelölését, hogy adott esetben e lehetőségek közül melyik következik be szükségképen. Fries tanítása ebből azonban csak annyit tartalmaz, hogy a diszjunktív ítéletben a lehetőségek teljes felsorolását, a „lehetőség“ taglalását pillantja meg. A szükségképiség kidomborítását azonban, amennyiben az a diszjunktív eredménye, eddig csak Hegeltől hallottuk. (6. §.)

9. §. Hasonlóképen a divizív ítélet egy fajának tartja a diszjunktív ítéletet *Drobisch* is.⁹ Amde hozzát teszi, hogy a diszjunktív ítéletnek más célja is van, mint „die Umfangbestimmung von S“. Ez új feladatának a szétválasztó ítélet mint hipotetikus-diszjunktív ítélet felel meg. *Drobisch* is azt vallja, hogy a diszjunktív ítélet alapja a hipotetikus ítélet s feladata épp az, hogy a diszjunktív által előkészítse az S tartalmának végleges megállapítását azon lehetőségek felsorolásával, amelyek feltételezése mellett

⁸ Die Theorie der Induction. 1854.. 5. sk. II.

⁹ Neue Darstellung der Logik. 3. Aufl. Leipzig, 1863. 53. 1.

lehet majd dönteni afelől, hogy e lehetőségek közül melyik illeti meg az alanyt.

10. §. Vizsont a diszjunktív ítélet logikai jelentőségét kétségbevonja *Ulrici*.¹⁰ Szemben *Trendelenburggal*, — aki a diszjunktív ítéletre a legnagyobb súlyt veti, mert benne az alany-fogalom körének teljes taglalását látja¹¹ s ugyan-csak szükségképiség felismerését eszközlí, — megjegyzi, hogy vannak oly diszjunktív ítéletek, amelyek nem fejeznek ki ily apodikticitást, épp mert nem merítik ki az összes lehetőségeket, mint például: „Az emberek vagy fehérek vagy feketék.“ Különben is — folytatja¹² — a diszjunktív ítélet már azért sem tekinthető önálló ítéletfajnak, mert értelmének sérelme nélkül egyszerűen átalakítható kategórikus ítéletté. Mert ez az ítélet: „Az emberek vagy egészségesek vagy betegek“ ugyanazt jelenti, mint „Az emberek genusza egészséges és beteg embereket foglal magában“.

Két tanulságos tévedést tartalmaz *Ulrici* tanítása. Az egyik, hogy feledi, miszerint csak a téves diszjunktív ítélet van híjával a szükségképiségnek, aminő az ő példája: „Az emberek vagy fehérek vagy feketék.“ Aki ily téves diszjunktív ítéletből következtet az ítéletfaj logikai szerkezetére, éppúgy téved, mint aki például a *quaternio terminorum* paralogizmus egy esetéből arra következtetne, hogy a szillogizmusnak lehet négy terminusa. Bölcselőnk nem tud még különbséget tenni az ítélet és tétel között, ami azután megbosszúlja magát.¹³ A helyes diszjunktív ítélet, amely födi a diszjunktív tételt, igenis szükségképiséget fejez ki, mert kimeríti az alanyt megillető összes lehetőségeket. Bölcselőnk második tévedése pedig az, hogy a diszjunktív ítélet jelentésének sérelme nélkül átalakítható kategórikus ítéletté. Ez azonban nem áll, a fennebb említett két ítélet nem ugyanazt jelenti. Mert az, hogy „Az emberek vagy egészségesek vagy betegek“ csak lehetőségeket fejez ki s e lehetőségekről állítja, hogy szükségképiek, míg az az ítélet, hogy „Az ember mint genusz egészséges és beteg egyéneket tartalmaz“, tényt fejez ki, nem pedig merő lehetőségeket. Értelmük tehát nem ugyanaz.

¹⁰ System der Logik. Leipzig, 1852. 521. l.

¹¹ Logische Untersuchungen. Berlin, 1840. II. k. 268. l.

¹² System der Logik. 522. l.

¹³ V. ö. a szerzőnek Logika, Az igazság elméletének alapvonalai című munkáját. Budapest, 1925. 73. §.

11. §. Abból azonban, hogy a diszjunktív ítélet lehetőségeket fejez ki szükségképiségük megjelölésével, nem szabad *Harms*-szal¹⁴ azt következtetni, hogy a diszjunktív ítélet nem is más, mint problematikus ítélet. A diszjunktív ítéletben van ugyanis többlet a merő lehetőségek felsorolása mellett s ez épp annak a kifejezése, hogy csakis azok a lehetőségek jöhetnek szóba, amelyek egymást kizárják, vagyis a többlet épp a lehetőségek számának szükségképisége és kölcsönös kizárása, ami a problematikus ítéletben még nincs meg. Példán bemutatva e két ítélet: „Az emberek lehetnek egészségesek és betegek” (problematikus ítélet) s „Az emberek (szükségképen) vagy egészségesek vagy betegek” nyilván nem ugyanazt jelenti. Az előbbi ugyanis csak konstatál lehetőségeket, az utóbbi szükségképinek mondja, hogy higiénikus szempontból az emberekről csak két lehetőség létezik, tudniillik hogy vagy egészségesek vagy betegek és hogy e két eshetőség kizárja egymást. Ezért a diszjunktív ítélet a problematikus ítélettel szemben is megőrzi önállóságát.

12. §. A régebbi német logikusok közül *J. Bergmann* a diszjunktív ítéletben merőben ítéletek összeolvadását (*Verschmelzung*) látja.¹⁵ Hipotetikus ítéletek ugyanis összevonhatók diszjunktívekké, ha tudniillik a feltételezettség egymást kizáró tagokra vonatkozik. Szerzőnk nem veszi észre, hogy ez utóbbi mozzanat (a tagok kölcsönös kizárása) épp az a többlet a hipotetikus ítéletben, amely a merő feltételezettség viszonyából még nem vezethető le. E tekintetben *Hagemann* tisztábban lát, aki rámutat arra, hogy diszjunktív ítélet épp akkor áll elő, ha az S és P összefüggésében nemcsak kvalitatív mozzanatok szerepelnek (mint a hipotetikus ítéletben), hanem kvantitatív mozzanatok is azáltal, hogy a P egy osztály tagjait sorolja fel hiány nélkül.¹⁶ *Sigwart* is elismeri a diszjunktív ítélet önállóságát a hipotetikus ítélettel szemben, mert „Das disjunctive Urteil behauptet, dass von einer bestimmten Anzahl sich ausschliessender Hypothesen eine notwendig wahr ist“.¹⁷ Sajnos, *Sigwart* sem hatol mélyebben a diszjunktív ítélet tárgyelméleti vonatkozásainak fejtegetésébe.

¹⁴ Logik. Leipzig, 1886. 209. l.

¹⁵ Reine Logik. Berlin, 1879. 224. l. Hasonlóképen merőben összetett ítéletet lát a diszjunktív ítéletben újabban *Losskij*, Handbuch der Logik. Leipzig und Berlin, 1927, 185. l. s tagadja, hogy a diszjunktív ítélet önálló ítéletfaj volna a kategórikus s a hipotetikus ítéletek mellett.

¹⁶ Logik und Noetik. 8. kiad. Freiburg i. Br. 1909. 65 l.

¹⁷ Logik. 4. kiad. Tübingen, 1911. I. k., 310. l.

13. §. E téren figyelemreméltó B. *Bosanquet* álláspontja, aki szerint¹⁸: „The peculiar point of the Disjunctive is that it makes negation positively significant.“ Itt bölcseleink a diszjunktív ítélet egyik legmélyebb jelentését érinti, amelynek teljes horderejét csak későbbben világíthatjuk meg.

14. §. B. *Erdmann* megjegyzése is figyelemreméltó, amely szerint minden diszjunktív lehetőségek szisztematikusan egészét jelöli meg; egyébként a diszjunktív ítéletet ő is ítéletszövedéknek (Urteilsgefüge) tartja s helyesen emeli ki, hogy benne mindig szükségképiség felismerése nyilvánul meg.¹⁹

15. §. Legújabban J. *von Kries* figyelmeztet arra,²⁰ hogy a diszjunktív ítélet lehet bizonytalan is, midőn a diszjunktív tagjai nem zárják ki egymást, például midőn az orvos azt mondja, hogy „vagy én vagy az asszisztensem még ma eljön“, ami nem jelenti annak a lehetetlenségét, hogy mindketten a mai nap folyamán még eljőnek. Ezekkel szemben állanak az exkludáló diszjunktív ítéletek, amelyeknél a vagylagos felsorolás teljes lévén, a szétválasztás tagjai kizárják egymást. Kiemeli továbbá, hogy minden diszjunktív valamely totalitás ismeretét teszi fel, hiszen lehetőségek rendszerét taglalja. Sajnos, hogy ez irányban nem folytatja kutatásait.

16. §. Igen érdekes az „individuális diszjunktív“ fogalma, melyet W. *Burkamp* vezet be.²¹ Érti ezen „die formale Eigentümlichkeiten, dass ein Prädikat oder sein kontradiktorisches Gegenteil für jedes Individuum eines Individualgebietes gelten muss...: Jedem Individuum kommt das Prädikat φ oder das Prädikat $\bar{\varphi}$ [φ kontradiktórius ellentéte] zu“. Éppúgy, mint *Bosanquet*, ő is kiemeli, hogy az ily kontradiktórius diszjunktív által „a negatív ítélet pozitív tartalommal telik meg“. Bizonyos a priori tárgyismeretet tesz fel W. *Grebe* szerint is a diszjunktív ítélet, mert tartalmak sokféleségét preszupponálja, amellet, hogy arra a tételre épít, hogy ezek közül csak egy lehet érvényes.²²

Kétségtelen, hogy a diszjunktív tétel és szillogizmus természetének közelebbi megállapítása ma különösen idő-

¹⁸ The essentials of logic. London, 1906. 124. l.

¹⁹ Logik. Halle a. S., 1892. 399. l.

²⁰ Logik. Tübingen, 1916. 306. sk. ll.

²¹ Begriff und Beziehung. Leipzig, 1927. 123. l.

²² Die Form des Erkennens. München, 1929. 53. l.

szerű logikai szükséglet. A neodialekticizmus feltámadása, amint az P. *Wust*²³ és A. *Liebert*²⁴ törekvéseiben mutatkozik, a totalitások ama mélyreható elmélete, amelyet O. *Spann*²⁵ és H. *Driesch*²⁶ metafizikai kutatásai munkálnak, az antinomizmus amaz éleselméjű feltámasztása, ahogy az Nic. *Hartmann* elemzéseiben²⁷ található, mind arra mutatnak, hogy korunk bölcseleti orientációjában mind nagyobb szerephez jut a diszjunkció, azaz a lehetőségek felsorolása és egymást-kizárásának gondolata. Fr. *Brentano*²⁸ poszthumusz metafizikai műve azt bizonyítja, hogy ezen a téren is ez a páratlan hatású bölcseelő volt az, aki a valószínűség gondolatának előtérbeállításával a lehetőségek kizárásának módszerét tette ismét döntő jelentőségűvé. Annak a tudatában kezdjük tehát meg a diszjunkció logikai természetének s tárgyelméleti vonatkozásainak vizsgálatát, hogy ezzel épp a modern gondolkodás egyik égető szükségletének kielégítését szolgáljuk.

III. A diszjunktív tétel lényege.

17. §. Félreértések elkerülése céljából újból hangsúlyozzuk, hogy nem a diszjunktív ítélet, hanem a szétválasztó tétel elméletéhez iparkodunk adalékokat szolgáltatni. Vagyis nem gondolkodástani, hanem egyedül tiszta logikai szempontból kívánjuk kutatásunkat folytatni. Más szóval nem az érdekel itt bennünket, hogy mily gondolkodási funkciók segítségével hajtjuk végre a diszjunkciót ítéleteinkkel s hogy mire gondolunk, miközben ezt véghezvük — hanem egyedül az foglalkoztat bennünket, hogy mit jelent valamely diszjunkció érvénye s merőben logikailag mi tartozik hozzá tartalmilag és formailag, függetlenül attól, hogy adott konkrét esetben gondoljuk-e valóban a diszjunktív ítélet végrehajtásánál e formai és tartalmi mozzanatokot? Vagyis nem a diszjunktív ítélet, hanem a diszjunktív tétel struktúráját fogjuk vizsgálni.²⁹

²³ Die Dialektik des Geistes. Augsburg, 1928.

²⁴ Geist und Welt der Dialektik. Bd. I. Berlin, 1929.

²⁵ Kategorienlehre. Jena, 1924. Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena, 1928.

²⁶ Wirklichkeitslehre. 3. kiad. Leipzig, 1930.

²⁷ Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Leipzig, 1925.

²⁸ Vom Dasein Gottes, hrsg. v. A. Kastil. Leipzig, 1929.

²⁹ V. ö. a szerző Logikáját, 65. sk. II.

18. §. Már a történeti áttekintésünkhöz fűzött kritikái megjegyzéseinkből következik, hogy a diszjunktív tételnek a következő sajátságai vannak:

1. A diszjunktív tétel lehetőségek osztályát meríti ki a lehetőségek felsorolásával.

2. E lehetőségek vagy az alanyt illetik meg (szubjektív diszjunktív tétel) vagy az állítmányt (predikatív diszjunktív tétel — v. ö. 1. §).

3. E lehetőségek vagylagosak, azaz egymást kizárják.

4. A diszjunktív tétel mind a lehetőségek számát, mind pedig azok kölcsönös kizárását mint szükségképit fejezi ki.³⁰

19. §. Hogy a diszjunktív tétel szerkezetét világosan lássuk, azt két szempontból kell vizsgálat alá vonnunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a diszjunktív bizonyos előfeltevésekre épít, azaz: preszupponálja bizonyos tételek érvényét. E tételek pedig kétfélék, úgymint:

1. formális *logikai* tételek, 2. tartalmi, azaz *tárgyelméleti* tételek. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy amikor e diszjunktív tétel: „Az államok vagy nemzeti vagy nem-nemzeti államok“ érvényben van, ez felteszi 1. például azt, hogy a közép kizárásának elve, illetőleg az ellenmondás elve érvényben van, hiszen ezért áll, hogy a felsorolt kontradiktórius ellentétek közül csak az egyik lehet érvényben. Ez merőben logikai, formális preszuppozíció. Ámde 2. felteszem a diszjunktívban azt is, hogy vannak a tárgyas világban (ez esetben a valóságban) lehetőségek, továbbá, hogy e lehetőségek dualisztikus (vagylagos) tagoltságot mutatnak stb. Az ily jellegű előfeltevések már nem az igazság formális (tisztá logikai) szerkezetére, hanem a lehető igazságtartalmakra, vagyis a lehető tárgyak szerkezetére vonatkoznak. Ezek a preszuppozíciók tehát tárgyelméleti jellegűek. Hogy a diszjunktív e tárgyelméleti vonatkozásait tisztán lássuk, előbb a logikai előfeltevéseket kell röviden szemügyre vennünk.

IV. A diszjunktív tétel logikai szerkezete.

20. §. A diszjunktív tétel, mint minden tétel, logizmákból áll, így nevezve a fogalmainknak megfelelő tiszta logikai egységeket.³¹ Mégpedig: a tételben a logizmák

³⁰ Mintaszerűen fejtegeti Aqu. Tamás a logikai lehetőséget (De potent. III. 14.), de ezt a lehetőséget nem említi.

³¹ V. ö. a szerző Logikája, 48. sk. §§.

abban a sajátos viszonyban állanak egymással, hogy az alanyt képviselő logizmát (S) az állítmányt képviselő logizma (P) dualisztikusan kiegészíti. E tételben „Az eső esik“ tehát az a logikai viszonylat nyer kifejezést, hogy az „eső“ logizma logikai (jelentésbeli) teljességéhez az a másik logizma tartozik, amelyet az „esik“ képvisel: alany és állítmány dualizmusa a tételben a kiegészítő és kiegészített kettősségét jelenti.

Hogyan színeződik e viszony a diszjunktív tételben? Ez az első probléma, amellyel foglalkoznunk kell.

21. §. Induljunk ki a két következő példából:

Subjektív-diszjunktív tétel: „Vagy polgári vagy katonai személyek mentek erre.“

Predikatív-diszjunktív tétel: „A fizikai mennyiségek vagy vektorok vagy skalárisok.“

Mindkét esetben megvan a tételt jellemző dualisztikus kiegészítő viszony S és P között. Az első esetben a tétel voltaképpen azt fejezi ki, hogy az S (polgári és katonai személyek) logikai teljességéhez az a kiegészítés tartozik, hogy esetleg erre mentek (P). A második példánál az S (a fizikai mennyiségek) szintén úgy szerepel, mint kiegészítendő, amelynek logikai teljességéhez hozzátartozik, hogy vagy vektorok vagy skalárisok.

Ez általános és minden tételben előforduló dualisztikus kiegészítődési viszonyhoz azonban a diszjunktív tételnél még kétrendbeli többlet tartozik, úgymint 1. hogy az S, illetőleg a P *lehetőségek* osztályát sorolja fel kimerítően, 2. hogy e lehetőségek *kizárják* egymást.

A lehetőség itt nem az ítélező elme bizonytalanságát jelenti, ami csak akkor állana fenn, ha gondolkodástani szempontból folytatnánk vizsgálatot, azaz ha diszjunktív ítéletről és nem diszjunktív tételről volna szó, hanem jelent objektív lehetőséget. Ez pedig jelen esetben azt teszi, hogy egy osztály tagjai egyaránt szerepelhetnek S illetőleg P gyanánt, de a diszjunktív tétel nem dönt közöttük. Ebben rejlik a diszjunktív tétel egyik legmélyebb sajátossága: lényegileg lehetőség-osztályt állít fel az osztály tagjainak teljes felsorolásával. Ehhez csatlakozik az a mozzanat, hogy a tagok kölcsönös kizárását jelenti ki; ezt fejezzük ki nyelvileg a „vagy“ „vagy“ szóval.

Kérdés azonban, hogy miért fejez ki a diszjunktív tétel csak egymást kizáró lehetőségeket? Itt nyílik az út arra, hogy problémánk legmélyébe hatolhassunk.

22. §. E célból vizsgálunk kell a diszjunkcióban fel-lépő logikai lehetőség mibenlétét. Ez lényegileg 1. azt a viszonyt jelenti, amelyben valamely osztály az egyes osztály tagjaihoz áll. Például ha azt mondom: „az emberek vagy tanultak vagy tanulatlanok“, akkor ez tiszta logikai szempontból azt jelenti, hogy az „ember“ osztály érvényes egyaránt az „ember“ osztályban foglalt mindkét fajta emberre: úgy a tanultakra, mint a tanulatlanokra. 2. Az pedig, hogy e két fajta ember a diszjunkcióban kizárja egymást, azaz, hogy az emberek vagy tanultak vagy tanulatlanok, tiszta logikai szempontból azt teszi, hogy az osztály csak az egyik osztálytaghoz viszonylik úgy, hogy ez alárendeltségben ne legyen önellenmondás. Mert ha valamely emberi egyén lehetne egyidőben tanult és tanulatlan, az „ember“ mint osztály önmagával jutna ellentétbe.

Itt érünk a diszjunkció szívéhez. Ez lényegileg azon viszony osztály és osztálytag között, amelyben kifejezésre jut az, hogy az osztály alá van rendelve az ellenmondás elvének: ezért zárják ki egymást az egymásnak ellenmondó osztálytagok.

Míg gondolkodástani szempontból a diszjunkció (mint diszjunktív ítélet) az ítélő bizonytalanságát árulja el arranézeve, hogy az egyazon osztálynak egymással ellenmondásban álló tagjai közül melyik van ez esetben érvényben, addig a tiszta logika szemszögéből tekintve, a diszjunkció az ellenmondás elvének az osztályban való kifejeződését jelenti.³²

23. §. Ez alapon immár megérthetjük, hogy mit jelent a diszjunkciónak különösen *Fries* által kiemelt három formája:³³ a kontradiktórius, a kontrárius és a szubkontrárius diszjunkció.

Kontradiktórius diszjunkció az, amelyben a szétválasztás tagjai a kontradikció viszonyában állanak egymással, például: „minden test vagy fehér vagy nem fehér“. E viszony lényegileg csak két eshetőséget enged meg, tehát dilemma. Hiszen a közép kizárásának elve épp azt fejezi ki, hogy két kontradiktórius ellentét között harmadik eshetőség nincs.

A kontrárius diszjunkciót az jellemzi, hogy a szétválasztás tagjai itt a kontrarietas állapotában állanak egymással. Ezért lehet az ily diszjunkció nemesak dilemma, de trilemma és polylemma is. Például: „Az embe-

³² V. ö. Logika, 84. §.

³³ V. ö. fentebb, 8. §.

rek vagy jók vagy rosszak, vagy átmeneti típusúak a kettő között.“

Szubkontrárius volna a diszjunkció akkor, ha tagjai a szubkontrarietás viszonyát mutatnák. Például ily relációban áll a következő két tétel: „némely ember szegény“ — „némely ember gazdag“. Nyilvánvaló azonban, hogy mert e két eshetőség nem zárja ki egymást, azért közöttük legfeljebb (téves) diszjunktív ítélet volna felállítható, például: „Némely ember vagy gazdag vagy szegény“, de diszjunktív tétel nem s így a szubkontrárius diszjunkció nem tiszta logikai diszjunkció.

24. §. Mily viszony áll fenn e kétféle diszjunkció között?

Nyilván az, hogy a kontradiktórius diszjunkció csak elhatárolást jelent, tehát limitációt,³⁴ míg a kontrárius ellentét pozitív tartalmak sokféleségének lehetőségét állítja. Amde kétségtelen, hogy a kontrárius ellentét felteszi a kontradiktórius ellentétet: csak akkor áll, hogy a test színre nézve vagy vörös, vagy sárga, vagy zöld stb., ha egyúttal áll, hogy a test vagy vörös, vagy nem-vörös. Hiszen különbség (differencia) és különbözőség (diverzitás) csak ott kerülhet szóba, ahol igaz, hogy A non est non- A . A kétféle diszjunkció viszonya tehát végelemzésben az, hogy a kontradiktórius diszjunkció az alapvetőbb, az általánosabb, amelyen belül érvényesülhet azután csak a kontrárius ellentét.

Mindez fényt vet azután arra is, hogy mit jelent Bosanquet tétele,³⁵ amely szerint a diszjunkció által a negatívum is pozitívummá válik. Jelenti azt, hogy a diszjunkcióban — bárha burkoltan is, de — mint épp most láttuk, mindig kontradiktórius negativitás merül fel, e negatívum mindig megjelöltetik, léte megállapítást nyer s helye kijelöltetik a lehetőségek rendszerében.

Az a tétel, hogy „a testek vagy fehérek vagy nem-fehérek“ ugyanis azt jelenti, hogy 1. a fehéren kívül van más szín is, 2. hogy a fehér és a nem-fehér együtt alkotják a színek összességét, tehát, hogy a színlehetőségek rendszerében szükségképen helye van a fehéren kívül a nem-fehér színeknek is. A negatívum pozitívummá válása a diszjunkcióban azt jelenti, hogy itt a negatívum rámutat valami pozitívumra, sőt annak szükségképi létét és viszonyát a diszjunkció pozitív tagjaihoz állítja.

³⁴ V. ö. Logika, 64. §.

³⁵ V. ö. fentebb, 13. §.

25. §. A diszjunkció tehát a mindenséget öleli át a pozitívum és a limitatív negatívum dualizmusának formájában: ebben van legmélyebb értelme. És teszi ezt olymódon, hogy általa azon osztály, amelyet feloszt, az önellenmondástól mentesül. Röviden tehát: a diszjunktív tétel a mindenség önellenmondásnélküliségét, azaz a principium contradictionis abszolút érvényét dokumentálja lehetőségek felosztása által.

V. A diszjunktív szillogizmus.

26. §. A diszjunktív tétel apodiktikus lehetőségeket sorol fel olymódon, hogy azok kizárják egymást. A diszjunktív szillogizmus ellenben az a tiszta logikai képlet, mely a döntést tartalmazza a vagylagos lehetőségek között. Diszjunktív szillogizmus ugyanis éppen az oly szillogizmus, amelynek premisszái közül az egyik diszjunktív tétel, például:

Vagy eláll ez a szél ma vagy még egy hétig fog tartani.

De e szél ma nem állott el.

Tehát ez a szél még egy hétig fog tartani.

Itt is — mint a hipotetikus szillogizmusnál — meg kell különböztetnünk modus ponenset s modus tollenset, ismeretes alfajaival.

27. §. A szillogizmus oly triadikus rekurrens tételviszony,³⁶ amely azt az elvet illusztrálja, hogy „ami tagja valamely alosztálynak, az tagja az osztálynak is“. A diszjunktív szillogizmusnak is ez az értelme. A fenti példa jelentése e szempontból az, hogy miután a „mai szél“ logizma alá van rendelve a „ma nem megálló szél“ logizmának, amely alosztálya azon szeleknek, amelyek „vagy ma elállanak vagy még egy hétig tartanak“, — a mai szél osztálytagja azon szeleknek is (osztály), amelyek még egy hétig fújnak. Szemben a kategórikus szillogizmussal, a különbség csak az, hogy az osztály itt lehetőségek osztálya, amelyek között az alsó tétel csak egyik lehetőséget állítja számbavehetőnek, s ebből vonja le a zárótétel a következményt. Míg a kategórikus szillogizmus direkt osztályozást képvisel (az első, vagyis a teljes figurában), addig a diszjunktív szillogizmus indirekte jelzi az osztályozottságot azáltal, hogy az osztályozottságot több eshetőség közül az egyetlen lehetőnek jelenti ki. Ennyiben a

³⁶ V. ö. Logika, 107. §.

diszjunktív szillogizmus teljesebben fejezi ki az osztályozottságot, mint a kategórikus szillogizmus.³⁷ A diszjunktív szillogizmus alapszerkezete tehát azonos a kategórikus szillogizmussal. Itt is három lényeges tétel s három sajátos terminus mutatható ki; fentebbi példánkon: a szubjektum (ez a mai szél), a predikátum (egy hétig fog tartani) s a terminus medius (az a szél, mely vagy ma eláll, vagy még egy hétig fog tartani). A három terminus sajátossága szemben a kategórikus szillogizmussal csak az, hogy épp a terminus medius vagylagos lehetőségek több tagból álló osztályát, illetőleg alosztályát képviseli.

28. §. Ezen az alapon megfelelhetünk arra a kérdésre is, amely különösen a régebbi logikusokat gyakran foglalkoztatta, hogy vajjon miképen fejezhető ki a diszjunktív szillogizmus alaptörvénye? Ezt legtöbbször úgy formulázták meg, hogy „ab unius contradictori positione ad negationem alterius et vice versa valet consequentia“.³⁸ E szabály helyes, de nem eléggé mélyreható. A diszjunktív tétel lényege a mindenség önellenmondásnélküliségének demonstrálása lévén az osztályfogalom szempontjából, legalapvetőbb törvénye épp azt fejezi ki, hogy az osztályfogalom (a lehetőségek osztálya) csak egyértelmű tartalommal állhat fenn. Ezen alaptörvény következménye már az, hogy a diszjunkció tagjai szükségképen kizárják egymást.

VI. A diszjunktív tétel tárgyelméleti vonatkozásai általában.

29. §. Tiszta logika s tárgyelmélet viszonya nyilván a következő: Igazság nincs tartalom nélkül, amely érvényes, és tárgy nélkül, amelyre e tartalom mint érvényesség vonatkoznék. Nem lehet tehát az igazság struktúráját vizsgálni anélkül, hogy a megfelelő tartalom és tárgy szerkezetére is ne legyünk tekintettel, épp mert a formai struktúra mindig elválaszthatatlan bizonyos tartalmaktól és tárgyaktól. A tiszta logika az igazság általános formai struktúráját keresi, amely tehát minden igazságban egyaránt megvan. Tehát az a tartalom és tárgy, amelyet a tiszta logikának tekintetbe kell vennie, szintén csak álta-

³⁷ Erről az oldalról világítottuk meg a diszjunktív s a hipotetiko-diszjunktív szillogizmust Logikánkban, 121. §.

³⁸ V. ö. Krug, Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Leipzig, 1828, III. k., p. 559. és Purgstaller Kal. József: Logika vagy Gondolkodástan. 3. kiad. Budapest, 1882. 74. l.

lános jellegű lehet, vagyis csak azokat a mozzanatokat kell szemügyre vennie, amelyek minden lehető tartalom-ban s minden lehető tárgyban megtalálhatók. A lehető tartalmak és tárgyak e legáltalánosabb vonásait a tárgyelmélet (ideológia) vizsgálja.³⁹ Minden tiszta logikai megállapításnak tehát vannak tárgyelméleti vonatkozásai. Ezeket fogjuk most a diszjunktív tétel és szillogizmus szempontjából nyomozni.

30. §. Hogy e téren tisztán lássunk, mindenekelőtt azt a kérdést kell eldöntenünk, hogy e tárgyelméleti vonatkozás az igazságtartalmakra, vagy az igazságtárgyakra vonatkozik-e? Nyilván egyidőben mindkettőre. Mert az érvényes igazságok tartalma és tárgya között teljes leképezési viszony áll fenn. A tiszta logika ugyanis úgy tekinti az igazságokat, amint azok egy mindentudó elmében tükröződnének; az ily igazság pedig tökéletesen visszaadná tárgyát, azaz benne az igazságtartalom legkisebb mozzanatának is megfelelően egy egyoldalú leképezés szerint az igazságtárgyban egy-egy tárgyi mozzanat. Az így tekintett igazságnál tehát az igazságtartalom minden strukturális sajátosságának megfelel az igazságtárgy ugyanazon strukturális sajátossága.

Az örök érvényes igazságrendszer tartalmát Platonnal az ideák rendszerének mondjuk. Ugyanezen igazságrendszer tárgyait pedig épp azok az objektumok alkotják, amelyekre ez igazságok vonatkoznak. Az ontológiai igazságoknál ezek a valóságok, azaz az egzisztens dolgok; a matematikai igazságoknál a kvantitatív relációk; a filozófiai igazságoknál a végső principiumok, amelyek közé az értékek is tartoznak.⁴⁰ A mi problémánk jelen esetben

³⁹ V. ö. szerzőnek: Bevezetés a filozófiába c. munkáját. 3. kiad. Budapest, 1933. 197. §.

⁴⁰ Egyik olasz bírálóm (Cleto Carbonara, Ákos von Pauler e la logica della filosofia dei valori. Napoli, Libreria Editrice Francesco Perrella. 1931. 10. l.) felveti a kérdést, hogy miképpen lehet valamely idea örökérvényű, ha tárgya nem is létezik? (Come può un' idea essere eternamente valida, quando l'oggetto che le corrisponde non esiste?) Itt a szerző arra céloz, hogy Logikám szerint a logizma, azaz a platói idea örökérvényű, hiszen igazságelem, de viszont nem létező dolgokra is érvényes igazságok, pl. ez az igazság: „az aranyhegy más dolog, mint az ezüsthegy“. Carbonara ellenvetése azonban félreértésen alapul, mint polémiájának csaknem minden pontja. Feleli ugyanis, hogy szerintem *tárgy és létező* nem esik egybe: az előbbi köre tágabb, mint az utóbbié. Azaz: vannak nem létező tárgyak is (pl. aranyhegy), mert (mint fenti példánk mutatja) lehetnek igazságalkatrészek, jóllehet nem léteznek. Hiszen valamely tétel igazsága épp azt jelentheti, hogy nem léteznek e nemlétező tárgyak, pl. ebben az igazságban „Arany-

az, hogy a diszjunktív tétel és szillogizmus imént kiderített logikai szerkezete mily tárgyelméleti vonatkozásokat tartalmaz, azaz mennyiben sikerül ezen az alapon rávilágítani a mindenség tárgyelméleti szerkezetére is?

E problémával eddig két gondolkodó foglalkozott: Kant és Hegel. Mindenekelőtt tehát az ő idevágó tanításait kell szemügyre vennünk.

31. §. Megismertük fentebb (5. §) *Kant* tanítását a diszjunktív tétel jelentéséről; de még nem említettük a diszjunkció s a kategóriák rendszerének egymásravezetőségét a kriticizmus tanításában. Ez abban áll, hogy míg a kategórikus ítéletnek megfelel az inherencia és a szubszisztencia, a hipotetikus ítéletnek a kauzalitás és dependencia, a diszjunktív ítéletnek pedig az a kategória, amelyet Kant úgy nevez: „Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden).“⁴¹ Mindhárom kategória a „reláció“ kategóriája alá tartozik.

Kant tehát a közösség tárgyi struktúrájában látja azt a (mint ma mondjuk) tárgyelméleti mozzanatot, amely a logikai diszjunkciónak megfelel. Itt nyilván arra gondol,⁴² hogy a diszjunktív ítéletben a diszjunkció köre (die Sphäre) egészenek tekintetik, amelyet részekre bontunk, amely részek egymással szemben koordináltak, tehát kölcsönösen meghatározzák egymást. A diszjunkció tagjai között tehát valóban a szó legáltalánosabb értelmében vett kölcsönhatás áll fenn. Ez Kant szerint egészen sajátos viszony, amely nem oldható fel a kauzalitásban; ez utóbbinál ugyanis csak az egyik tag (az ok) határozza meg a másik tagot (az okozatot), de megfordítva nem; ám épp ez történik a kölcsönhatás viszonyában.

Kant e tanítása mélyen bevilágít a diszjunktív tétel tárgyelméleti vonatkozásaiba: e tétel ugyanis valóban feltesz oly totalitásokat a tárgyas világban, amelyeknek részei ily kölcsönhatás, tehát kölcsönös meghatározás viszonyában állanak egymással. Látni fogjuk azonban,

hogy nem létezik“. Bolzano egyik érdemét látom épp abban, hogy a „tárgy“ és a „létező“ fogalmait széjjelválasztotta s épp ezáltal tette lehetővé a tiszta logika területének a metafizikától független körülhatárolását. V. ö. Bolzano, Wissenschaftslehre, Sulzbach, 1837. I. 67. §. II. 146. §. Csak annyiban térünk el e tanítástól, hogy Bolzano a nemlétező tárggyal bíró logizmát (amelyet ő „Vorstellung an sich“-nek nevez) „gegenstandlos“-nak mondja. Holott ezeknek is van nyilván tárggyuk (különben nem volna mire irányulniok), hanem e tárgy nem létezik.

⁴¹ Kritik der reinen Vernunft. Werke II. 111. 1.

⁴² U. o., 115. 1.

hogy evvel még nincs a diszjunkció mindennemű ezirányú tárgyi előfeltevése felsorolva.

32. §. *Hegel* a diszjunktív tétel tárgyelméleti vonatkozásai szempontjából azt az érdekes megállapítást teszi, hogy abban két mozzanat jut kifejezésre. Az egyik „das Allgemeine, das in seiner ausschliessenden Einzelheit identisch mit sich ist“ — ami nyilván annak a megjelölése, hogy a diszjunkcióban a szétválasztott tagok osztálya abban az értelemben szerepel, hogy az osztály csak az egyik osztálytaggal lehet azonos, a többi kizárásával. Tehát *Hegel* itt ugyanezt mondja, amit fentebb (25. §) úgy fejeztünk ki, hogy a diszjunkció végelemzésben a diszjunktív tagok osztályának önellenmondásnélküliségét fejezi ki. A második mozzanat, amit *Hegel* itt kiemel, az, hogy a diszjunkcióban a totalitás mint „sich ausschliessende Besondere“ szerepel, amivel arra céloz, hogy a szétválasztó tételnél a totalitás csak mint az egyik lehető tagban való megnyívánulás áll előtünk.⁴³

Mind *Kant*, mind *Hegel* a diszjunkció tárgyelméleti vonatkozásának csak egyes foszlányait ragadják meg. Ennek oka, hogy nincs vezérfonal kezökben, amelynek nyomán e kapcsolatokat maradék nélkül felszínre hozhatnák. Úgy gondoljuk, hogy az általunk felállított három logikai alapelvben⁴⁴ megragadhatjuk azt az *Ariadne*-fonalat, amely a logikai struktúrák labirintusában itt is tájékoztat, ahogy ez — mint megmutatni próbáltuk — más logikai és tárgyelméleti vonatkozásokban máris sikerült.⁴⁵

VII. A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásai.

33. §. Az első strukturális sajáttság minden lehető tárgyra nézve, amit a diszjunktív tétel feltesz, az, hogy a mindenség totalitásokból áll, amelyekre érvényes az ellenmondás elve.

Minden diszjunkció valamely egészet feloszt. Ha azt mondom: „a geometriai testek vagy szabályosak, vagy szabálytalanok“, akkor a geometriai testek összességét mint osztályt bontottam fel alkatrészeire. Az osztály az „egész“-nek egy faja. A diszjunkciót azonban — mint lát-

⁴³ Encyclopaëdie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg, 1817. 125. §. (89. l.)

⁴⁴ V. ö. *Logika*, 37. §.

⁴⁵ U. o., passim.

tuk — sajátlag az jellemzi, hogy a benne foglalt felosztás vagy l a g o s, azaz a lehetőségek szempontjából sorolja fel az osztály tagjait abban a vonatkozásban, hogy csak *egy* osztálytag lehet egyszerre az osztály képviselője.⁴⁶ Ugyanott azt is felismertük, hogy a diszjunkció épp ezért úgy tekinthető, mint amely valamely osztály önellenmondásnélküliségét van hivatva dokumentálni. Ennyiben a diszjunkció első tárgyelméleti vonatkozása az ellenmondás-, illetőleg az azonosság elvével — amely az előbbinek limitatív formája⁴⁷ — áll szorosabb kapcsolatban. Ha nem állana a mindenség totalitásokból, amelyeket fel lehet osztani s amelyekre nézve megállapítható, hogy az ellenmondás, illetőleg az azonosság elvének vannak alávetve, akkor nem állíthatnám a priori, hogy minden lehető dologra nézve lehet diszjunkciókat felállítani. Már pedig ez a lehetőség a priori bizonyos, mert minden lehető dologra nézve legalább is a következő diszjunkció állítható fel: „ez a dolog vagy A, vagy non-A“. Nyilvánvaló tehát, hogy a *diszjunkció tárgyelméleti vonatkozásban azt jelenti végelemzésben, hogy a mindenség egészezből, azaz totalitásokból áll.*

34. §. Ez úton továbbhaladva azonban csakhamar egy második tárgyelméleti preszuppozíciót is fedezünk fel a diszjunkcióban, amely az előbbiből közvetlenül folyik. Ezt akként fejezhetjük ki, hogy *a totalitások, amelyekből a mindenség áll, rendszereket képviselnek.* A rendszer fogalmával egy korábbi tanulmányunkban tüzetesen foglalkoztunk.⁴⁸ Arra az eredményre jutottunk, hogy „rendszer“ és „osztály“ ugyanazt jelenti. Mindkettőnek alkotórészei ugyanis 1. bizonyos elemek, 2. ez elemek ismétlődő viszonya, ami által az elemek között rend uralkodik, 3. az elemeket magába foglaló klasszis, amelynek az elemek alá vannak rendelve. Ennek csak látszólag mond ellent, hogy például az egyes konkrét emberi szervezet is rendszert alkot, mert — mint ezt máshol tüzetesen tárgyaltuk⁴⁹ — a partició, azaz az egyes dolog részélése, mindig osztályozottságot is jelent. Például az egyes emberi szervezet is rendszer, mert 1. elemekből (sejtekből) áll, 2. ezek ismétlődő viszonyából (például a sejtek között a kooperáció viszonya) áll fenn, 3. valamennyien alá vannak rendelve az egész szervezet

⁴⁶ L. fentebb, 25. §.

⁴⁷ V. ö. Logika, 29. §.

⁴⁸ A rendszer fogalma. Akadémiai Értesítő. XXXIV. k. 1923. 183. l.

⁴⁹ Logika, 171. §.

életének és annak szolgálatában állanak. Ez azonban csak úgy lehetséges, hogy az összes sejtek alá vannak rendelve az élőlények osztályának általában is. Tehát az „individuális“ rendszer is egyúttal osztályrendszert jelent s így itt is igazolódik, hogy rendszer és osztály ugyanazt jelenti.

A diszjunkció tagjai is osztályt alkotnak s így eo ipso rendszert is képviselnek. A diszjunkció tagjai ugyanis 1. elemei annak a totalitásnak, amelyet felosztunk, 2. ez elemek közt ismétlődőleg ugyanazon viszony, t. i. a vagy-lagosság viszonya áll fenn s ezért rendnek vannak alávetve, és 3. valamennyien a szubordináció viszonyában állanak a diszjunkcióban kifejezésre jutó lehetőségek osztályával. Mivel pedig minden dologra nézve lehetséges diszjunkció (21. §), nyilvánvaló, hogy a diszjunktív tétel a mindenség azon struktúráját teszi fel, hogy minden dolog egyúttal valami rendszernek a tagja. Más szóval, a diszjunkció azon tárgyelméleti előfeltevést foglalja magában, hogy azok a totalitások, amelyeknek létét a diszjunkció felteszi, egyúttal rendszerek.

Itt még csak egy ellenvetéssel kell számolnunk. Mondottuk, hogy rendszer és osztály ugyanazt jelentik s hogy a rendszer mibenlétéhez tartozik, hogy elemekből, azaz egynél több elemből áll. De hogyan fér össze ez a megállapítás azzal, hogy hiszen van egytagú osztály is, aminő például egy oly tisztviselői osztály, amelybe csak egy tisztviselő van kinevezve, vagy valamely kiháló állatfaj egyetlen (még életbenmaradt) példánya. Itt nyilvánvaló ellenmondásba ütközünk. Am ez ellenmondás csak látszólagos. Mert az egytagú osztályokban is megvan a lehetőség, hogy az osztálynak több tagja legyen. Például ha az említett egy tisztviselő meghal, helyébe kinevezhető egy másik tisztviselő, vagyis a most szolgáló s a leendő tisztviselők, akik ebbe a kategóriába tartoznak, szintén többséget alkotnak s így az egytagú osztály valóságban szintén többtagú. A kihalófélben levő állatfajnak a multban több példánya élt s így a még most élő utolsó példánnyal együtt igenis többtagú osztályt alkotnak. Valóságos egytagú osztályt csak abszolút dolog alkothat, például az Abszolútum, amidőn azonban az egytagúság voltaképpen azt jelenti, hogy e lényben osztály és osztálytag azonosak, hiszen az Abszolútum nem lehet valaminek s így valamely osztálynak sem alárendelve, mert akkor már függene ez osztálytól s már nem volna Abszolútum, hanem relativum.

Az egytagú osztály tagja voltaképen túl van az osztály és osztálytag dualizmusán s így csak nem-sajátlagos (analóg) értelemben mondható osztálytagnak, ahogy nem-sajátlagos (analóg) értelemben mondjuk a párhuzamosokról, hogy a végtelenben találkoznak, amivel voltaképen azt akarjuk mondani, hogy soha nem találkoznak. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy az osztályozás elve nem áll minden lehető dologra. Mert áll az Abszolútumra is, amelynél azonban osztály és osztálytag egybeesnek, amit épp ezért úgy is ki lehet fejezni, hogy az egyetlen Abszolútum egytagú osztály tagja.

35. §. Az előző paragrafus eredményét mélyítve, felfedezzük a diszjunktív tétel harmadik tárgyelméleti előfeltevését. A diszjunkció lehetőségeket tesz fel a tárgyas világ minden területén; tehát a lehetőség-megvalósultság, potencia-aktus dualizmusán épül fel. Ezért a diszjunktív tétel harmadik tárgyelméleti előfeltevése az, hogy *a világ lehetőségeiből s megvalósultságokból áll, amelyek közül egy-egy totalitáson belül csak az egyik lehetőség valósulhat meg a többiek kizárásával, adott körülmények között.*

Hogy a diszjunkció e legsajátosabb preszuppozícióját tisztán lássuk, nyilván a potencia (δύναμις) s az aktus (ἐνέργεια) fogalmait kell gondosan körülhatárolnunk. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha előbb a lehető tárgyak tartalmi rétegződését állapítjuk meg.

36. §. Már a három logikai alapelvből következik, amit a fenomenológiai tájékozódás is igazol, hogy háromféle tárgykör lehetséges, ú. m.:

1. *valóságok*, vagyis individuális tartalommal bíró szinguláris tárgyak. Ezeket szubstanciáknak nevezzük, aminő az egyes ember, növény, test, stb. Ezek az *existens* tárgyak.

2. *relációk*, azaz oly specifikumok, amelyek az önálló tárgyak között állanak fenn. A szubstanciák között ily mozzanatok a folyamatok (például egy villamos szikra, mozgás, változás) s a kölcsönhatásnak különböző termékei, aminők a minőségek is, amelyek voltaképen sohasem egyebek, mint egyes tárgyak kölcsönhatásának termékei. A szín például oly folyamat, amely abban áll, hogy fénysugarak érintenek egy testfelületet, amely azokat részben elnyeli, részben visszaveri; itt tehát akció és reakció produktuma áll előttünk. Az „okosság“ például oly lelki kvalitás, amely szintén kölcsönhatási produktum, mert okos az az ember, aki az őt ért behatásokkal szemben úgy

reagál, ahogy az kitűzött céljaira való tekintettel megfelelő. Tér és idő is sajátos relációknak tekinthetők. A relációk egy sajátos nemét — a mérhető dolgok relációit — képviselik a matematikai tárgyak is. A reláció létezési módját interszisztenciának nevezhetjük. Végre

3. lehető tárgyak lehetnek *egyetemességek*, azaz *osztályok*, illetőleg *principiumok*. Ilyenek az igazságok s az értékek. Ezek „ideális” tárgyak, amelyeket összefoglaló néven Plato nyomán ideáknak fogunk nevezni; létezési módjukat pedig szemben az egzisztenciával és interszisztenciával szuperszisztenciának mondjuk.⁵⁰

37. §. E tárgykörök közül az első nyilván megfelel az azonosság elvének, mert az individualitással bíró valóságoknál (szubstanciák) leginkább érvényesül a teljes tárgyi elkülönülés s így az az elv, hogy a tárgy csak önmagával azonos: az azonosság itt egyetlenséggé fokozódik. Az interszisztens dolgok az összefüggés principiumát illusztrálják, amely elv szerint minden dolog minden más dologgal viszonyban áll. A szuperszisztens dolgok pedig osztályok s így a principium klasszifikációnisnak felelnek meg, mely szerint minden dolog valamely osztálynak tagja.

38. §. Am — mint kimutattuk⁵¹ — e három logikai alapelv magában foglalja azt a korolláriumot, hogy nincs *relatívum* abszolútum nélkül. Az említett három tárgykör azonban kétségtelenül egyaránt relativumokból áll. E névvel ugyanis minden oly dolgot kell illetnünk, amely bármi tekintetben is függ valami más dologtól: akár tartalmilag, akár formailag tehát, például logikai preszuppozíciókkal bír. A valóságok relativumok, mert preszupponálják a logikai alapelvek érvényét, amely egyúttal az egzisztens dolgok leg-egyetemesebb határozmányai, vagyis egyúttal ontológiai alapelvek. A relációk is relatív dolgok, hiszen önálló dolgok között állanak fenn, ezekre támaszkodnak, tehát tőlük függenek. Az ideák is relativumok — természetesen nem oly értelemben, hogy az alapérték s az igazságok csak relatíve állanának fenn, hiszen a relatív érték s a relatív igazság önellenmondó fogalom —, hanem oly értelemben, hogy ama tartalmak, amelyeket megjelölnek, a kölcsönös logi-

⁵⁰ Varga Béla igen figyelemreméltó dolgozatában a szerző által felállított három logikai alapelv nyomán nagyjában hasonló eredményre jut: A subsistentia fajai (Adatok a hyparchológiához) című tanulmányában. Értekezések a filozófiai és a társadalmi tudományok köréből. Kiadja a M. Tud. Akadémia. Budapest, 1928.

⁵¹ Logika, 39. §.

kai függés hálózatába vannak ágyazva, tehát nem érvényükben, hanem tartalmi mozzanataik szempontjából relatívek s ennél fogva csak utalnak az Abszolutumra, de azt nem zárják magukba. Épp ez utalás azt jelenti, hogy a relativumokon (valóságok, relációk, ideák) kívül létezik Abszolutum, amelyhez viszonyítva minősíthetők éppen a valóságok, relációk és ideák relativumoknak. És erről az Abszolutumról birunk valamiféle lappangó megismerést, különben nem tudnók a többi háromrendbeli tárgycsoportot éppen hozzá viszonyítva relativumnak minősíteni. Ennek megfelelőleg ismerünk egy negyedik fajta tárgyat is — az Abszolutumot — s az exisztencia, interszisztencia s szubszisztencia mellett egy negyedik fajta létmódot is — bár csak analógiák alapján — s ezt az abszolút létmódot egyszerűen létnek (esse) fogjuk nevezni. Nyilvánvaló, hogy ez túl van a három említett létmódon, azok egyikébe sem osztható, hisz valamennyinek végső előfeltétele, s ha osztályba tartoznék, már függő s így relatív volna.⁵²

39. §. Világos, hogy a lehetőség fogalma mind a négy tárgyszférában mást és mást fog jelenteni s így a diszjunkció értelme is módosul e négy tartomány természete szerint. Itt ugyanis épp a diszjunktív lehetőség különböző jelentése érdekel bennünket, ami — mint tudjuk — a lehetőségek teljességét jelenti alternatív kapcsolatban.

A *valóságban* — tehát az exisztens dolgok körében — a lehetőség fogalmát nyilván azon körülmény fogja elsősorban meghatározni, hogy minden valóság időben van, azaz szüntelen változások színhelye. Ezért a lehetőség fogalmában itt bennerejlik az időbeliség mozzanata: a valóságban lehetséges az, ami még nem valóság, de idővel valósággá válhatik. Lehetséges, hogy a gyermekből nagy művész fejlődik majd a jövőben, vagyis: most még nem nagy művész, de a jövőben (kedvező körülmények között) azzá válhatik. A kő, amelyet kezemben tartok, most még nem esett le, de a jövőben, ha t. i. elbocsátom, leeshetik. E példák egyúttal azt is mutatják, hogy a lehetőség valóraválása mindig külső kiváltó ok behatását teszi fel: önmagától a lehetőség sohasem válik valósággá. A gyermek csak akkor tudja a benne rejlő „potentia activát“ valóra váltani, ha külső kedvező okok ráhatása

⁵² E megállapításunkkal voltaképen *Platon* álláspontjára térünk vissza, aki szerint a mindenség négyes tagozatot mutat, úgymint 1. az érzeki világot, 2. a matematikai tárgyak birodalmát, 3. az ideák világát, 4. s mindezeket túl: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: az ἀγαθόν-t, Istent.

(környezet, nevelés, stb.) ezt belőle kiváltják. A kőben rejlő azon „potentia passiva“ csak úgy válik valósággá, ha egy külső ok (ha t. i. kezemmel elbocsátom) e lehetőség valórválását kiváltja. Mindezt már Aristoteles, a potenciális és aktuális lét ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$ és $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\sigma\ \delta\upsilon\nu$) fogalmainak megalkotója, tudta és ezért metafizikájának egyik legmélyebb tanítása épp az, hogy a világfolyamat lényegében nem egyéb, mint lehetőségek fokozatos valórválása.⁵³ Nem állott azonban még eléggé világosan előtte az a körülmény, hogy ennek alapján minden történést a valóságban a fejlődés fogalma alá hozhatunk. A világfolyamat ugyanis eszerint úgy tekinthető, mint az összes lehetőségek fokozatos kifejlődése. Ebből pedig nem kisebb dolog következik, mint az, hogy e folyamatnak egykor véget kell érnie, ha t. i. az összes lehetőségek már valóra váltak.

Ez azonban természetesen csak arra az esetre áll, ha úgy az aktív, mint a passzív lehetőségek száma véges a valóságban. Ennek a fejtegetése azonban kívül esik jelen dolgozat tárgykörén. Bennünket ezúttal csak annyi érdekel, hogy a diszjunktív lehetőség egzisztenciális formája lényegileg fejlődési lehetőségeket jelent s ezeket sorolja fel a diszjunktív tétel alternatív módon.

40. §. Egészen más arculata van a diszjunktív lehetőségnek a *relációk* körében. A viszonyokat e szempontból két csoportra kell osztanunk: reális viszonyokra, amelyek valóságok közt állanak fenn (ilyenek például a folyamatok, kauzális kölcsönhatás, stb.) s ideális viszonyokra, amelyek közé a matematikai relációk is tartoznak. Az előbbieket az egzisztenciális síkban gyökereznek, időben elterülő mozzanatok s így reájuk nagyjában áll, amit az egzisztenciális lehetőségről az imént mondtunk.

Az ideális viszonyok nem-exisztens dolgok között állanak fenn: ezeknek legjellegzetesebb típusát a matematikai viszonyok alkotják. Mit jelent ezek tartományában a diszjunktív lehetőség?

Igen elterjedt nézet, hogy matematikailag mindez létezik, ami nem önellenmondó. Ámde e meghatározás részben túlságosan tág, részben hiányos. Túlságosan tág, mert nemcsak a matematikai, hanem mindennemű tárgyra s így

⁵³ V. ö. szerző művét: Aristoteles. Budapest, 1922. 42—63. II. A potentia activa és passiva fogalmáról Aristotelesnél I. F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg i. Br., 1862. 47. l.

a reájuk vonatkozó tételekre is áll, hogy csak akkor lehetségesek és léteznek, ha nem ellenmondók. De hiányos is e tanítás, mert nem mondja meg, hogy az általános logikai önellenmondás kívánalmán túl, mit kell önellenmondónak tekintenünk a matematikában? E kérdésre iparkodik választ adni a modern matematikai axiomatika. Kétségtelen, hogy sajátosan önellenmondó a matematikában minden tétel, amely ellentétben van azon tárgytartomány axiómaival, amely tartományra vonatkozik. És viszont: lehetséges matematikailag mindaz egy tárgytartományra — például az euklidikus geometria területére — nézve, ami nincs ellentétben e tartomány axiómaival. Így jut közvetlen közelbe egymással a matematikai lehetőség és a matematikai axióma fogalma. Lássuk ezt közelebbről.

A modern matematika az axiomatizálódás folyamát éli át. *Peano*⁵⁴ az aritmetikában, *Zermelo*⁵⁵ a halmazelméletben, *Hilbert*⁵⁶ a geometriában a főképviselői annak a törekvésnek, hogy végre meg kell találni azokat a már elemibb tételekből le nem vezethető sarktételeket, amelyekből azután maradék nélkül levezethetők az illető diszciplína megállapításai. A filozófus szemében azonban legmeglepőbb az a körülmény, hogy eközben magát az axióma fogalmát az érdekes kutatók nem teszik vizsgálódás tárgyává; ebből folyólag azután vizsgálataikban gyakran egybefolyik — mint már egyébként *Euklides*nél⁵⁷ — a logikai alapelv, az axióma s a posztulátum fogalma, ami ezeknek az axiomatológiai vizsgálatoknak nem válik javára s eredményeiket vitássá teszi.⁵⁸

⁵⁴ Peano, Formulaire des mathématiques, Tome I. 1895.

⁵⁵ A halmazelmélet axiomatizálására nézve l. A. Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 3. Aufl. Berlin, 1928. 268. sk. II.

⁵⁶ D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. Leipzig u. Berlin, 1930. Einleitung., továbbá Hilbert és Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik. Berlin, 1928.

⁵⁷ Euklides még nem is használja az ἀξίωμα kifejezést. Az Elementa mindegyik könyve ugyanis bizonyos alaptételekből indul ki, amelyek három csoportba tartoznak, úgymint definitiók (ῥοι), postulátumok (αἰτήματα) és „közös fogalmak“ (κοινὰ ἔννοιαι). Ezek kölcsönös elhatároltsága nem világos. Amit ma axiómának nevezünk, az leginkább a postulátumnak felel meg a görög geometriánál: a „közös fogalmak“ voltaképpen logikai elvek, amelyek nemcsak a geometria területére nézve szabályozók. Érdekes a Heiberg által kiadott „Scholia in Elementorum librum I.“ szerzőjének szétválasztási kísérlete e fogalmakra nézve. V. ö. Euklides Elementa. ed. I. L. Heiberg. Lipsiae, Teubner, 1888. vol. V. p. 74.

⁵⁸ Így pl. *Hilbert*nél hiába keressük az axióma fogalmának meghatározását. Amennyiben illet helyettesít a következő megállapítás:

Mindenekelőtt tehát az axióma fogalmát kell tisztáznunk s annak viszonyát a logikai alapelvhez, amellyel oly gyakran összetévesztik.

Logikai alapelvnek nevezzük az oly egyetemes, minden dologra, tehát minden lehető tárgy tartományra vonatkozó formális tételeket, amelyek más, alapvető, egyetemesebb tételből már nem vezethetők le. Ilyen például az azonosság elve, amely minden lehető dologra vonatkozik. Axiómának nevezzük viszont azon, más alapvetőbb és egyetemesebb tételre vissza nem vezethető tételt, amely egy meghatározott tárgy tartomány tárgyainak elemi határozmányát fejezi ki. Axiómák tehát az euklideszi geometria sarktételei, amelyek csak a három dimenziós térbe tartozó idomok alapvető határozmányait fejezik ki.

Röviden tehát: a logikai alapelv minden lehető dolog formális alapelve, az axióma csak bizonyos tárgy tartományba tartozó dolgok alapelve. Nem lényegi, de alapjában csak terjedelmi különbség áll feun logikai alapelv és axióma közt. Ez alapvető különbségből már most az következik, hogy az axióma csak relatíve autonóm, de valójában heteronóm, mert mindig a nála alapvetőbb logikai alapelvre támaszkodik, bár azokból speciális tartalma nem vezethető le. Így például Peano aritmetikai axiómái, vagy Hilbert geometriai axiómái felteszik az ellenmondás elvét, bár abból természetszerűleg nem vezethetők le. A levezethetetlen többlet az axiómában a logikai alapelvvel szemben épp ama tárgy tartomány specifikuma (például a geometriai tárgyakra nézve a kiterjedés), amely a merő logikumban még nem foglalt helyet: hiszen a logikai alapelveknek nem-térbeli tárgyak is alá vannak vetve. Logikai alapelv és axióma egyéb érdekes különbségeire itt nem terjeszkedhetünk ki; ez egy későbbi tanulmányunknak lesz tárgya.

„Die Geometrie bedarf — ebenso wie die Arithmetik — zu ihrem folgerichtigen Aufbau nur weniger und einfacher Grundsätze. Diese Grundsätze heissen Axiome der Geometrie.“ (Grundlagen der Geometrie, Einleitung) —, akkor ez túlságosan tág. Mert a geometria és aritmetika az axiómákon kívül még *logikai alapelvekre* is szorul. Hasonlóképpen összefolyik a logikai alapelv s az axióma fogalma az Ackermannal együtt kidolgozott Grundzüge der theoretischen Logik-ben (22. l.). Éppoly lazán használja az „axióma“ terminust pl. Russell és Whitehead. Principia Mathematica, v. I. Cambridge, 1910. 100. l. A logikai alapelv fogalma is homályos Hilbertnél, különben nem beszélhetne oly logikai principiumokról (a principium exclusii tertii), amelyet még bizonyítani kell. Beweis des Tertium non datur. Berlin, Weidemann, 1931. 125. l.

Az axióma logikai természetének ez a jellemzése is elegendő arra, hogy a matematikai lehetőség fogalmát tisztázzuk. Matematikailag mindaz lehetséges, ami a megfelelő tárgy tartomány axiómatikájával megfér; matematikailag pedig mindaz lehetetlen, ami a megfelelő tárgy tartomány axiómatikájával nem fér meg. Újból láthatjuk tehát, hogy nem elegendő a matematikai lehetőség ama hagyományos jellemzése, mely azt az önellenmondásnélküliséggel azonosítja.⁵⁹ Ez lehet a lehetőség egyetemes meghatározása, ámde a matematikai lehetőség nyilván egyebet is kíván: egy axiómarendszerben való gyökerezést is.

E pontra érve a matematikai diszjunkció sajátos mibenlétét is megpillantjuk. Ez lényegileg nem egyéb, mint az alternatív lehetőségek teljes osztálya egy axiómarendszeren belül. A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozása a matematikai tárgyakra nézve az, hogy az egyes axiómatikák tartományán belül többféle lehetőség van, azaz: az axióma specifikált értelme sokféle lehet, de ezek egyazon vonatkozásban kizárják egymást. Hangsúlyozzuk, hogy a diszjunkció sajátos előfeltevését a matematikai tárgyakra nézve az egyes axiómarendszeren belül levő tartományra nézve vontuk itt le. Ama másik, átfogóbb tárgyelméleti vonatkozást azonban mellőznünk kellett, hogy vajjon az axiómatika határozza-e meg a specifikus matematikai tárgy tartományt, vagy megfordítva: e fennálló sajátos tárgy tartományok eltérő természete kíván-e többféle axiómatikát? Ennek a kérdésnek tárgyalása ugyanis csak akkor volna lehetséges, ha a matematikai nominalizmus és realizmus ma újból feltámadó harcában is állást foglalnánk, ami messze túlvezetne e tanulmány tárgykörén.

41. §. Az *ideák* világában a diszjunkciónak ismét sajátos, az egzisztenciális és az interszisztenciális tárgykörök diszjunkciójától eltérő jelentése mutatható ki. Erre voltaképpen már rámutattunk akkor, midőn a diszjunkció tiszta

⁵⁹ M. Geiger érdeme, hogy a geometriai axióma fogalmát kapcsolatba hozta a lehetőség fogalmával. Helyesen mutat arra, hogy a geometriai axióma mindig matematikai lehetőségek megszorítását jelenti. A mérő relációelméleti szempont még megenged határtalan sok lehetőséget, az axióma azonban csak bizonyos geometriai tényálladékok ismeretével. Például ez az axióma: „Az egyenesben legalább két pont van“, kizárja az oly egyenes lehetőségét, melyben 0 számú, vagy csak egy pont van. V. ö. M. Geiger, Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie. Augsburg, 1924. p. IX.

logikai értelmét kifejtettük.⁶⁰ Az idea egyetemességeket jelent, tehát voltaképpen osztályokat képvisel. Ezek körében a diszjunkció ilyenformán az osztály egyértelmű megvalósulását jelenti az egyes osztálytagban, amely kizárja, hogy az osztály más módon is megvalósuljon. Azt találtuk tehát, hogy az osztály és osztálytag viszonyában a diszjunkció azt jelenti, hogy e viszonyra érvényes az ellenmondás elve. Míg az egzisztencia világában a diszjunkció alternatív fejlődési lehetőségeket jelent, míg a relációk körében axiomatikus lehetőségeket jelez, addig az ideák világában osztálymegvalósulások alternatív lehetőségeit képviseli; az osztálytagokban. Mindezek objektív, logikai tényálladékok s természetesen semmi közük sincs a diszjunkció ama gondolkodástani, voltaképpen lélektani jelentéséhez, amely a gondolkodó alany részéről bizonytalanságot jelent arra nézve, hogy S -t P_1 vagy P_2 állítmány illeti-e meg? Mind a három tiszta logikai értelemben vett diszjunkció (fejlődési, axiomatikus s osztálybeli alternatív lehetőség) voltaképpen azt fejezi ki, hogy a diszjunkció tagjai függő viszonyban állanak bizonyos, tőlük különböző mozzanattal. Az első esetben e függés abban áll, hogy az α_1 fejlődési lehetőség megvalósulása függ bizonyos ténybeli körülményektől, amelyek a fejlődést α_1 vagy α_2 irányba terelik. A második esetben a diszjunkció tagjai függenek az axiómától, a harmadikban az ideától (osztálytól). Ez nyilvánvalóvá teszi, hogy diszjunktív tagnak lenni relativitást jelent, azaz függőséget dokumentál. Megfordítva is áll ez: ami relatív, az egyúttal lehető diszjunkció tagja, mert ami bármi tekintetben is függ más valamitől, az csak feltételesen realizálódhatik, ha tudniillik bekövetkezik azon feltétel, amelytől épp függ. Ezért relativitás, a diszjunkcióhoz való tartozás azt jelenti, amit Aristoteles accidensnek ($\tau\acute{o}$ συμβεβηκός) nevez⁶¹: ez ugyanis oly mozzanat, mely nem mindig és mindenütt van realizálva, vagyis nem abszolút, hanem csak relatív (feltételes) szükségképiesség szerint létezik. Diszjunktív tagnak lenni annyi, mint nem abszolút szükségképi módon létezni, annyi mint *kontingensnek* lenni.

Ez készít már most elő bennünket arra, hogy a *diszjunkció s az Abszolútum* fogalmának viszonyát felismerjük.

⁶⁰ L. fent, 22. §.

⁶¹ V. ö. Aristoteles *Metaphysika*. Δ 30. 1025 a. 14. συμβεβηκός λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τινὶ ἀληθῆς εἰπεῖν, οὐ μόντοι οὐτ' ἔξ ἀνάγκης οὐτ' ἐπὶ τὸ πολὺ.

42. §. Ha valaminek a relativitása azt jelenti, hogy az diszjunkciónak tagja, akkor nyilvánvaló, hogy viszont az Abszolútumot az jellemzi, hogy nem tagja semmiféle diszjunkciónak. Ez más szóval azt teszi, hogy az Abszolútum az egyetlen dolog, amelynek szükségszerűsége feltétlen: az egyetlen „ens a se“ a relativumokkal szemben, amelyek valamennyien az „ens ab alio“ osztályába esnek. Ezért kell, hogy az Abszolútum abszolúte tagadhatatlan legyen oly elme előtt, amely a mindenséget teljesen ismeri: ez az ontológiai istenbizonyíték helyes magva, mint erre már Aquinói Szent Tamás rámutatott.⁶²

Az a körülmény, hogy az Abszolútum semmiféle diszjunkció tagja nem lehet, azt jelenti tehát, hogy léte és mibenléte semmi tőle különböző dologtól nem függ; hisz a diszjunkció tagsága épp a függőséget jelenti. Ezért az Abszolútumban nincs potenciális tartalom: benne a lehető lényeg azonos öröktől fogva a megvalósult lényeggel: benne esszencia és lét azonosak.

Az a körülmény, hogy az Abszolútum nem lehet diszjunkció tagja, azonban nem jelenti azt, hogy reá vonatkozólag megszűnik minden ellentét is s ilymódon benne coincidentia oppositorumot kellene felvenni, mint Cusanus gondolja.⁶³ E nézet épp a diszjunkció lényegének félreismerésében gyökerezik s a leggyakrabban abban a tételben nyer kifejezést, hogy a principium contradictionis nem érvényes az Abszolútumra. Ha ez igaz volna, akkor az Abszolútumra az sem állana, hogy épp Abszolútum s nem relativum, azaz más, mint a relativum, mert ez a körülmény nyilván már felteszi az ellenmondás elvének érvényét az Abszolútumra nézve is. Csak annyi engedhető meg, hogy a végtelenben a kontrárius ellentétek valóban elenyészhetnek: az egyenes és a görbe megszűnik, de ez nem jelenti a kontradiktórius ellentét elenyészését is; a végtelen egyenes a végtelen görbével tulajdonságaiiban egybeesik, de azért az a végtelen görbe, amely tulajdonságában hasonlóvá válik a végtelen egyeneshez, azért más vonal marad, mint amely elejétől fogva egyenes volt, mert itt is megmarad két vonal: két végtelen egyenes. Látnivaló, hogy a „coincidentia oppositorum“ tana a

⁶² V. ö. Summa Theol. p. I. qu. 2. a. 1.: Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

⁶³ De docta ignorantia: I. 4.

kontradikció s a kontrarietás, azaz a diverzitás és a differencia összezavarásán alapszik. Csak a differenciák szűnnek meg a végtelenben, azaz a feltétlenben, de a diverzitás megmarad: az eredetileg végtelen dolog is megmarad végtelennel s másnak marad, szemben azzal a végessel, amely csak a végtelenben lett végtelenné. Az a körülmény tehát, hogy az Abszolútum felette áll az összes osztályoknak (kategóriáknak), nem jelenti, hogy felette áll a logikai alapelveknek. Hiszen a logikai alapelvek nem uralkodnak az Abszolútumon, azt nem szabályozzák, mint alájuk tartozó valamit, mert az alapelvek nem is egyebek, mint az Abszolútum természetét kifejező princípiumok. Kétségtelen ugyanis, hogy az Abszolútum létmódja túl van az egyes létformákon: nem mondható az abszolút „esse“ sem egzisztenciának, sem interszisztenciának, sem szuperszisztenciának. Az abszolút létmód mindezekén túl van — $\epsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ —, hiszen mindhárom létmódnak végső abszolút előfeltétele. Maga ez a megállapítás is felteszi, hogy az ellenmondás elve s így a logikai alapelvek reá is érvényesek; de az elvek nem fölötte állanak az Abszolútumnak, hanem azonosak az Abszolútummal: „Deus est ipsa veritas“ (S. Augustinus). Szabatosan szólva tehát: az Abszolútum csak kontrárius diszjunkciónak nem lehet tagja, de viszont kontradiktórius diszjunkciónak tagja. Mert igenis érvényes reá, hogy például az Abszolútum vagy előfeltétele minden relatívumnak vagy nem Abszolútum. Szemmellátható, hogy ily (kontradiktórius) diszjunkció tagjának lenni nem ellenkezik az Abszolútum természetével, sőt enélkül az Abszolútum nem is lehetne éppen Abszolútum.

Röviden tehát: a diszjunktív tétel tárgyelméleti vonatkozása tekintettel az Abszolútumra azt jelenti, hogy az Abszolútum bár kontrárius tagokból álló diszjunkciónak nem lehet tagja, de kontradiktórius tagokból álló diszjunkciónak szükségszerűen tagja.

VIII. Összefoglalás.

43. §. Vizsgálódásunk eredménye sok tekintetben új világításba helyezte a diszjunktív tétel és szillogizmus természetét. Míg a régebbi pszichologisztikus logika a diszjunkciónak csak a találgatás gondolati élményét látta s így annak csak ismeretelméleti s módszertani jelentőségét méltatta, addig a mi tiszta logikai szempontunk arra képesített bennünket, hogy a diszjunkció nagyhord-

erejű tárgyelméleti vonatkozásait ismerjük fel. Kiderült ugyanis, hogy a diszjunkciónak az igazság magában is megálló struktúrájában is van sajátos jelentése: ez nem egyéb, mint az *alternatív lehetőség kifejezése különböző tárgyterületeken*. Ennek megfelelőleg mást jelent a diszjunkció az egzisztencia, mást az interszisztencia s mást a szuperszisztencia síkján. Mindezekre nézve érvényes valamiféle diszjunkció, mert e három terület a relatív lét világát öleli fel, azaz kontingens, nem abszolút szükségképi tárgyakkól áll. Ezzel szemben az abszolút, azaz a feltétlenül szükségképi lét világában a diszjunkció elvesztette jelentését: ami nem relatív, az nem lehet kontrárius diszjunkció tárgya. Mégpedig nem azért, mintha az Abszolútumra nem volnának érvényesek a logikai alapelvek — ami önellenmondó állítás —, de mert szubsztrátum híján csak a kontradiktórius ellentétéről lehet itt szó, ami nem kíván relativitást, hanem csak azt, hogy az Abszolútum más, mint a relatívum. Ez nem igazi diszjunkciót konstituál, mert ebben nem több lehetőség nyer kifejezést az Abszolútumra nézve, hanem épp az, hogy nem lehet szempontjából oly lehetőség, amely más, mint az örök megvalósultság. A diszjunktív tétel és szillogizmus természetének e tiszta logikai megvilágítása tehát tárgyelméleti vonatkozásban alapvető metafizikai struktúrákra is fényt derít.

Jegyzet.

Az értekezés, amelyet Pauler 1932-ben írt, s a M. Tud. Akadémiában csak kivonatossan szándékozott bemutatni, úgyszólván változatlanul adja vissza az eredeti kézirati szöveget. Teljesen befejezett és kidolgozott lévén, közzétételében csupán jelentéktelenebb stiláris simításokra és egynéhány kétségtelen elírás helyesbitésére szorítkoztunk. Eltérés a kéziratától csak annyiban történt, hogy a szerző által kiemelt helyeket is túlnyomólag álló szedéssel nyomattuk, továbbá, hogy a jegyzeteket, amelyek a kéziratban külön szerepelnek, technikai okokból magában a szövegben, lapalján közöltük.

Ezek a jegyzetek mindenesetre helyenként bizonyos nehézséget okoztak. Pauler a számozást néhol elhibázta vagy felcserélte, néhol pedig a jegyzet helyét egyáltalán elfeledte a szövegben megjelölni. A párhuzamos számozást tehát helyre kellett állítani s több esetben a szöveg megfelelő helyét megkeresni. Így a kéziratban sehol sincs nyoma annak, hogy a 30. és 36. jegyzeteket a szövegben hová szánta: alapos megfontolás után tettük a jelenlegi helyére (18. §. ill. 27. §.) Idézetei sem mindig pontosak: ezeket a helyeket is lehetőséghez képest helyesbitettük.

A kéziratban szöveg közt és lapszélén néhány ceruzával írt utólagos bejegyzés és javítás található, amely sajnos nem mindig volt kibetűzhető. Ahol azonban a kibetűzés sikerült, ott kiegészítettük vele a szöveget, ill. a javított formát közöltük. (Igy pl. a 41. § ban kontingens helyett eredetileg akcidens állt.)

Az értekezés közzétételének nyomdai előkészítését dr. Mátrai László vállalta. A szedés átvizsgálásában, a jegyzetek rendezésében és az idézetek szövegének megállapításában pedig Lehner Ferenc segített. A Mester iránt való hűségünknek ezért a beszédes tanúságtételéért mindkettőjüknek ehelyütt is köszönetet mondunk.

Szerk.

A VÉGTELEN HALMAZOK PROBLÉMÁJÁRÓL

Írta : BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

I. Bevezetés.

Minden tudományban találkozunk a geniális teremtő kezdek és újrakezdések korszakaival, a biztos és rendezett továbbépítés klasszikus idejével és — többnyire átmeneti — hanyatlási, elernyedési periódusokkal, amelyekben a kezdetben feltárt járható utakat végigjárták és a kutatás kevésbé termékeny pepecselgetéssé fajul vagy az új utak keresése közben tévutakra kerül. Ezek azután az újrakezdés, új lehetőségek, új fiatalság látszatát adhatják, de valójában mind nagyobb zavarokba vezetnek, amelyekben végül az egész tudományt a feloszlás veszedelme fenyegeti: ettől csupán friss, ismét a helyes irányba forduló fellendülés mentheti meg.

A matematika körülbelül a XVII. század közepétől fogva nagyszerű diadalútra indult. Részben önállóan, részben a természettudományokkal, ezeknek újabb és újabb matematikai megoldásokat kívánó problémáival való eredményes kapcsolatban, két évszázad alatt előbbi terjedelmének sokszorosára nőtt, rendkívül elmélyült, minden bonyolódása mellett elveiben egyszerűbbé, világosabbá vált. És amikor a XIX. században klasszikus fejlődése látszólag végére ért, hirtelen második, talán még erősebb lendületet vett. Az infinitezimális számítás, az analitika, a függvénytan klasszikus kiépítését gyors egymásutánban a csoportelmélet, az abszolút geometria és végül a halmazelmélet kibontakozása követte. Főleg az utolsóban beláthatatlan új terület nyílt meg, amikor Cantor György merész lépéssel felállította a végtelen halmazok elméletét és azt szinte intuitív módon, nagy gyorsasággal továbbépítette.

Cantor kísérlete eleinte nagy ellenkezést váltott ki, de tanítása gyorsan elterjedt. Főleg a ponthalmazok (Dedekind), a függvények és a számelmélet terén való jelentősége, valamint messzi távlatai mellett a matematikai vizsgálódás alapjaira is fényt derítő természete folytán mind szélesebb matematikus-körök figyelmét vonta magára. A filozófia köreiből is csakhamar nagy érdeklődés fordult feléje.

Ennek a tanításnak esodálatos sorsa volt. Először történt meg a matematika életében, hogy Cantor geniális intuícióinak és következményeiknek szabályos megalapozása és kifejtése elé mind újabb, mind nagyobb, meglepő nehézségek tornyosultak. Igaz, hogy olyan területet nyitott meg, olyan területre hatolt be a kutatás, amilyenről a korábbi matematika alig álmodott. A kibontakoztatás munkája tovább haladt, de folytonosan új ellenmondások, paradoxonok jelentkeztek a tantételek nyomában. Ámde a halmazelméleti kutatókat mindez nem riasztotta el éppen megszerzett és annyira értékes területükről. Az alapvető meghatározásokat azonban mind szabatosabban és óvatosabban kellett megfogalmazni, hogy az ellenmondásokat kizárják. Ez részben sikerült is, de a régiek helyébe megint új nehézségek, új paradoxonok támadtak. A legyőzésükre irányuló törekvések a matematika alapjaira, végső elveire irányuló élénk vizsgálódásokra vezettek. Mérhetetlen fáradságot és munkát áldoztak ezekre a feladatokra: és mégis, mintha valami végzet nehezedett volna a végtelen halmazok elméletére! Ma, félszázaddal megalapozása után, a rávonatkozó nagyterjedelmű irodalom mellett is valamennyi kérdése még szőnyegen van, egyetlen megoldása sincs véglegesen és általánosan elismerve és általa még az egész matematikai vizsgálódás értelme is olyan vitába kevertetett, amely komolyan veszélyezteti a matematikának eddig olyan nagy tudományos bizonyosságát.

Hilbert „klasszikus“ iskolája, amely a halmazelméleti tradíciókat lehetőleg teljesen fenntartani iparkodik, matematikai tanainak alapjaként a matematikának olyan felfogását fejtette ki, amely a felsőbb matematikát szinte tiszta formulakombinációvá teszi és tárgyi realitását, legalább is e realitás számunkra felfogható értelmét, sőt mindenféle tartalmi jelentését feláldozza: mert hiszen mind kevesebb kilátás van arra, hogy különösen a magasabb transfinit halmazok tárgyi jelentését beláthassuk.

Ez ellen az irány ellen előbb Weyl lépett fel, majd Brouwer úgynevezett intuicionista tanítása; főleg az utóbbi igen nagy súlyt vet a jelentésnek a matematika egész területén való megőrzésére és ennek fejében kész arra, hogy a klasszikus halmazelmélet terjedelme tekintetében komoly áldozatokat hozzon. A végtelent csupán mint potenciálist, mint vég nélkül levésben lévő folyamatot akarja elismerni, amely mint ilyen belátható, és bizo-

nyos fajta, szabadon alakuló végtelen halmazok tekintetbevétele alapján feladja a harmadik kizárásának logikai elvét. Látható, hogy a halmazelmélet kérdése az egész matematika logikai és „ontológiai“ gyökeréig hatol és itt nem éppen üdvös viszonyokat hoz létre.

Ezek között a rendkívül nehéz körülmények és ellentétek között a modern halmazelméleti kutatók számos közvetítő kísérlettel próbálkoznak, amelyeknek az a céljuk, hogy kisebb-nagyobb áldozatok árán újra visszaállítsák az egységet és a nyugalmat. Mind e fáradság sem hoz azonban végleges és általánosan kielégítő sikert, lényegében amiatt az állandó bizonytalanság miatt, amely a végtelen halmazoknak alapjában még mindig rejtélyes természetéből fakad.

A matematikusok ezeken a halmazokon axiomatizálásuk és főleg rendezésük, sőt „jólrendezésük“ útján próbálnak úrrá lenni. Ezt a rendezést a híres és a halmazelméletben ma talán legfontosabb elv, a jólrendezés elve szerint kell végrehajtani, amelyet az újabb időkig a kiválasztás elvére alapítottak: ez valamennyi transfinit, végesen túli halmazt, illetőleg ezeknek valamennyi rész-halmazát olyan halmazokká hivatott átalakítani, amelyek a pozitív egész számok nagyság szerint rendezett halmazához, a transfinit alaphalmazhoz hasonlóak. Újabban Neumann a jólrendezés elvét a kiválasztás elve nélkül, megfelelő definíció által törekszik megalapozni.

A matematikailag erősen érdekelt fenomenológiai iskola köréből viszont nemrég megjelent Becker Oszkár munkája, amelyben a szerző éppen a jólrendezés elvét mint aggályost elutasítja és a transfinit jelleget bizonyos tárgyagnak, főleg pedig a tudatreflexiónak végtelen ismétlésével akarja „ontológiailag“ megalapozni. Sajnos, az olvasó azt a benyomást meríti, hogy Becker nagy és alapos bölcséleti, matematikai és filológiai apparátussal végzett kísérlete a helyzetet semmiképpen sem teszi világosabbá, hanem inkább elhomályosítja, mivel a mégis csak átlátszóbb matematikai tárgyakat sokkal homályosabb ontológiai mozzanatokkal terheli meg, amelyek mögött végül is megint csak megmarad a végtelen halmaz matematikai problémája. Példája, amelyet csakhamar közelebről is szemügyre veszünk, azt mutatja, hogy ezt a kérdést előbb matematikailag kell végleg megoldani és csak azután lehet metafizikai szempontok alapján is tekinteni.

II. Történeti-kritikai áttekintés.

Cantor György volt az első, aki azt az elvi állítást kockáztatta meg, sőt matematikailag értékesítette is, hogy a teljesen egyszerű, abszolút végtelen mellett van egy növelhető és mégsem határozatlan, *sem potenciális*, sem transzcendens (megismerhetetlen) végtelen, és pedig különféle transzfinit, aktuálisan végtelen számok egész sora. Ezt a végtelent Cantor matematikailag két képzési elve (Erzeugungsprinzip) segítségével a következőképen alkotta meg:

1. Minden n rendszám után van egy következő nagyobb, ez az $n + 1$ rendszám. — Ez a határtalan, végtelen, vagyis minden *meghatározott* véges határt túllépő növelhetőség régi elve, amelynek öspéldáját a természetes, azaz a pozitív egész számok sora mutatja, és amellyel minden matematikai törvénymeghatározás egyik legfontosabb elve, a teljes indukció elve függ össze; ez azt állapítja meg, hogyha valamely törvény egy esetben és n esetben is érvényes (n tetszőleges véges mennyiség), akkor $n + 1$ esetben is, tehát *minden* esetben érvényes *végtelenig*.

2. Minden n rendszám olyan M halmazához, amelyben nincs legnagyobb szám, tartozik egy legközelebbi nagyobb rendszám (azaz olyan rendszám, amely nagyobb valamennyi M -ben lévő számnál és kisebb minden más rendszámnál, amely szintén nagyobb az M -ben lévő minden számnál). Ezt a számot az M -ben lévő számok limesének hívjuk és $\lim \mu$ -vel jelöljük; így abban az esetben, ha n bármely véges rendszámot jelöl: $\lim n = \omega$.

Ez az az új elv, amely átvezet a transzfinit nagyság birodalmába és egyúttal az első, legkisebb transzfinit rendszámot, ω -t megalkotja. ω már nem potenciálisan végtelen, mert *valamennyi* véges rendszám során *túl* van: nem más, mint az 1, 2, 3, ... végnélküli, azaz potenciálisan végtelen sor lezáró limese és így már aktuálisan végtelen, vagyis az *elért* végtelen. Az ω -nak megfelelő végtelen tőszám is, valamennyi, 1-től ω -ig terjedő rendszám halmazának számossága (Mächtigkeit), az \aleph_0 (alef zéró) szám, olyan értelemben *lezárt* végtelen halmazt határoz meg, hogy ez a halmaz immár egy végtelen nagyságot tölt be, amint a 10-es halmaz a 10-es nagyságot tölti be. Ámde mind ω , mind \aleph_0 növelhető; vagyis Cantor tanítása szerint vannak ω -nál nagyobb végtelen rendszámok és \aleph_0 -nál nagyobb végtelen tőszámok.

ω a legkisebb transzfinit rendszám; erre következnek $\omega + 1, \omega + 2, \dots, \omega + \gamma, \dots$ (ahol γ véges rendszámot jelent). Az $\omega + \gamma$ alakú számok limese $\omega \cdot 2$; erre következnek $\omega \cdot 2 + 1$ stb. Általánosságban $\omega \cdot m + n$ alakú számokat nyerünk ilyen módon, amelyekben m és n véges számok. Mind e számok limese ω^2 ; ha az így kialakuló sor növelését tovább folytatjuk, $\omega^{m_0} n_0 + \omega^{m_1} n_1 + \dots + \omega^{m_k} n_k$ alakú számokat nyerünk, ahol m_0, m_1, \dots, m_k és n_0, n_1, \dots, n_k véges számok; mind e számok limese ω^ω . Analóg módon

nyerjük az $\omega^{\omega^\omega}, \dots, \omega^{\omega^{\omega^{\dots^\omega}}}, \dots$ számokat. Mind ezek limese az első ϵ -szám; ennél is folytatódik a sor.

Az ilyen módon ordinálisan képzett transzfinit számok bizonyos olyan végtelen halmazoknak is megfelelnek, amelyek tiszta nagysággal, „számossággal“ bírnak. Ezekről a számosságokról Cantor a következőket állapítja meg:

Az a halmaz, amelynek elemei egy-egyértelműen hozzárendelhetők a természetes számokhoz, megszámlálható. Számosságát \aleph_0 -val jelzi. \aleph_0 a legkisebb transzfinit számosság. Ez transzfinit, határozottan végesen túli, mert minden véges számosságnál nagyobb és amellett teljesen meghatározott nagyság; egy ω sor tagjai, sőt az 1-től például $\omega \cdot n$ -ig terjedő sor tagjai is \aleph_0 számosságúak. Mert $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$ és $\aleph_0 \cdot \aleph_0 = \aleph_0$, minthogy például olyan halmaz elemei, amely minden egész számból 2 elemet tartalmaz, az egész számok egyszerű halmazához a következő módon rendelhetők egy-egyértelműen hozzá:

1, 1, 2, 2, 3, 3, ... in infin.

1, 2, 3, 4, 5, 6 ... in infin.

Ilyen módon valamely megszámlálható (végtelen) halmaz minden végtelen részhalmaza is azzal egyenlő és \aleph_0 számosságú, például:

1, 2, 3, ... in infin.

2, 4, 6, ... in infin.

Égy megszámlálható halmaz végtelen részhalmaza megszámlálható. Minden végtelen halmaznak van megszámlálható részhalmaza.

— Cantor után Dedekind az egész és egy valódi része egyenlőségének határozmányát egyenesen a végtelen halmazok definíciójává tette, hiszen ez a viszony véges halmazok körében nem áll fenn. —

Az \aleph_0 feletti magasabb számosságok \aleph_1 , \aleph_2 , stb., szintén sorozhatók. Cantor szerint különösen bármely kontinuum számossága egyenlő és \aleph_0 -nál magasabb. Számosságának jele c és feltehető, hogy $c = e^{\aleph_0} = \aleph_0^{\aleph_0}$ ($e > 2$, de mindig véges). A reális számok halmazának számossága a kontinuuméval egyenlő. $c^2 = c$, egyáltalában $c^e = c$, ha $e > 2$, de véges. Ilyen módon a sík vagy egy akárhány dimenziójú tér pontjai egy-egyértelműen hozzárendelhetők egy egyenes pontjaihoz. Még c^{\aleph_0} is $= c$. Alighanem $c = \aleph_1$.

A legtöbb, ma már klasszikussá vált definíciót Pascal *Repertoriuma*¹ alapján idéztem és ahol szükségesnek mutatkozott, kiegészítettem. Most néhány megjegyzést kell tenni magának Cantornak egyes elvi jelentőségű írásairól: itt „Über unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten. 5.“ című tanulmányát veszem alapul, amely a *Mathematische Annalen* 21. kötetében jelent meg, az 545–591. lapokon, valamint „Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das actuale Unendliche“ (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, új folyam, 88. kötet [1886], 224–233. l.) és „Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten“ (első rész: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 91. kötet [1887], 81–125. l.; második rész: *Zeitschrift*, 92. kötet [1888], 240–265. l.) című dolgozatait.

Cantor jelentékeny bölcseleti iskolázottságról tesz tanuságot; különösen a skolasztikához és Leibnizhez áll közel és Kantnak kimondott ellenfele. A két bemutatott képzési elv mellett egy gátló elvet is felvesz, amely azt mondja ki, hogy egy új egész szám megalkotása (a két képzési elv segítségével) csak akkor engedhető meg, ha valamennyi megelőző szám összessége egy immár egész terjedelmében meglévő, definiált számosztály számosságával bír. Ez a gátlási elv azonban a transfinit nagyságok minden határon túlhaladó továbbképzését csupán akkor gátolhatja meg nagyobb mértékben, ha a mind magasabb számosztályoknak belátható értelmet akarunk tulajdonítani.

A *Mitteilungen*ban Cantor különféle igen érdekes levelezéseket is közlétesz. Egészen pontosan megkülönböz-

¹ E. Pascal: *Repertorium der höheren Mathematik*, 2. kiadás, Leipzig-Berlin, két kötet. 1910–1929.

teti a potenciális végtelent az aktuális végtelentől — ugyanezekkel a megjelölésekkel! — bár, mint meglátjuk, a transzfinit számok ordinális képzése mégsem mentes a potenciális végtelenség maradékainak belekeverésétől. Az ő „transzfinit“-je, úgymond, sem az isteni abszolút és növelhetetlen végtelenség, sem potenciális, hanem aktuálisan végtelen, de növelhető: ez tölti be az isteni megismerés széles területét, nekünk az ideális kutatás gazdag mezejét szolgáltatja és bizonyos fokig a teremtmények világában is megvalósult. Ezt a legutolsó állítást Hilbert határozottan és véleményem szerint joggal tagadja.

Cantor azt állítja, hogy véges határok ama tulajdonsága, mely szerint a *legkisebbek* valamennyi számnagyság között, amelyek nagyobbak, mint a limes felé konvergáló pontok nagyságai, a végtelen nagyságokra is kiterjeszhető. Ez a felfogás összefügg a transzfinit számok ordinális képzésével is és bizonyos értelemben tarthatatlannak fog bizonyulni. Aktuálisan végtelen kis nagyságokat Cantor lehetetlennek tart (*Zeitschrift*, 91. kötet, 112–114. l.), felfogásom szerint szintén tarthatatlan meghatározás alapján. Az infinitezimális számításban fellépő infinitezimális nagyságokat potenciálisan végtelen kicsinyeknek tartja; ez a felfogása nem utasítható el feltétlenül és eleve, ámbár vannak látszólag ellene szóló mozzanatok; ez a kérdés azonban külön vizsgálatot kíván.

Végül megkülönbözteti Cantor egy halmaz gazdagságát vagy realitását és a hozzátartozó tőszám nagyságát: itt érvényesülnek tanítása szerint a végtelen ama különös tulajdonságai, hogy egy halmaznak — például az egész számokénak — több realitása lehet egy másiknál — például a páros számokénál — és mégis mindkettőt ugyanaz a tőszám jellemzi; ezt az utolsó tulajdonságot az egyik halmaz tagjainak a másik halmaz tagjaihoz tagonként történő egy-egyértelmű hozzárendelése útján véli bizonyíthatni. — Az egy-egyértelmű hozzárendelés azt jelenti, hogy az egyik halmaz minden egyes tagjához a másik halmaz egy és csak egy tagja rendelhető hozzá és fordítva.

Cantor ezeket a tételeket részben intuitíve, kétségtelen bizonyítási alap nélkül állította fel; a bennük rejlő tanítás alkotta a régi, úgynevezett naiv halmazelmélet törzsanyagát. Módszeres kidolgozása és biztosítása lett az új, modern halmazelmélet nagy feladata: ez részben megpróbálta a cantori tanítás valamennyi tételének fenntartását és megalapozását, részben „forradalmi“ módon nagy

korlátozásokat hajtott rajta végre. Mert három nagy nehézség tornyosult fel: először is különféle, ezzel a tanítással kapcsolatban fellépő ellenmondásokat kellett elhárítani, másodsor az egyelőre még meglehetősen homályos „kompaktsággal“, „egy tömbben“ együtt lévő transzfinit halmazokat valamiképen módszeresen fel kellett dolgozni, azaz rendezni és lehetőleg „jól rendezni“, harmadszor pedig valamilyen tárgyi vagy mégis módszeres jelentést kellett a transzfinit nagyságok számára találni.

A halmazelmélet leghírhedtebb paradoxonjai az úgynevezett halmazok halmazával függenek össze. Ez mind a puszta számosságok esetében, mind valamennyi transzfinit rendszám halmazaként nem mentes gyanús ellenmondásoktól. Ha tiszta számosságok halmazának fogjuk fel, akkor a legnagyobb halmaz, M , valamennyi transzfinit halmaz halmaza. Így nyilvánvaló, hogy részhalmazai vannak, ezek között például $M-1$, $M-2$, $M-n$, $\frac{M}{2}$, $\frac{2}{3}M$, $\frac{M}{3}$ stb. Világos azonban, hogy mindezeknek a részhalmazoknak a halmaza nagyobb M -nél. Valamennyi halmaz halmaza állandóan túlhalad önmagán.

Másodsor: Legyen a W halmaz valamennyi — véges és végtelen — rendszám halmaza. Minthogy ezeket nagyság szerint rendezhetjük, W rendezett, sőt jólrendezett halmaz. Az egész W halmaz rendszáma legyen φ ; ekkor minden W -ben előforduló rendszám kisebb, mint φ . A φ rendszám tehát nincs meg a W halmazban; ez azonban ellenmond annak a feltevésünknek, hogy W *valamennyi* rendszámot tartalmazza. Tehát W , valamennyi rendszám jólrendezett halmaza is önellenmondó fogalom. Más fogalmazásban: a Cantor-féle képzési elvek megengedik minden elért rendszám túlhaladását, tehát valamennyi rendszám halmazának rendszáma is túlhaladható, — amint ennek megfelelően minden halmaz halmazának nagysága fölött is mind nagyobb tőszám érhető el. Ez a Burali-Fori-féle paradoxon.

Könnyen belátható, hogy ezeket a paradoxonokat a halmazfogalom olyan korlátozásával lehetett elhárítani, amely kizárja minden halmaz halmazát; ez teljesen megfelel a Cantor-féle transzfinit sor természetének, amely felfelé lényegileg nyitott, sohasem lehet teljes. *Igaz, hogy a minden tárgy halmazának matematikai jelentőségéről való lemondás nagy áldozatot jelentett*, ezt azonban meg kellett hozni, ha fenn akarták tartani a képzési elvek érvényességét, amelyek minden nagyságkorlátozást hatá-

rozottan kizárva, a legnagyobb halmaz lehetőségének világosan ellenmondanak.

Különös paradoxont említ Russell. Valamennyi adott halmaz vagy tartalmazza önmagát elemként vagy nem tartalmazza önmagát elemként. Ez a logikai (diszjunktív) ítélet kétségtelenül helyes, függetlenül attól a kérdéstől, hogy van-e valóban mindkét fajtájú halmaz; különben „valamennyi elvont fogalom halmazát“ az első fajta halmaz példájául, a zérushalmazt (amelynek nincs eleme) a második fajta példájául lehet tekinteni. M -el azt a halmazt jelöljük, amely felöleli mindazokat a halmazokat, amelyek önmagukat nem tartalmazzák elemként. Ha tehát N valamely halmaz, amely önmagát nem tartalmazza elemként, akkor N halmaz M -nek egy eleme és fordítva, M halmazban *minden* ilyen N halmaz elemként benne van, de egy olyan halmaz sem, amely önmagát elemként tartalmazza. Meg kell vizsgálnunk, vajjon M halmaz önmagát elemként tartalmazza-e vagy sem. — Tegyük fel először azt, hogy M önmagát elemként tartalmazza; mint-hogy ekkor M az M halmaz egy eleme, amely másrészt meghatározása szerint csak olyan halmazokat tartalmaz, amelyek önmagukat *nem* tartalmazzák elemként, ezért M -nek az utóbbi fajtájú halmaznak kell lennie; ezért az a feltevésünk, hogy M önmagát tartalmazza, nem áll meg, sőt az ezzel szemben mutatkozó ellenmondásból arra kell következtetni, hogy M önmagát nem tartalmazza elemként. Ámde ez az előbbi meggondolás alapján látszólag szigorúan igazolt eredmény is logikai ellenmondásra vezet; mivel ugyanis M olyan halmaz, amely önmagát nem tartalmazza elemként, azért M azoknak a halmazoknak osztályába tartozik, amelyek M meghatározása értelmében M elemeit alkotják, azaz M eleme M -nek. Eredményünk tehát annak ellenmondó következményt vont maga után, tudniillik azt, hogy M önmagát elemként tartalmazza; így valóban logikai ellenmondásra vezetett. Az M halmaz — vagyis minden olyan halmaz halmaza, amely önmagát nem tartalmazza — tehát azt a paradoxont mutatja, hogy mind az a feltevés, hogy M önmagát elemként tartalmazza, mind az ezzel kontradiktóriusan ellenkező feltevés, hogy M önmagát nem tartalmazza elemként, ellenmondásra vezet. Az M halmaz fogalma tehát önellenmondó és így logikailag tarthatatlan, matematikailag pedig semmivel sem inkább tartható. Mivel azonban M definíciójában lényegében csak a halmaz fogalma szerepel, ennek a foga-

lomnak, amelyre valamennyi előbbi meggondolás épült, legalább is eddigi elhatárolásában valamely ellenmondást kell rejtenie. (Ezt a paradoxont Fraenkel nyomán idéztem.)

Erre a paradoxonra itt csak annyit jegyzek meg, hogy az önmagát elemként tartalmazó halmaz az adott esetben is nagyon vitatható és a helyes válasznak ki kell mutatnia, hogy önmagát elemként tartalmazó halmaz lehetetlen, ez a logikai érvényesség síkjáról meg nem engedett módon átvitt fogalom; *a halmazelmélet azonban tényleg ismer ilyen halmazokat*, minthogy Cantor szerint minden végtelen halmaznak, a megszámlálhatónak is, van megszámlálható részhalmaza: minden ω tartalmazza ω -t mint részhalmazát. És a részhalmaz a 7. Zermelo-féle axióma szerint lehet elem. Eszerint a matematikai nyelvnek megfelelően ω önmagát elemként tartalmazza (sőt mindig újra).

A második nagy feladat a transzfinit halmazok rendezése. Ezt a legtökéletesebben akkor lehet elvégezni, hogyha a transzfinit halmazokat olyan részhalmazokra bonthatjuk, amelyeknek tagjai a véges vagy végtelen rendszámok segítségével megszámlálhatók és így rendezhetők. Rendezett az olyan halmaz, amelynek bármely két tagjáról megállapítható, melyik kisebb, illetőleg melyik áll a sorban előbb, úgyhogy kisebb rendszám rendelhető hozzá. Jólrendezett az olyan rendezett halmaz, amelynek bármely részhalmazában megadhatjuk az első tagot. Egyszerűen rendezett valamennyi egész számú számlálóval és nevezővel bíró tört 0 és 1 között, e két szám kivételével. Jólrendezett minden egész szám ω halmaza.

Abból a célból, hogy a transzfinit halmazokat úgy fogalmazhassuk meg, hogy az említett és más paradoxonok is eltűnjenek és a transzfinit halmazokat símán lehessen megalkotni és kezelni, rendezni, sokféle axiómarendszert állítottak fel. Ezek a velük szemben fennálló igényeket többé-kevésbé kielégítik, de tökéletesen eddig egy rendszer sem felel meg valamennyi követelménynek, amelyek között a kontinuum jólrendezésének vagy más módon való meghatározásának a posztulátuma is szerepel. Ezek között a próbálkozások között igen nagy elismerést aratott Zermelo axiómarendszere.

Zermelo axiómarendszere „*Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I.*“ címen a *Mathematische Annalen* 65. kötetében, 1908-ban, a 261—281. lapokon adta

ki. Fogalmazását Fraenkel Adolf „*Einleitung in die Mengenlehre*“ (Berlin, J. Springer, 1919) című könyvében jelentékenyen egyszerűsítette és világosabbá tette. Alkalmasabbnak látszik Zermelo axiómáit Fraenkel fogalmazásában bemutatni. Ezek a következőképen szólnak:

1. *Az elemi halmazok axiómája:* Van egy (nem igazi) halmaz, amely egyáltalában nem tartalmaz elemet (a „nullahalmaz“ 0); ha a valamely elem, akkor van olyan halmaz $\{a\}$, amely a -t tartalmazza, de további eleme nincs; ha a és b két elem, akkor van egy halmaz $\{a, b\}$, amely e két elemet, a -t és b -t tartalmazza, de további eleme nincs.

2. *Az elkülönítés axiómája:* $\mathcal{U}(x)$ tulajdonságíteletet jelentsen, azaz valamely meghatározott tulajdonság kimondását egy x elemről, például „ x fekete“, vagy „ x algebrai szám“, vagy „ x valamely halmazban foglaltatik“. Akkor axiómánk a következőt mondja: Ha M oly természetű halmaz, hogy M minden egyes x eleméről egyértelműen eldönthető, vajjon megvan-e $\mathcal{U}(x)$ tulajdonsága vagy nincs, akkor van egy M' halmaz, amely M -nek mindazokat az x elemeit tartalmazza, amelyek $\mathcal{U}(x)$ tulajdonsággal bírnak, de csakis ezeket az elemeket. M' -t — úgy mint valamennyi halmazt, amelynek elemei mind egyúttal M elemei — M *részalmazának* nevezzük (és ez magával M -mel vagy esetleg a nullahalmazzal is egybeeshetik).

3. *A hatványhalmaz axiómája:* Ha M egy halmaz, akkor van egy $\| M$ halmaz, amely M -nek valamennyi részalmazát és csakis ezeket tartalmazza elemeiként (ez M *hatványhalmaza*).

4. *Az egyesítés axiómája:* Ha M olyan halmaz, amelynek elemei maguk is halmazok, akkor van egy halmaz, amely tartalmazza az M -ben foglalt halmazok elemeit, de más elemet nem (ez M *egyesítőhalmaza*).

5. *A végtelen axiómája:* Van legalább egy olyan Z halmaz, amely először a nullahalmazt tartalmazza elemeként, másodsor pedig a következő tulajdonsággal bír: Ha a Z -nek egy eleme, akkor $\{a\}$ (vagyis az a halmaz, amely csupán a elemet tartalmazza) is eleme Z -nek.

6. *A meghatározottság axiómája.* Ha M és N két halmaz és M mindegyik eleme egyúttal N eleme és fordítva, akkor M - és N -halmaz azonos.

7. *A kiválasztás axiómája vagy a kiválasztás elve:* M olyan $\{A, B, C, \dots\}$ halmazt jelentsen, amelynek elemei

maguk is csupa halmazok (de a nullahalmaz ne forduljon elő közöttük). Akkor a kiválasztás elve a következőt mondja: Lehetséges mindegyik M -ben foglalt A, B, C, \dots halmazból egy-egy a, b, c, \dots elemet kiválasztani és a kiválasztott elemekből egy $N = \{a, b, c, \dots\}$ halmazt alkotni.

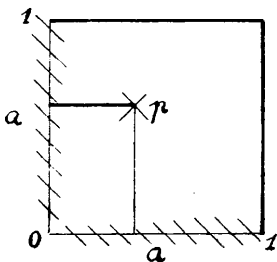
Világosan látható, hogy az axiómák általában jó-értelműen és ügyesen vannak összeválogatva. Csupán a nullahalmaz és a halmazszaporítás módja — $a, \{a\}, \{\{a\}\}$ — ellen lehetne komoly aggodalmakat felhozni: itt kényelmességi szempontok a jó értelem megsértését vonták maguk után. Ezúttal azonban nem terjeszkedem ki ezeknek a szempontoknak tárgyalására.

Ezekből az axiómákból különböző halmazok egyenlőségét, valamint a rendfogalmakat vezetik le. Hiszen könnyen belátható, hogy a 7. axióma valamely halmaz elemeinek jólrendezésére megadja a lehetőséget, ha ez a halmaz részhalmazai által elégségesen meghatározható: mert a halmaz részhalmazainak kiválasztott elemei jólrendezhetők, azután megint új elemek választhatók ki, stb. a halmaz kimerüléséig.

A legnagyobb halmazt, a halmazok halmazát Zermelo a 3. axiómához tartozó 10. teoremben próbálja kizárni: Feltéve, hogy vannak elemek, amelyekre vonatkozólag „nem $x \in x$ ” érvényes, vagyis amelyek esetében egy adott x -elem nem tartalmazza önmagát elemként, akkor következik, hogy minden M -halmaznak legalább is egy, valamennyi *nem* $x \in x$ -elemet tartalmazó M_0 alhalmaza van, amely maga is *nem* $M_0 \in M_0$ (nem tartalmazza önmagát elemként) és *mint ilyen* nem eleme M -nek sem. Ebből az következik, hogy nem minden a B -tartományba (Bereich) tartozó x dolog lehet egy és ugyanazon halmaz eleme, azaz hogy a B -tartomány, és pedig valamennyi dolog tartománya B , maga nem halmaz, amivel a halmazok halmazának paradoxonjai elháríthatók. Ez a tantétel rendkívül homályos és nagyon megtámadható. Eltekintve attól, hogy csak szójáték, ha valamennyi dolog B -tartományát tartománynak és nem halmaznak jelöljük, tételünk a kelleténél jóval többet igazolna, ha érvényes volna. Mert ha minden M -halmaznak van egy M_0 alhalmaza, amely nem eleme M -nek, akkor minden halmaz szétesik és lehetetlenné válik, amely *nem* $x \in x$ -elemeket tartalmaz. Ha viszont volna egy csupa $x \in x$ -elemből álló halmaz, amely *egyáltalában minden* $x \in x$ -elemet magában foglal, akkor ez megint csak nem volna mentes az idézett Burali—Forti-féle paradoxo-

noktól. Itt tehát nem a paradoxonok küszöbölődnek ki, hanem a halmaz fogalma semmisül meg; ezenkívül úgy látszik, hogy valamennyi „nem $x \in x$ ”-elem M_0 -halmaza a Russell-féle paradoxonnal is meg van terhelve. Szerencsére ennek a tantételnek vannak nagyon sebezhető pontjai, amelyekről megtámadható és feloldható; ámde ha a vázolt axiómarendszer alapján felállítható, akkor erre is gyanú hárul. Újabban tényleg történtek kísérletek megváltoztatására.

Amint a számtagok vázolt egyszerű egymáshozrendelése valamennyi ω halmaz egyenlőségét volna hivatva kimutatni, úgy mindenféle kontinuum egyenlőségének kimutatására is alkottak módszereket. Egyszerű König Gyula eljárása, amely egy sík pontjait egy egyenes pontjaihoz rendeli egy-egyértelműleg hozzá.



Az a -oldalú négyzet pontjait (a két áthúzott oldal pontjait leszámítva) végtelen tizedesörtékekkel jelöljük, amelyek > 0 és ≤ 1 .— $0' \dots n 000 \dots$ ($n=1$ -től 9 -ig) helyett mindig $0 \dots (n-1) 999 \dots$ -et, tehát 0.460130 helyett $0.46012999 \dots$ -et, $1.000 \dots$ helyett $0.999 \dots$ -et írunk. Ekkor a négyzet minden egyes pontjához az egyenes egy

pontját rendelhetjük hozzá, éspedig azt, amelynek tizedes-törtje a síkpont tizedesjegyeinek váltakozó egymáshozillesztéséből származik. Ahol ezek között a tizedesjegyek között egy vagy egymás mellett több 0 fordul elő, azt a következő, 0 -tól különböző tizedesjeggyel összefoglaljuk. Ha például a sík p -pontjának abszcisszáját $0.34608 \dots$ szám jelöli, ordinátáját $0.6900403 \dots$, akkor az a egyenesen hozzárendelt p_1 -pontnak $0.364960040803 \dots$ szám felel meg. Könnyen belátható, hogy így a sík mindegyik pontjához az egyenesnek egy és csak egy pontja rendelhető hozzá, vég nélkül; és az egyenes minden egyes pontjának csak egy meghatározható pont felel meg a síkban.

Ebben az eljárásban azonban két problematikus mozzanatra lehet rámutatni. Először arra, hogy ez az eljárás ugyan vég nélkül tovább folytatható, de ezzel csupán potenciálisan végtelen sok pont határozható meg. Ha az egyik halmaznak aktuálisan végtelen sok pontját a másik halmaz aktuálisan végtelen sok pontjához akarjuk egyszerre hozzárendelni, akkor zavarba jövünk a feladat megoldása tekintetében. Mert nyilvánvaló, hogy például azok-

nak a pontoknak, amelyek a -nak egy a négyzetben levő párhuzamosán fekszenek, a -ban egy-egy pont felel meg: és ezeket a pontokat megfelelő párképzéssel mind egyszerre egymáshoz rendelhetjük, például úgy, hogy valamennyi, egy-egy függélyes összekötővonal csúcán és talpán helyet foglaló pontot rendeljük egymáshoz. Ez a hozzárendelés egy-egyértelmű és a -n nem marad további szabad pont, amely a négyzetben levő többi ponthoz volna hozzárendelhető. Nyilvánvaló, hogy itt egy megoldatlan maradékprobléma van.

A második kérdéses mozzanat abban a körülményben rejlik, hogy egy irracionális számot éppen a számjegyek ω -sorozata határozza meg. A négyzet pontjait valóban ilyen irracionális számok határozzák meg; ámde az ezeknek a -n megfelelő pontokat a König-féle eljárás $\omega . 2$ sokaságú számjeggyel bíró irracionális számokkal határozza meg. Igaz, hogy Cantor szerint ω -hoz és $\omega . 2$ -höz ugyanaz a töszám tartozik, ámde az utóbbi halmazban Cantor szerint is „több realitás“ van. Kérdés tehát, vajjon az ilyen különös irracionális számok útján kifejezett pontok valóban egyszerűen és helyesen hozzárendelhetők-e a négyzet pontjaihoz. Itt mindenesetre egy újabb maradékprobléma rejlik és az eljárás *csupán külső technikájában* mutatja a megtámadhatatlanság látszatát, de ha mélyebb értelmét kutatjuk, akkor kérdésesnek, sőt kétesnek bizonyul.

A halmazelméleti vizsgálódások minden nehézség ellenére is igen gyorsan szaporodtak; az újszerű és igen érdekes tárgynak nagy vonzóereje volt. Már a két régiebb, nagy összefoglaló halmazelméleti munka, Hausdorff Félix „*Grundzüge der Mengenlehre*“ és Schoenflies Artúr „*Entwicklung der Mengenlehre und ihrer Anwendungen*“ című könyve jó képet nyújt a gyors haladásról, de a még egyáltalában nem kikristályosodott anyagot szilárdabbnak mutatja, mint amilyen valójában. Módszertanilag jóval tanulságosabb Hessenberg Gerhard ma már szintén nem modern munkája: „*Grundbegriffe der Mengenlehre*“ (Zweiter Bericht über das Unendliche in den mathematischen Abhandlungen der Friesschen Schule, Viertes Heft, XII. 1906). Ez az igen világosan megírt mű a halmazelméleti problematika jó áttekintését adja és részletesebben foglalkozik az alapvetően fontos és Hausdorffnál és Schoenfliesnél kevésbé alaposan tárgyalt elvi kérdésekkel is. Kantnak a végtelenre vonatkozó antinómiáit idézi könyve végén a szerző és a halmazelmélet ultrafinit para-

doxonjait ezekkel hasonlítja össze. Az újabbak közül, akik a halmazelmélet szilárd megalapozásán kizárólag vagy túlnyomóan matematikailag dolgoznak, Zermelon kívül a világlátású Fraenkel nevezhető meg, valamint említést kívánnak Neumann János modern munkái. Neumann elsőrangú áttekintéssel rendelkezik a halmazelmélet egész problématerén és annak számára egyszerűsített és ellenmondás nélküli axiómarendszert iparkodik alkotni. „*Eine Axiomatisierung der Mengenlehre*“ című munkája (Journal für die reine und angewandte Mathematik, Band 154, Heft 4, 1925, 219—240. l.) tartalmazza axiómarendszerét. Ámde maga is elismeri, hogy az ő axiómaiban is, csakúgy mint Zermelo, Fraenkel és mások rendszereiben, sok önkényes vonás van és hogy ezen az úton sohasem lehet az antinómiák tényleges kiküszöbölését kimutatni. Mégis ezt a kevésbé alapos, de határozottabb és pontosabban járható utat választja, nem az egész matematika és halmazelmélet logikai-matematikai alapvetését. Tanulmánya a halmazelméletre vonatkozó további aggodalomban csendül ki.

A mind újabb aggodalmak és nehézségek tűrhetetlen torlódása néhány kutatót már régebben arra késztetett, hogy a halmazelmélet, valamint az egész matematika és módszerei logikai alapjait vizsgálatnak és tisztázásnak vesse alá, hogy világos és biztos viszonyokat teremtsen. Mindenekelőtt Hilbert Dávid volt az, aki azt a feladatot tűzte maga elé, hogy a végtelen sajtáságos természetétől fenyegetett „emberi értelem becsületét“ ismét helyreállítsa (l. Hilbert: *Die logischen Grundlagen der Mathematik*, Mathematische Annalen, Bd. 88, 1922, 151—165. l., továbbá: *Über das Unendliche*, Mathematische Annalen, Bd. 95, 1926, 161—190. l.). Hilbert látja a teljesen képtelen helyzetet, de igen nagy önbizalma van megjavítása tekintetében. Megkülönbözteti a végesnek szemléletes tartalmi matematikáját egy erre épülő formális, sőt formalista, jelentés nélküli való magasabb matematikától, amelybe a végtelenre vonatkozó tanítások is tartoznak. A végtelen csupán „idea“, amely azonban a Hilbert-féle kalkulusban gyümölcsöző és megtámadhatatlan eredményeket hivatott hozni. Úgy, amint azelőtt az ideális elemeket vezették be, kell most a „finit“ kifejezések (Aussage) mellett ideálisakat bevezetni. Ezek megint eltüntetik a halmazelmélet ellenmondásait és paradoxonjait.

Hilbert körül lassanként egész iskola alakult és ő nagy feladatán, egy „teorétikus”—matematikai—logika megalapozásán, vagy még inkább beteljesítésén együtt dolgozik régi és új tanítványaival. Így W. Ackermann-nal együtt adta ki „*Grundzüge der theoretischen Logik*” című könyvét a *Grundlehren der mathematischen Wissenschaften* 27. köteteként (Berlin, Springer, 1928). Ez a munka felújítja a logikai kalkulust, Leibniz kedvelt eszméjét, amelyet újabban főleg Russell, Whitehead, Couturat tettek magukévá és próbáltak megvalósítani. Ehhez a vállalkozáshoz itt csak egész röviden foglalok állást és a továbbiakban a *Bölcséleti Alapvetésben* (1935) és a *Grundlegung der Philosophie* I. kötetében (Halle, Niemeyer, 1926) végzett ezirányú vizsgálódásokra és tett megállapításokra utalok. A logika a kalkulust csupán akkor tűri meg, ha ezt a *matematikai kutatás* gondolkodási eszközének tekintjük. Akkor azonban ez nem a tulajdonképeni, közönséges logika, amint az a dolgok nemmatematikai viszonyaira, összefüggéseire érvényes. A logikai kalkulust formulái egészen egyszerű logikai kijelentésekről állnak, amelyekből nem lehet semmi lényegesen újat következtetni, vagy pedig a logikai tárgyak és ítéletek *matematikai határozmányaira* vonatkoznak és sajátosan *matematikai*, nem pedig úgynevezett „kvalitatív” logikai úton következtetnek (például számlálással vagy matematikai műveletekkel összekapcsolott kombinációs eljárások segítségével). Ezt a logikai kalkulust tehát csak matematikai tárgyakra lehet sikerrel alkalmazni: ez valóban Hilbert legfontosabb célja. Erre a célra azonban tisztán matematikailag kell kialakítani és nem szabad benne nagyon is vitatható „kvalitatív” logikai elemeket tisztán matematikailag érvényesekkel összekeverni: különben ez az amúgy is igen nehéz formanyelv, amely a legalapvetőbb matematikai határozmányokat kalkulust útján akarja és bizonyos fokig tudná is feldolgozni, sem matematikailag nem lesz kifogástalan, sem logikailag helyes, hanem a közönséges logikai állásponttól tekintve kétségtelen visszásságokat szül, mint a hilberti logika következő alapvető példájában (4.1): „ $X \rightarrow Y$ (olvasd „ha X, akkor Y”) azt a kifejezést (Aussage) jelöli, amely akkor, és csak akkor hamis, ha X helyes és Y hamis... A vonatkozást „ha X, akkor Y” nem szabad úgy felfogni, mintha azon alap és következmény viszonyát kellene érteni. Sőt, az $X \rightarrow Y$ kifejezés már akkor is mindig helyes, ha X hamis, vagy akkor is, ha Y helyes ki-

fejezés... Így például helyesnek számítanak a következő kifejezések:

Ha „2-szer 2 egyenlő 4-gyel“, akkor „a hó fehér“. (1)

Ha „2-szer 2 egyenlő 5-tel“, akkor „a hó fehér“. (2)

Ha „2-szer 2 egyenlő 5-tel, akkor „a hó fekete“. (3)

Hamis volna azonban a következő kifejezés: Ha „2-szer 2 egyenlő 4-gyel“, akkor „a hó fekete“. (4)

Mindamellet az $X \rightarrow Y$ vonatkozásnak az alap és következmény vonatkozásával annyi közössége van, hogy $X \rightarrow Y$ helyessége esetében X fennállásából Y fennállása kivehető... Különösen fontos még az az általános megjegyzés, hogy a logikai alapkapsolatokról adott meghatározás szerint valamely kifejezéskapcsolat helyessége vagy hamissága csupán az összekapcsolt kifejezések helyességétől vagy hamisságától, de nem tartalmuktól függ. Ha röviden R-rel a helyes és F-fel a hamis kifejezést jelöljük, akkor például a \rightarrow kapcsolatot az jellemzi, hogy az $R \rightarrow R$, $F \rightarrow R$ és $F \rightarrow F$ kifejezések helyesek, $R \rightarrow F$ azonban hamis. (A példákat én számoztam meg és a „Mindamellet...“ kezdetű mondatot én emeltem ki.)

Ezek a meghatározások alighanem némi csodálkozást keltenek. Mert hogyan értsük aszerint, amit közönségesen logikának neveznek, a 2. példát? Hogyan és miért helyes a kapcsolat: Ha „2-szer 2 egyenlő 5-tel“, akkor „a hó fehér“? Ezt az egészen különös és helyesnek állított esetet tovább meg sem magyarázzák. Önmagától világosnak pedig aligha mondható. *Jelentésszerűen*, azaz értelmesen nem lehet hamis P-ből helyes R-re helyesen következtetni, hamisból helyes úton semmi helyes, mint amazzal összefüggő, le nem vonható, vele egyáltalában össze nem függő pedig egyáltalában nem vonható le belőle. A hamis hamissága tekintetében mindig, még az esetleges hamisság is, értelemellenes és azért lehetetlen abból helyes úton helyeset, vagyis értelemszerűt következtetni. Az ilyen határozmányokból, mint háromszögű négyszög, zöld vörösség, 2-szer 2 egyenlő 5-tel, Sokrates német, Platon körtefafajta stb. helyes úton semmi ki nem vehető, még az sem, hogy Sokrates ember, mivel csupán a *hamis* tétel alapján nem is kell léteznie vagy nem kell embernek lennie, hanem például görög istenség is lehetne. Valamely hamisból, mint ilyenből még az azonosság elve sem vehető ki, mert a hamis mindig — legalább is esetleges — ellenmondást tartalmaz.

A kérdéses Hilbert-féle példa ellen azonban még más is felhozható. Mi következik a 2. példa tagadásából? Ha „2-szer 2 nem egyenlő 5-tel“, akkor „a hó nem fehér“; legalább is „a hónak nem kell fehérnek lennie“, fehérsége a ha-mondat tagadásából már le nem vonható. Igaz, hogy vannak esetek, amelyekben „Ha P van, akkor R van“ érvényességéből nem lehet „Ha P nincs, akkor R nincs“-re következtetni, mert R például Q következtében is fennállhat, bár Q mint R feltétele, maga nem teszi fel P-t és ennek nem is feltétele. A mi esetünk azonban nem ilyen természetű. Mert ha R fennállása P fennállásából levonható, akkor itt az R fennállása a P hamisságának fennállására támaszkodik, márpedig R fennállása még ilyen laza tekintetben sem támaszkodhatik az elismerten hamis P fennállására, mert hamisra semmi sem alapítható. Itt tehát az előbb megfogalmazott megfordítás abszolúte érvényes: ha R a P hamisságának következtében áll fenn, akkor nem áll fenn, minthogy a hamis mint ilyen nem áll fenn, és értelemszerűen sohasem is alapoz meg valamely más, igaz feltétel a hamissal együtt valamit. Hamisból mint ilyenből semmi helyesen fennálló le nem vonható, csak az, hogy az azzal összefüggő nem helyes, és ezért a hamis tagadásának megfelelő tagadása az azzal összefüggőnek a helyes. — Itt már nem a helyesek a hamisból vontuk le, hanem a hamis helyes felismeréséből, tehát valami helyesből, helyes úton valamely nem helyesen fennállónak megismerését vontuk le: ez pedig normális esetben, például a 3. példában, megint valami helyes. — Így tehát a kérdéses 2. példára vonatkozólag áll, hogy: Ha nem-F fennáll, akkor nem-R fennáll. Minthogy azonban tárgyilag éppen nem-F érvényes — hiszen F a feltevés szerint hamis —, ezért abból nem-R-nek, vagyis valami helytelennek, érvénytelennek az érvényessége következik; hiszen a feltevés szerint R helyes, tehát nem-R helytelen. A formula tehát ellenmondást tartalmaz és mégis helyesnek van odaállítva!

Úgy sem lehet érvelni, hogy a 2. tétel tagadása esetében az érvénytelen 4. tételbe megy át, mert kétféle dolog, ha azt mondjuk, hogy: Ha „2-szer 2 nem egyenlő 5-tel“, akkor „a hó nem fehér“ és: Ha „2-szer 2 egyenlő 4-gyel“, akkor „a hó fekete“. Mert „nem egyenlő 5-tel“ és „egyenlő 4-gyel“ nem egyértelmű és „nem fehér“ és „fekete“ szintén nem az. *Más tekintetben* az $F \rightarrow R$ formula valóban mintegy az $R \rightarrow F$ tükörképét mutatja, úgy mint $F \rightarrow F$ az

$R \rightarrow R$ tükörcképét. Ezért $NemF \rightarrow NemR$ és $R \rightarrow F$ között rokonság, de nem azonosság áll fenn, hiszen $NemR$ lehet egyáltalában semmi is; a puszta semmi azonban nem is hamis. És hogy $F \rightarrow R$ bizonyos tekintetben $R \rightarrow F$ tükörcképét mutatja, inkább arra szolgálhatott volna alapul, hogy szintén helytelennek állapítsák meg! *Az eddigi logika valamely ha-akkor viszony helyessége esetében a ha igazságából az akkor igazságára és a ha hamisságából az akkor hamisságára következtetett abban az esetben, ha a kettő valamiképpen összefügg, úgyhogy a ha fennállásából az akkor fennállását lehet levonni.* Az 1. és a 3. példákban ez a következtetési lehetőség megmarad, de a 2. példából az, a helytelen 4. példához hasonló, de azzal nem azonos zavaró eredmény következik, hogy egy hamis tétel kétségtelenül jogos tagadása egy kétségtelenül helyes tétel tagadását vonja maga után; hiszen értelemszerűleg nem is függhet valami hamis valami „helyessel” helyesen össze, ha a helyes egyáltalában még megtartja akár csak a tisztán formális igazság jelentését is. Itt tehát csakis a következtetési mód, illetőleg a tételkapcsolat ($F \rightarrow R$) lehet helytelen, érvénytelen.

Még egy lehetőség van, amelyet $F \rightarrow R$ helyessége mellett érvül lehet felhozni. Vegyük a példát: Ha minden só fehér, akkor a konyhasó fehér. A ha-tétel hamis, az akkor-tétel igaz. Vajjon kapcsolatuk, a következtetés helyes? Nem. Mert a kapcsolat szerint a konyhasó fehérsége minden só fehérségétől függ: éppen ezt a függést mondja ki a ha-akkor viszony. Ez a függés azonban nem áll fenn, tehát a két tétel *ha-akkor kapcsolata* is hamis: mert a konyhasó nem akkor és azért fehér, ha és mert minden só fehér. Ez természetes, hiszen valami hamistól nem függhet értelemszerűen valami igaz. Nem lehet itt a látszólagos szillogizmusra sem hivatkozni: Minden só fehér, a konyhasó só, tehát a konyhasó fehér. Mert igaz, hogy a zárótétel helyes. Mit jelent azonban ez a helyesség a felsőtétel hamisságával ellentétben? Legalább is annyit, hogy az abban kifejezett viszony a tárgyi tényállásnak megfelel, míg a felsőtételben kifejezett viszony nem felel meg a tárgyi tényállásnak. Ha ezt nem ismerjük el, a felsőtétel hamisságát sem állíthatjuk. Ha azonban a helyesség az imént megállapított jelentésű, akkor a zárótétel helyessége nem a hamis felsőtételből, hanem más premisszából következik és a zárótételnek a következtetésben felállított vonatkozása az előtételekhez, és pedig a felsőtételhez,

helytelen, mert nem felel meg reális viszonyoknak. Az egész csak látszatkövetkeztetés, a tisztára külső megegyezés nem helyesség, ha a helyességnek egyáltalában még komoly értelme van, nem pusztá játék. A következtetésnek tisztázóbeli, a jelek szerint való egyezése nem értelmes helyesség: ezt mindjárt belátjuk, ha a felsőtételt hamisnak ismerjük meg és ezáltal a zárótételt rögtön alaptalannak és bizonytalannak kell tartanunk. A ha-akkor fogalmazás még sokkal szigorúbban tárgyilagos, mint a szillogizmus, mivel az „akkor“ helyességét csupán a „ha“-tól teszi függővé: így a „ha“ hamisságának megismeréséből rögtön kivethető vagy az „akkor“ vagy a ha-akkor-összefüggés helytelensége. Mivel az „akkor“-tétel helyes, csakis a ha-akkor kapcsolat lehet értelem szerint helytelen. És éppen ennek a *kapcsolatnak* ($F \rightarrow R$) helyességét, érvényességét állítja fel egyik alapelveként a Hilbert—Ackermann-féle teorétikus logika! Miféle bizalommal legyünk akkor ez iránt a rendkívül nehéz, igen bonyolult tovább felépített kalkulus iránt? És mit mondjunk, ha ilyen elveket mint maguktól érthetőket állítanak fel és igazolásukat meg sem próbálják? Ekkor valóban vége minden értelem-szerűségnek még a logikában is! Mindenesetre kielégítő feleletet és felvilágosítást kell várnunk, mielőtt ezt a — nyíltan megvallhatjuk — érthetetlen logikai alapvetést elfogadjuk.

Nem valószínű az a feltevés, hogy ez az állítás, amelynek jelentése sokkal paradoxabb, mint a halmazelmélet valamennyi paradoxona, alaptalanul és tévesen, hibaként csúszott be; inkább a „helyesség“ értelemszerűségének feladásából látszik megmagyarázhatónak. Ezért kielégítő magyarázatot kell kívánnunk, amíg elhithetjük, hogy erre a logikára biztosan felépíthető az eddig oly sokat ingadozó halmazelmélet. A logikában, amelyben a helyességnek és a hamisságnak, valamint kapcsolatuknak értelme van, az $F \rightarrow R$ kapcsolat helytelen: itt a jelentés a pusztá jellel, a jelentéslogika a pusztá jellogikával áthidalhatatlan ellenmondásban van. A magyarázatnak tehát, sajnos, teljesen jelentésmentes logikát kell felállítania, amely csak a jelekhez tapad és amely elfogadhatatlan: hiszen maga a következtetés is jelentéses összefüggésekre vonatkozik. És ha a matematika és a halmazelmélet nem több, mint a pusztá jellogikával űzhető vállalkozás, akkor tiszta játék, amely nem vehető komolyan; az emberi értelem becsülete azonban ezen a jelentésellenes úton meg nem menthető.

Vannak azonban olyan matematikusok is, akik sem a logikát, sem a matematikát nem fogják fel pusztá jelentésellenes jeljátéknak. Ismeretes, hogy Hilbert tanítását egy igen számottevő iskola, amely jelenleg Brouwer vezetése alatt áll, nem fogadja el; ez az iskola a halmazelméleti tételek számára jelentést és ennek a jelentésnek megfelelő „logikai“ alapvetést követel. Brouwer törekvései lényegileg a halmazelmélet „logikai“ alapjaira is irányulnak: és a Hilbert—Ackermann-féle könyvben, amely 1928-ban jelent meg, sok más név szerepel, de Brouwer vagy Weyl neve sem az irodalmi felsorolásban, sem a név- és tárgymutatóban nem fordul elő. Mennyivel jobb ez az eljárás egyes filozófiai korok sokszor kifogásolt állapotainál, amikor az egyes gondolkodók egymás mellett elfilozofálnak anélkül, hogy egymásról tudomást vennének? Hilbert előbb felsorolt kisebb értekezéseiben, illetőleg előadásaiban is csak egyszer vettem észre az intuicionizmus megemlítését; Brouwerre vonatkozó részletesebb megjegyzések tehát ezekben a munkáiban aligha kerülhették el a figyelmet.¹

Amit pedig Brouwer Hilberttel és a klasszikus halmazelmélettel szemben állít, szintén igen fontos és megvizsgálást érdemel. Hiszen nem csekélyebb feladatot tűz maga elé, mint hogy a halmazelméletet a harmadik kizárásának elve nélkül alapozza meg, és a transzfinit halmazoknak reális értelmet adjon, azokat csupán annyiban fogadva el, amennyiben ilyen jelentésük van. Brouwernek ezt az utóbbi követelményét teljesen jogosnak tartom és maradéktalanul elfogadom; magam is arra törekszem, hogy a transzfinit halmazok számára egész terjedelmükben reális, tárgyi jelentést találjak. Brouwer eljárásával a harmadik kizárásának elve ellen azonban nem érthetek egyet. Látszólag nem egészen ismeri fel ennek az elvnek az értelmét. Ez azt mondja, hogy valamely tetszőleges A tárgy és kontradiktórius ellentéte, $Nem-A$ között nincs harmadik, hogy A és $Nem-A$ kimeríti minden dolog birodalmát. Ez az elv közvetlenül, nem is mint tulajdonképeni, levezetett következmény, adódik az azonosság és az ellenmondás elveiből és felborítása ezeknek a lerombolásával is egyértelmű volna, hiszen valami olyan tárgyakat tenne lehetővé, amelyek sem A -k, sem $Nem-A$ -k, ame-

¹ Hilbert egyik újabb munkájában (Hilbert—Bernays: Grundlagen der Mathematik, I. kötet, 1934, 42—44. l.) már többek között Brouvert is röviden tárgyalja; újabban a két irány képviselői békülékenységet mutatnak.

lyekre vonatkozólag tehát sem az azonosság, sem az ellenmondás elveinek nem igen volna értelmük, mivel számukra az A est A és az A non est non A tételek nem volnának döntők; ezek az újfajta dolgok ugyanis nem lehetnének a szó közönséges értelmében vett tárgyak, dolgok, különben rögtön szétválnának A -ra és $Nem-A$ -ra. Az ilyenféle valami tehát nem volna sem valami, sem semmi: így nyilvánvalóan lehetetlen.

Ezekben röviden összefoglaltuk a magára az alapelvekre vonatkozó tudnivalókat: ez a maga negatív meghatározásával — A és $Nem-A$ között *nincs* harmadik — nem maguknak a dolgoknak egyik alapfajta meghatározása, hanem az ellenmondás elvéhez hasonlóan egy fajta tükörképe az azonosság elvének, tehát *módszertanilag, ismeretelméletileg* alapelv. Ennyiben W. Ackermann is félreérti, amikor disszertációjában (Göttingen, 1924, *Mathematische Annalen*, 93. kötet, 1925) a „tertium non datur“-t az ellenmondásnélküliség Hilbert-féle elméletével akarja *megalapozni*: a tertium non datur maga is végső ismeretelméleti alapelv, amelyre minden megalapozás épít és amely maga csak közvetlenül belátható, de meg nem alapozható. Mint elkerülhetetlen módszertani alapelv azonban megalapozás nélkül is fennáll, bár Brouwer a *Mathematische Annalen* 93., 95. és 96. kötetében „*Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik*“ címmel egy axiomatikát fejt ki, amely bővített kiadása „*Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten*“ és „*Begründung der Funktionentheorie unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten*“ című értekezéseinek. Úgy látszik, hogy Brouwer valójában kevésbé az előbb megfogalmazott elvet, mint inkább jogtalan vagy legalább is kétes alkalmazásának néhány esetét támadja. Ez némi valószínűséggel kiolvasható „*Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionentheorie*“ című tanulmányából (*Journal für die reine und angewandte Mathematik*, Bd. 154, Heft 1, 1924, 1—7. l.). Itt a 3. lapon példaként a harmadik kizárásának elvéből a reális függvények elmélete számára következtetett alaptulajdonságokat hozza fel:

1. A kontinuum pontjai rendezett pontspeciest alkotnak.
2. Minden matematikai species vagy véges vagy végtelen.

A két alapelv helytelenségét próbálja kimutatni. A szabadon választott tagokból kialakított és sohasem aktuálisan, hanem *legfeljebb* potenciálisan végtelen, azaz vég nélkül növekvő véges sorok brouweri hangsúlyozását is figyelembe véve, úgy látszik, hogy állásfoglalásában a potenciálisan végtelen halmazok megkülönböztetése lényeges szerepet játszik, hiszen ezeket valóban úgy lehet tekinteni, hogy sem nem végesek, azaz nem meghatározottan végesek, sem nem aktuálisan végtelenek. Eszerint valami harmadik fajtát alkotnak a véges és a végtelen matematikai speciesek között. Így például az $1, 2, 3, \dots, n$ halmaz, amelyben n tetszésszerű, de meghatározott véges nagyságot jelent, meghatározottan véges, az $1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots$ halmaz potenciálisan végtelen vagy végnélküli véges, csak nem meghatározottan véges, és az $1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots, \omega$ halmaz meghatározottan aktuálisan végtelen, minthogy ω meghatározott és végesen túli, aktuálisan végtelen nagyság. Ámde az a tétel, hogy „minden matematikai species vagy véges vagy végtelen“, korántsem szigorú alkalmazása a harmadik kizárása elvének. Az adott esetben ez a következőképpen volna megfogalmazható: 1. minden matematikai species vagy meghatározottan véges vagy nem meghatározottan véges; 2. minden matematikai species vagy aktuálisan végtelen vagy nem aktuálisan végtelen. Amint láttuk, még egy harmadik alak is lehetségesnek mutatkozik: 3. minden matematikai species vagy potenciálisan végtelen vagy nem potenciálisan végtelen. Az 1. tételben a „nem meghatározottan véges“ többek között a potenciálisan végtelent és az aktuálisan végtelent is magában foglalja, a 2. tételben a nem aktuálisan végtelenhez tartozik többek között a meghatározottan véges és a potenciálisan végtelen, a 3. tételben a nem potenciálisan végtelenhez tartozik többek között a meghatározottan véges és az aktuális végtelen. Azért mondom, hogy többek között, mert hiszen vannak potenciálisan végtelen kicsiny, sőt aktuálisan végtelen kicsiny „matematikai speciesek“, vagyis nagyságok — de nem halmazok! — is. Ilyen fogalmazásban a harmadik kizárásának elve érinthetetlen és csak ez a fogalmazás a helyes alkalmazása.

A brouweri tanításban mutatkozó még egy körülmény is látszólag amellettszól, hogy e tanításról való felfogásom nagyjában helyes: a szabadon alakított sorok már említett hangsúlyozása. Ilyen sor például olyan számok

sora, amelyeket egy kocka ismételt vetése alapján sorozunk egymás után. Ennek a sornak nincs képzési törvénye, a későbbi tagok nem határozhatók meg a kockavetés előtt. Ez a sor lényegében tagonként egymás után épül fel és mint ilyen sohasem lehet aktuálisan végtelen, amint a későbbi fejtegetések majd kimutatják. Lehet vagy meghatározottan véges, ha a kockavetés véget ér, vagy végnélküli, potenciálisan végtelen, ha nem ér véget. Továbbá esetleg nem tudjuk eldönteni, vajjon véget ér-e a sor, avagy nem, úgy, amint előre nem dönthető el, milyen tagjai lesznek. Ugyanígy talán bizonyos körülmények között nem tudjuk eldönteni, vajjon egy — valamiképen, esetleg nem szabadon kialakított — számjegysorban egy meghatározott szám fellép-e, vagy nem. Így nem adhatnók meg azt a felső határt sem, amelyen belül fellép. De *a mi számunkra való eldönthetetlenség legkevésbé sem* érinti annak a tételnek az érvényességét, hogy: vagy fel kell lépnie egy meghatározott C számnak a K számsorban, vagy nem kell benne fellépnie; még akkor sem érinti, ha a K végnélküli számsor. Mert az a határozmány, hogy C számnak K-ban fel kell lépnie, belátási képességünktől függetlenül vagy megvan a végnélküli K sor lényegében vagy nincs meg abban; és a harmadik kizárásának elve erre a tárgyi meglétre vagy hiányra, nem pedig az arról való belátásunkra vonatkozik. Ha K teljesen szabad sor, akkor ilyen szükségesség nem áll fenn benne; amennyiben egészen vagy részben törvényszerű, akkor a kérdéses szükségesség megvan benne, ha törvényéből folyik. Hogy pedig C a teljesen szabad K sorban *valóban* fellép-e vagy sem, *az ténykérdés*, amely csupán a C tényleges fellépésével dől el; aminthogy az ilyen sor csakis addig és annyiban sor, ameddig és amennyiben tényleg létrejött. Ha tehát C fellépett K-ban, megvan benne, ha nem, nincs meg; harmadik eset nincs. Hogy azonban mi C tényleges fellépését, avagy K-nak a törvényét avagy teljes törvénymentességét, továbbá C szám K sorban való fellépésének a törvényből való következését vagy nem következését belátjuk-e vagy nem, meghatározhatjuk-e vagy nem, az mind a törvény, mind a harmadik kizárásának az elve szempontjából teljesen közömbös, mivel ez az elv ugyan módszertani, megismerési elv, ámde lényeges alapját a megismerés tárgyainak reális, tárgyi határozányaiban és nem a mi megismerési képességünkben, illetőleg ennek határaiban bírja. Brouwer eljárása tehát voltaképen a harmadik kizárása elvé-

nek szubjektivista félremagyarázásán alapul, mert az elv érvényessége bizonyos A —Non A alternatívákban a mi belátási és meghatározási képességünktől független. Ezért nem is fogadhatom el a halmazelméletnek azt a logikai-matematikai, „forradalmi“ meghatározását, amelyet Brouwer megkísérel, hanem hibásnak kell bélyegeznem, bár a halmazelmélet jelentésszerűségére irányuló követelését teljesen aláírom és azt is szívesen elismerem, hogy a harmadik kizárásának az elve ellen vívott harcával valóban helytelenségeket, az elv hamis alkalmazásait akarja kiküszöbölni; sajnos, azonban az elv félreértésének tévútjára jut és így a priori, szükségképen kilátástalanul harcol az ellen.

A halmazelmélet nagy elvi nehézségei természetesen a filozófiában is feltűnést keltettek: így nem is lehetett másként várni, mint hogy a fenomenológia is, amelynek legmodernebb képviselői igen nagy mozgékonytságot és minden téren érdeklődést tanusítanak, foglalkozik a halmazelméleti kérdésekkel; annál inkább, mivel már Husserl is erős matematikai orientációt mutatott. A fenomenológia oldaláról aránylag későn jelent meg részletes elvi vizsgálat: csak 1927-ben hozta a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VIII. kötete Husserl és főleg Heidegger egyik tanítványának, Becker Oszkárnak *Mathematische Existenz (Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene)* című munkáját. A tanulmány a halmazelmélet alapos ismeretéről tanuskodik és a klasszikus bölcseletben is a szerző kitűnő tájékozottságára vall. Beckernek igen sok állítása figyelmet és megszívvelést érdemel: így főleg sok tekintetben helyes az az álláspont, amelyet Hilberttel és Brouwerral szemben elfoglal. Teljesen igaza van, amikor Brouwernek ahhoz a követeléséhez csatlakozik, hogy a matematika mindig őrizze meg jelentésszerűségét, tárgyainak érthető tartalmi jelentését és ne fajuljon el tisztán formalista, üres formulajátékká. Abban is helyeselhetjük eljárását, ha viszont ezzel szemben elfogadja Hilbert nagyszabású tervét a matematika, így a halmazelmélet terület- és tárgymeghatározásáról is; hiszen a matematikának mindig arra kell törekednie, hogy határait mindenfelé kitágítsa, amíg ez ellenmondás nélkül lehetséges. A halmazelmélet konkrét tételeit, amelyeket Becker Hilbert nyomán elfogad, már nem tartom elfogadhatónak; ebben a tekintetben talán közelebb állok Brouwerhoz, bár a har-

madik kizárásának elve ellen indított forradalmát el kell utasítanom. Becker fáradozásainak az a lényege, hogy Brouwernak a jelentésszerűségre, az értelmes tartalmiságra vonatkozó követelését lehetőleg a halmazelméletnek egész, Hilberttől érvényesnek tartott területén ki akarja elégíteni; ezért a végtelen halmazok képzését ontológiai-lag akarja megalapozni, megtámogatni, vagy legalább is megvilágítani; a jólrendezés elvével és valamennyi halmaz jólrendezésével szemben aggodalmi vannak. Olyan eseteket keres, amelyekben végtelen halmazok eredetileg (originär) adva vannak. Mindenekelőtt fontos volna olyanokat találni, amelyekben ω nagyságok vannak adva; teljes sikert akkor érne el, ha olyan ontológiai adottságokat találhatna, amelyek ω -át és ω túlhaladását is mutatják.

Becker első példája a „nyílt horizont“, például a téré, az idő vagy a számsoré. Ez a példa azonban nem fogadható el: nemesak, hogy nem lépi túl az ω -t, hanem azt el sem éri; a nyílt horizontban csupán *vég nélküli* kiterjedés, vég nélkül nagyobbodó véges kiterjedés van adva, de a végtelenben „lezáró“ limes nélkül; ez a limes valóban egy bizonyos — csak nem abszolúte utolsó — lezárás, mintegy meghatározott és azután megint túl is haladható határ.

A második példacsoporthoz a tudat transzfinit alkatbonyolódásaiban keresi. Ilyeneket Becker többet is felsorol. Először is ítéletek relativálásának a fokai eredményeznének végtelen komplikációkat, így például:

1. p fennáll. (Ez konkrét módon létrejött naiv ítélet, jele p_0 .)
2. p_0 tétel igazsága csupán relatív (időbeli stb. viszonyainkhoz mérten; ez a p_1 tétel).
3. p_1 igazsága relatív (p_2 tétel).
4. p_2 igazsága relatív stb.

Igy a folytatólagos kételkedés vég nélküli sorát nyerjük. Ámde az is megint kétségbevonható, hogy ez az in infinitum egymásba skatulyázott tagokból álló sor végleges álláspontot fejez ki, vagyis megalkotható a következő tétel: „ p_ω kétségbevonható“ vagy „ p_ω igazsága relatív“. Ez volna a $p_{\omega+1}$ tétel.

Ez a példa a legnagyobb mértékben vitatható. Mert először is különbséget kell tenni a tételek tartalma és az azokat motiváló lélekalkat között. Tartalmilag a p_1 tétel: „ p_0 tétel igazsága relatív“, vagy abszolúte érvényes, ha tudniillik igaz; vagy egyáltalában nem érvényes, ha p_0 nemesak viszonyainkhoz mérten, hanem abszolúte igaz,

vagy ha p_0 egyáltalában nem igaz. Több eset nem lehetséges, mint az a három, hogy p_0 vagy korlátlanul igaz, vagy p_1 tétel korlátozásával igaz, vagy egyáltalában nem igaz. A további megsokszorozás tehát tartalmi szempontból értelemellenes.

Ami pedig a lélekalkatot illeti, amely egy ítéletet tudásunk abszolút bizonyosságának hiánya miatt kétségbe von és a kétséget újra kétségbe vonja stb., úgy ez ugyan beteges, de lehetséges állásfoglalás. Ezt vég nélkül lehet folytatni; de ha egyszer a tudat kilendül ebből az egész kételkedéssorból, azt egészében kétségbevonva, akkor a szukcesszió szimultán módon, azaz egyszerre lezárt összefoglalásba alakult át. Hogy ez aktuálisan végtelen sok kételkedést zár-e le, nem egykönnyen dönthető el, mivel mi csak a folytatólagos kételkedést zártuk le, de a kételkedési aktusok aktuális végtelenségét sem végre nem hajthatjuk, sem át nem tekinthetjük. De még ha fel is tennők azt, hogy a lezárás valóban végtelen sok *lehető* állásfoglalást győzött le és így maga is „végtelenedik“ állásfoglalást jelent, akkor ez semmiképen sem folytatólagos szukcesszióban, hanem mint valamennyi, vég nélkül lehetséges kételkedési aktus lezárása jött létre, azokat mind *egyszerre egybefoglalva*. A lezárt végtelen kételysor kétségbevonása továbbá egészen új dimenziójú, új irányú, ha egyáltalában mind ennek, mind a megelőző és lezárt kételysornak valami lelki értelme van: tehát ez az új kétségbevonás éppen oly kevésbé $\omega+1$ -ik aktus a hagyományos halmazelmélet értelmében, mint ahogy a feltett utolsó, ω -ik aktus a lezárt kételysorbán nem volt ordinálisan, folytatólagos szukcesszióban, egyenként folytatott kételkedési aktusok által elérhető. Mindkét aktus még inkább megmagyarázható a halmazelméleti végtelenről a következőkben kifejtendő felfogásom alapján; az azonban bizonyos, hogy ez a bonyolult logikai-metafizikai-lélektani problémákat felvető példa a végtelen halmazok tisztán matematikailag felvetett és megoldandó kérdésének megoldását nem könnyíti meg, hanem csak elhomályosítja. Így van ez minden ilyen ismétléssel, iterációval, amely különben logikai tartalmát illetőleg sohasem eredményez valami lényegesen újat, hanem vagy tiszta tautológiákra vagy egyenesen ellenmondásokra vezet (l. a Grundlegung der Philosophie I. kötetében a 477. laptól folytatólag kifejtetteket).

A harmadik példacsoporthat Becker a képadothtság fokozataiból, hasonló képek egymásbarakásából veszi. Ilyen például a képeskönyv fedele, amelyen egy gyermek látható, amint a kérdéses képeskönyv egy példányát úgy tartja kezében, hogy a fedél képe látszik. Ez a sor ω -ig megy, ha pedig a képet még egyszer reprodukálva, például fotografálva gondoljuk, a reprodukciót megint reprodukálva stb., akkor Becker állítása szerint ω -n is túlhaladunk.

Ez a példa megint csak a probléma, de nem a megoldás illusztrációja. Mert hogy a sor csupán potenciálisan végtelen-e, avagy aktuálisan végtelen is lehet, továbbá, hogy a sornak ezenkívül elképzelt reprodukciója, amely abból voltaképpen kiválik, miképpen viszonylik a sorhoz, mindezek olyan kérdések, amelyekre csak a végtelen problémájának matematikai megoldásával lehet felelni. Mert a példa értelemserűsége csupán végnélküli megsokszorozásig világos, már az „első“ aktuálisan végtelenedik eset homályos, még inkább annak folytatása. A példa természetyszerűen éppen azon a ponton vesztí el ábrázoló erejét, ahol a csupán potenciálisan végtelen megsokszorozást túl lépi. Mert itt éppen olyan kérdéssé válik az értelemserűség, az ω -ik és további könyvfedél-reprodukció értelme, mint a számsor potenciálisan végtelen nagyságának túlhaladásánál. Ezek a folytatólago „tükrözódések“ nem világosabbak és nem reálisabbak a számsor folytatólago ságánál és így csupán fölösleges és matematikailag elfogadhatatlan bonyolítás, ha az aktuális végtelen megkövetelt matematikai jelentésszerűségét ontológiai jelentésszerűséggel akarjuk megtámogatni, amely éppen döntő pontján a végtelen matematikai határozományát tartalmazza és ennek matematikai jelentésszerűségét már felteszi.

Nem más a helyzet az utolsó példacsoporthat: ezt ez alany önmagára való reflexiójának fokai alkotják. Ez lényegében egyenlő a kételkedés már ismert ismétlésével. Itt is vég nélkül folytatható az önmagamon való reflexió; azután ez a végnélküliség belátható és azon megint reflektálni lehet. Az „utolsó reflexió“ volna az úgynevezett ω -reflexió; de ha ezt megint ismétljük, akkor ez az ismétlés az előbbi ismétlésnek már nem egyszerű folytatása, hanem annak a belátásnak új szempontját tartalmazza, hogy a reflexió vég nélkül volna folytatható; ez az új ismétlés tehát a mi — később magyarázatot nyerő —

terminológiánk szerint új dimenziót kezd meg. Ismételten hangsúlyozni kell azonban, hogy a matematikai jelentéssel kialakítandó végtelennek ilyen „ontológiai“ megalapozási kísérlete több homályt, mint világosságot terjeszt és ezért mind a matematika, mind a filozófia érdekében a matematika filozófiája részéről el kell utasítani; legfeljebb a kérdés teljes matematikai tisztázása után lehet a szükség és lehetőség adta keretekben az ilyen „ontológiai“ vonatkozásokat is tekintetbe venni.

Ezért Becker fáradozásai sokkal eredményesebbek azokon a pontokon, ahol tiszta logikai és matematikai megfontolásokat tesz. Igaz, hogy ő, az új-fenomenológus, már megint némi pszichologizmussal hajlik arra, hogy az önmagában tárgyilag meghatározottat és különbözőt össze tévessze a tőlünk meghatározottal és meghatározhatóval, valamint a tőlünk megkülönböztetettel és megkülönböztethetővel; ebben található meg a harmadik kizárásának az elve ellen vívott brouweri harc gyökere is. Beckernek az a feltevése is, hogy valamennyi Cantor-féle transzinit nagyságtól véges számú lépéssel visszajuthatunk 1-hez, pszichológista: mert ha csupán a jeleket tekintjük és a limeseket „átugorjuk“, ez lehetséges, de reálisan még ω -tól is végtelen sok lépés szükséges visszafelé ahhoz, hogy 1-hez visszajuthassunk. Végül az egész matematikának az időre való visszavezetése sem hajtható végre és Beckernek az a — Heidegger nyomán kialakult — feltevése, hogy a matematizálás a haláltalan természeti idő visszakívánásának a kifejezése és következménye, nagyon is misztériózus és kiszorítja annak a természetes tényállásnak a felismerését, hogy a matematizálás jelentősége a matematikai jelleg minden valóságot meghatározó szerepéből adódik, mint ennek a jellegnek megfelelő lelki tevékenység.

Mindebből bebizonyul, hogy a matematika böleselete akkor jár a legbiztosabb úton, ha szigorúan matematikai marad és éppen magának a matematikai jellegnek végső előfeltevéseit kutatja, sőt még a sajátos logikumot is csak nagy óvatossággal vonja be, minthogy ez a sajátos matematikai jellegtől különbözik, amint más alkalommal kimutattam (Böleseleti alapvetés, valamint Grundlegung der Philosophie I. kötet). A halmazelméletet pedig saját határozmányai alapján kell megvizsgálunk, ha tételeinek jelentéséről és érvényességéről ítélni akarunk. Mivel sem az új matematikai axiomatikus megalapozás, sem a logikai

és ontológiai aláépítés a halmazelmélet tételeit az ellentmondások ellen nem tudja végleg biztosítani, akarva-nemakarva vissza kell térnünk a régi naiv halmazelmélethez és annak elveit tarthatóságuk szempontjából új vizsgálatnak kell alávetnünk. Ebbe a munkába kell a következőkben belefogni próbálnunk. A teljesség kedvéért még megemlíthető, hogy a francia matematikusok általában sokkal szkeptikusabban állnak szemben a halmazelmélettel, mint a német matematikai körök: így például Borel nyíltan bizalmatlan a transzfinit rendszámok konstrukciójával szemben.

III. A végtelen nagy és a végtelen kis nagyságok tartományának kialakítása.

Az előbbi vázlat után már nem szorul külön igazolásra az az állítás, hogy a halmazelmélet legtöbb tétele még korántsines egyetemesen elismerve és biztosítva. Azt lehet mondani, hogy az egész tan még alakulásban van. Ez nem kedvező jel számára. Igaz, hogy tárgya nagyon nehéz: de ennyire nagy és hosszú bizonytalanságot látszólag ez sem indokol. Valóban úgy látom, hogy a Cantor-féle halmazelmélet nincs kifogástalanul felépítve; és fő fogyatékoságait Cantor óta sem szüntették meg, sőt azokat a halmazelmélet fejlődését irányító matematikai körök voltaképpen észre sem vették.

Ezek a hiányok, véleményem szerint, a cantori tan két alapmozzanatából fakadnak: a transzfinit halmazok ordinális képzéséből és az egyenlőség elvének a transzfinit halmazok körében játszott szerepéből. Mindkét ponton megtámadható, sőt, úgy látom, téves ez a tanítás. És ha ezen a két ponton helyreigazítjuk, akkor alkalmasint biztosan megalapozható, de alapjából más jelleget is nyer. Megmarad az aktuálisan végtelen halmazokról szóló tanításnak, de már nem a cantori értelemben, mert éppen a Cantor-féle alapelvek hiányoznak belőle és ezek helyett mások szerepelnek benne.

Lássuk mindenekelőtt a transzfinit halmazok ordinális képzésének elvét. Ez tudvalevően a két cantori képzés elven nyugszik, az eggyel való növelés elvén és az egy irányban lényegileg nyitott, végnélküli sokaságok számára való limesképzés elvén. Már ω is így alakul meg. Az első képzéstörvény az $1, 2, \dots, n, n+1, \dots$ sort alkotja meg, a második ω -t teszi hozzá: $1, 2, \dots, n, n+1, \dots, \omega$. ω ennek a sornak a limese, nagyobb minden véges számmal, de

kisebb minden más végesen túli számnál. Mindenekelőtt az a kérdés, vajjon ω tényleg rendszám, amely lényegileg hasonló módon van meghatározva, mint a jól ismert és jó értelemmel bíró véges rendszámok? A válasz tagadó.

Mi a rendszám? Olyan szám, amely egy helyet jelöl meg. De milyen helyet? Vannak például pontok a síkban, amelyek szintén bizonyos tekintetben a sík egyes helyei. Koordináta-rendszer segítségével meghatározhatók két szám hozzárendelésével. Ezek a meghatározó számok azonban nem rendszámok, mert hiszen például törtek is lehetnek. A — véges — rendszámok tehát bizonyos fajtájú helyeket jelölnek: a sorhelyeket. Ezért legmegfelelőbbben éppen sorszámoknak nevezhetők. Ámde ném minden helyet jelölnek meg, amely a ma — nem elég megkülönböztetéssel — soroknak nevezett sokaságokban előfordul. Így például a $\dots, \frac{1}{8}, \frac{1}{4}, \frac{1}{2}, \frac{1}{1}, \frac{2}{1}, \frac{4}{1}, \frac{8}{1}, \dots$ sokaságot is szokták sornak nevezni. Tagjai és helyeik azonban nem jelölhetők meg a közös sorszámokkal. A sorszámok olyan sorok helyeit jelölik, amelyekben van *első* tag. Ettől kezdve a következő tagokat is sorszámok jelölik, az első tagtól számlált helyüknek megfelelően. Mindezek a sorok az ω -sornak, a sorszámok sorának $1, 2, \dots, n, n+1, \dots$ — alkatát mutatják, illetőleg e sor egy olyan véges szeletének alkatát, amelyben benne van az 1. A sorszámoknak emiatt a természete miatt, hogy az első tagból kiinduló sor tagjainak helyét jelölik, legalább is eredetileg nincs értelme más, mint pozitív és egész sorszámok felvételének. Így különösen a 0 modern definíciója mint *első* sorszámé nem jó értelmű, mert az azzal kapcsolatos némi kényelmességet azzal a képtelenséggel kell megfizetnünk, hogy a sor *első* helyét 0-val, *második* helyét 1-gyel, stb. kell jelölnünk. Az *értelemszerű*, természetes sorszámok 1-től tetszőleges véges nagyságig, azaz vég nélkül tovább terjednek a pozitív egész számok körében.

Válhatnak-e már most a sorszámok végtelenné, vagy másképen kifejezve, jelölhetnek-e valamely sorban egy első tagból kiindulólag meghatározott végtelenedik helyeket? Ismétlem: a sorszerűleg meghatározott helyek mindig egy első helytől függőleg vannak meghatározva, amelytől kezdve megszakítás nélküli, valamennyi közbülső helyet *tagonként, egyenként* és szabatosan megállapító meghatározottság terjed a magasabb sorszámokkal jelölt helyig. A 10 *sorszám* ilyen módon közvetlenül a 9 *sorszám*tól, ez a 8-tól stb. függ egészen a 2 sorszámig, amely

ismét az immár független 1 sorszámától függ. Az 1 sorszámától kiinduló meghatározottság minden következő tagot lényegileg *egyenként* és — időtlenül — *egymásután* határoz meg. Az ilyen meghatározás azonban csak tetszés szerint, végnélkül növelhető, de mindig végesnek maradó nagyságig terjed, az 1-től kezdődő sorban végnélkül növekvő véges távolságokig ér el. Egy első tagtól kezdve *egyenként és egymásután, tagonként, 1-gyel való folytatlagos növelés által felépülő sorban*, lényegileg és minden időbeli korlátozástól eltekintve, *soha*, időtlenül szólva egyszerűen és egyáltalában *nem* érhető el aktuálisan végtelen, végesen túli nagyság, mivel ez mint végtelen vagy végesen túli nagyság per definitionem elérhetetlen. *Ezért a végesen túli sorszámoknak nincs értelme.*

Hogyan érhető el valójában ω ? *Mint egy végnélküli sor limese.* Minden ilyen limes ugrást, vagy még jobban *összefoglalást* tesz fel, amely már maga *végtelen sok tagot egyszerre* összefoglal és így éri el az „ideális határt“, a limest. Ez a limes tehát végtelen sok tagnak lényegileg szimultán, nem tagonként létrejövő szukcesszív összefoglalásaként van meghatározva, éspedig mint egy végnélküli sor kiegészítő maradéka, még szigorúbban *mint egy végnélküli sor kiegészítő maradékának jobbszélső* („végső“) *tagja; a limes tehát lényegileg nem tagonként kialakított, szukcesszív meghatározás útján jön létre.* (Mindezek mellett a szimultaneitások és szukcessziók mellett az idő egészen figyelmen kívül marad, azok kizárólag hiányzó, illetőleg meglevő előzmény-következményviszonyokat, függésviszonyokat jelentenek; a hiányzó előzmény-következményviszonyok helyett éppen valamilyen tekintetben, éspedig a szimultaneitás tekintetében, egyenlő meghatározottságok állnak fenn.)

A végtelenben fekvő limes tehát sohasem sorszám, jelentése ellenmond a sorszám jelentésének, csupán „külső alakja“ hasonlít a sorban jelekkel való ábrázolásakor a valódi, természetes, jelentésszerű sorszámok jelöléséhez. ω tehát nem sorszám és transzfinit sorszám nincs.

Dehát akkor micsoda ω ? Mielőtt erre felelnénk, a transzfinit nagyságok cantori ordinális meghatározásának még néhány további mozzanatát vizsgáljuk meg.

Ismeretes, hogy Cantor transzfinit sora, megint a két képzési törvénynek, itt mindenekelőtt az elsőnek megfelelő, ω után tovább halad: 1, 2, ..., n, n + 1, ..., ω , $\omega + 1$, ... Ámde ez a továbbhaladás egészen természetellenes.

Hiszen ω nem véges, nem is tetszés szerinti nagyságú véges szám, hanem minden véges számon túlevő transzfinit, végesentúli, ebben az értelemben *aktuálisan végtelen* szám; *potenciálisan végtelen* ugyanis a lényegileg nyitott sor $1, 2, 3, \dots$, de ω nélkül, a limes nélkül. Amde mi értelme van *valamennyi* véges egész szám limesének, ha utána $\omega + 1$ *csakúgy* következik, mint $n + 1$ az n után, mintha csak végtelen sok számnak rendkívül jelentős, a viszonyokat lényegileg megváltoztató összefoglalása a limes által meg sem történt volna? Ez az eljárás tisztára önkényes, amely elveszi a limes lezáró, határoló jelentését, azt, a lényegileg aktuálisan végtelen értéket, megint nyitottá, hasonló módon, mint például n -t, tetszés szerint túlhaladhatóvá, lényegileg potenciálissá teszi. Ha ω *éppen úgy* túlhaladható, mint n , akkor a limesképzés illuzórikus. Tehát ω vagy nem transzfinit, vagy nem haladható úgy túl, mint n .

Ha tehát már ω mint sorszám jelentésellenes, még sokkal inkább, fokozott mértékben az $\omega + 1$, $\omega + 2$ stb. $\omega + 1$ tehát jelenthetné valamennyi természetes szám ω halmaza mellett, amelyben mindegyik természetes szám egy példányban van meg, még egy természetes szám egy második példányát. Ekkor azonban $\omega + 1$ már nem fekszik valamennyi természetes szám „mintasorában“, hanem teljesen eredeti módon, *mint 1*, új sort kezd. Az ω utáni sorszámok tehát még inkább jelentésellenesek, mint az ω sorszám.

Most azonban visszatérünk ahhoz a kérdéshez: mi tehát ω ? Mert hogy van valami olyanféle, mint ω , aligha vitatható. A matematika területén mindenfelé előfordulnak végtelen nagyságok: valamennyi tört száma, egy sík pontjai, egy n -változós korlátlan függvény kielégítési lehetőségei mind valamiképpen reális, legalább is lehetséges lényegek és halmazuk kétségtelenül végesen túli, aktuálisan végtelen. Úgy látszik, hogy ω az ilyen végesentúli nagyság legegyszerűbb példája.

Micsoda tehát ω ? A válasz erre a kérdésre nem nehéz, hiszen ω meghatározásából, definíciójából adódik, ha ezt nem értjük félre ordinális értelemben. ω valamennyi pozitív egész szám végesentúli összessége, mindegyikből egy példányt véve. Tehát tőszám nagyság, halmaz, vagy ha úgy akarjuk, számosság, amint a halmazelméletben bevezetett, magyarul elég kifejező névvel jelölni szokták. ω transzfinit nagyság; hogy vajjon a legkisebb-e, azt egyelőre kapcsoljuk ki.

Amint ω megint jelentést nyer, úgy az $1, 2, 3, \dots, \omega$ halmaz is újra értelmessé válik. Ez valamennyi tőszám-„minta“ nem sorszerűen, hanem a tiszta nagyság szerint, *a tagok közötti függési viszony nélkül rendezett* halmazát jelenti. Tagjainak megvan a meghatározott helyük az aktuálisan végtelen ω -halmazban, helyeik azonban úgy, mint például a pontok helyei a síkban, nem ordinálisan meghatározott sorhelyek, hanem mindegyik tag természetes nagysága által meghatározott helyek valamennyi tőszám-minta lineáris sorozatában. Ez a lineáris sorozat abban különbözik a sortól, hogy tagjai nem egy első tagtól kezdve szukcesszíve, egymásután, tehát ordinálisan, hanem valamennyien egyszerre egy magasabb képzési elv szerint vannak meghatározva: ez azt mondja ki, hogy a halmaz minden tőszámot tartalmaz, és pedig úgy, hogy lineárisan, azaz egy dimenzióban vannak rendezve és mindegyik tag jobb szomszédja 1-gyel nagyobb. A bal szélső tag 1, a jobbszélső ω . Itt tehát bal- és jobboldali, de nem a sorban korábbi és későbbi tagokról beszélhetünk: a tagok között nem áll fenn függési viszony, mint a sorszámok sorában, ahol minden tag az 1-től függően van meghatározva, hanem valamennyi tag egyformán a vázolt magasabb képzési elvtől van meghatározva és függ. Hasonló módon, mint az $1, 2, \dots, \omega$ -halmaz, van sok más halmaz is sorozatba — nem sorba! — rendezve anélkül, hogy a minden ilyen sorozat alapjául szolgáló $1, 2, \dots, \omega$ mintahalmaz ordinálisan volna meghatározva, sorszámokat tartalmazna és a többi halmazt ordinálisan határozná meg; hiszen sok olyan halmaz is van, amely a síkpontok halmazához hasonlóan van meghatározva, — kétdimenziós — sorozatba rendezve anélkül, hogy a síkpontok halmaza ordinálisan volna meghatározva vagy ordinálisan határozná meg más halmazokat. Az a körülmény, hogy valamely halmaz egydimenziósan, lineárisan van meghatározva, még nem teszi a szó szigorú értelmében ordinálisan meghatározottá, sorrá; ehhez még valamennyi tagnak egy a sorban levő első tagtól kiinduló folytatólagos függési viszonya lényegileg hozzátartozik. Az ilyen fajta függési viszony aktuálisan végtelen halmazokban lehetetlen és így semmiféle aktuálisan végtelen lineáris halmaz nincs ordinálisan meghatározva, nem sor.

Az ω -nak új értelmezése és ilyen módon való megmentése azonban nem menti meg a hagyományos halmazelméletet igen fájdalmas áldozathozatal szükségétől. Mert

hiszen mégis csak valamennyi transzfinit sorszám esik, ezek pedig az eddigi halmazelméletben a legfontosabb rendező határozmányok szerepét töltötték be. A számosságok ugyanis csupán különféle számosztályok számait különböztetik meg egymástól. Egy számosztályon belül a számosság nem különbözteti meg a különféle transzfinit számokat, csakis ordinális alkatuk rendezheti, jólrendezheti azokat és ilyen módon meg is különböztetheti egymástól. Ez a megkülönböztetési lehetőség most esik és a számosság, illetőleg az egyenlőség elve csupán igen kevés megkülönböztetést nyújt. Keveset nyújt mai, hagyományos megfogalmazásában. Csak az a kérdés, helyese-e ez a megfogalmazás? És ezzel elérkeztünk a halmazelmélet második kifogásolt alaphatározmányához, az egyenlőség elvének a transzfinit nagyságok körében játszott szerepéhez.

Az egyenlőség elve az egész matematika egyik legmélyebb alapja. Ha elismerjük bármely nagyság kimutatható egyenlőségét önmagával, akkor ez annyira alapvető, mint a legősibb egység, még a halmaznál is alapvetőbb. Mindenestre azonban a legősibb halmazzal egyszerre adva van az egyenlőség is. Az egyenlőség elvére épül fel minden matematikai kutatás, hiszen lényegileg egyenletek útján megy végbe. Az egyenlőséget bizonyos legegyszerűbb esetekben egyenesen azonosságnak is nevezi a matematikus, bár ezek az esetek nem a logikai azonosságot, hanem éppen alapvető egyenlőséget fejeznek ki: így van ez $a = a$, $4 = 4$ esetében, ahol az a -k, a 4 -ek logikailag különbözők lehetnek, csupán teljesen egyenlőknek kell lenniök. Mindezekről a határesetektől eltekintve is jól tudja a matematikus, hogy az egyenlőség elvének elesésével minden további matematikai meghatározás lehetetlenné válik.

Az egyenlőségénél nem sokkal kevésbé jelentős az egész és a rész viszonya. Ennek a kikapcsolása is lehetetlenné teszi a matematikai kutatást. Mármost a — valódi — rész belátható lényegéhez tartozik, hogy kisebb az egésznél. Ez a viszony tényleg fennáll valamennyi véges nagyság körében. Csak a halmazelmélet állította fel azt az egészen szokatlan új tételt, hogy transzfinit nagyságoknál az egész egyenlő lehet bizonyos valódi transzfinit részekkel. Így például valamennyi páros szám, valamennyi egész szám, sőt valamennyi racionális szám összességei a hagyományos halmazelmélet szerint egyenlő számosságúak, azaz egyenlő nagyok a matematikai ekvivalencia értelmé-

ben. Ha a valamennyi pozitív egész, b valamennyi páros és c valamennyi páratlan szám halmaza, akkor a következő viszonyok érvényesek:

$a = b + c$ a definiált halmazok természetes értelme szerint.

$a \neq 0$ " " " " " "

$b \neq 0$ " " " " " "

$c \neq 0$ " " " " " "

$0 = 0$ a régi elvek és a 0 , valamint az egyenlőség természetes értelme szerint.

$P + Q = M \rightarrow$ (következik) $P + Q - N = M - N$ aszerint a régi természetes értelmű és beláthatóan kimutatható elv szerint, hogy egyenlő nagyságoknak egy egyenlet mindkét oldalán való hozzáadása vagy kivonása az egyenlőséget nem érinti.

$a = b$ a hagyományos halmazelmélet szerint.

Ebből következik:

$b = b + c$; hiszen $a = b + c$

$b - b = b + c - b$.

Minthogy a matematikai „azonosság” természetes értelme szerint

$b - b = 0$, tehát $c = 0$.

Amde $c \neq 0$ és $c = 0$ tételekből $0 = 0$ esetében $c \neq c$ következik, ami matematikai önellenmondás.

Erre a halmazelméleti kutató mindenestre azt feleli, hogy következtetésünk nem érvényes végtelen halmazok esetében, mivel kétségtelenül az egyenlőség elvére épül, amelynek érvényességét transzfinit halmazok esetében teljesen módosítanunk kell. Erre a válaszra azonban azzal a kérdéssel felelek, mi kényszeríti a halmazelméleti kutatót az egyenlőség elvének olyan hallatlan módosítására, hogy abból egyáltalában levonható az előbbi paradox következtetés? Röviden, mi kényszerít arra a feltevésre, hogy az egész és bizonyos valódi részek közötti viszony transzfinit halmazoknál nem úgy áll fenn, mint a végeseknél, vagyis, hogy az ezt a viszonyt szabályozó régi elv nem egyetemes érvényességű matematikai elv, hanem a matematikai tárgyak rendkívül kis területére von korlátozva? A halmazelmélet azt feleli, hogy transzfinit halmazoknál csupán az egy-egyértelmű hozzárendelés lehetősége, az első transzfinit halmazoknál tehát megszámlálhatóságuk dönti el egyenlőségükről vagy egyenlőtlenségükről. Minthogy pedig például az egész és a páros számok összességei kö-

zött a tagonként való egy-egyértelmű hozzárendelés vég nélkül továbbfolytatható, a két halmaz egyenlő.

Ez az érvelés sem logikailag, sem matematikailag nem szigorú. Hiszen világos, hogy *ez* a hozzárendelés csak *vég nélkül*, azaz *potenciálisan végtelenül* folytatható, tehát csupán a megfelelő potenciálisan végtelen halmazokról, főleg éppen sorokról — például 1, 2, 3, ..., (ω nélkül) és 2, 4, 6, ... — mond valamit. Ezekről azt mondja, hogy minden vég nélkül sok taggal bíró halmaz — tehát lényegileg „nyitott” halmaz —, amelynek tagjai a sorszámok sora szerint rendezhetők, olyan természetű, hogy tagjai bármely más, hasonló alkatú halmaz tagjaihoz egy-egyértelműen hozzárendelhetők. *Ez* a lépésenként, tagonként végrehajtandó hozzárendelés azonban lényegileg nem haladja meg a vég nélkülit, a potenciálisan végtelent, tehát az aktuálisan végtelen sok tag szimultán összefoglalása által keletkező aktuálisan végtelen, transzfinit halmazokra vonatkozólag semmit sem határozhat meg. Gondosan ügyelnünk kell tehát arra, hogy az ilyen megszámlálás ordinális és ezért lehetetlen, hogy aktuálisan végtelen sok tagot határozzon meg. És *értelem szerint*, a természetes belátásnak megfelelően, *nem* áll fenn az egy-egyértelmű hozzárendelés lehetősége — amennyiben ez *szimultán* módon, végtelen sok tag számára egyszerre elvégezhető —, mindazoknál a végtelen halmazoknál, amelyeknek valamennyi tagja még a jelölések megfelelő megváltoztatása mellett sem azonosítható matematikailag kölesönösen egymással. Ebben az értelemben például két olyan halmaz tagjai azonosíthatók, amelyeknek mindegyike valamennyi egész számot egy példányban tartalmazza; ámde egy ilyen halmaz azonosítható olyan másik halmazzal is, amely csupa 1-et tartalmaz, éspedig annyit, ahány szám az első fajta halmazban előfordul: mert itt a jelölések megfelelő megváltoztatásával a két halmaz valamennyi tagja kölcsönösen azonosítható. Ezzel szemben valamennyi pozitív egész szám halmazának és valamennyi pozitív páros szám halmazának minden tagja nem azonosítható, mert az első halmazbeli páratlan számoknak a második halmazban nem felel meg semmi. Ilyen szimultán, azonosító hozzárendelés el is végezhető, éspedig az ismert *párképzés* segítségével. Ha valamennyi pozitív egész szám transzfinit, már nem potenciális halmazát veszem, azután valamennyi pozitív páros szám transzfinit, már nem potenciális halmazát, akkor az utóbbi tagjaihoz *egyetlen hozzárendelő aktussal*

(márpedig aktuálisan végtelen sok tag *csakis így* rendelhető egymáshoz) legegyszerűbben az első halmaz ama tagjait rendelhetem párban hozzá, amelyekkel mennyiségileg egyenlők: ezek pedig szintén az első halmazban előforduló páros számok. Így a 2-höz a 2-t, a $2n$ -hez a $2n$ -t rendelem párban hozzá. Világos, hogy ekkor lezárt, ámbar transzfinit, tehát transzfinit limes által lezárt halmazok esetében az első halmaz páratlan tagjainak a második halmazban már nem felel meg tag: tehát a két halmaz nem is egyenlő. Ilyen eljárás mellett a transzfinit halmazok ugyanazokat az egyenlőség- és egyenlőtlenségviszonyokat, ugyanazokat a nagyságviszonyokat mutatják, mint a véges halmazok: ez természetes is, *minthogy ezek a viszonyok a viszonyban álló tagok konkrét nagyságától egyáltalában nem függenek és matematikailag egyetemes érvényűek.* Így azonban a transzfinit halmazok egészen más megvilágításban mutatkoznak: most megint elesik a hagyományos halmazelmélet valamennyi egyenlőségmeghatározása, de az egyes transzfinit halmazok egyenlőségéről, illetőleg nagyságviszonyairól szóló új meghatározások ezeknek a halmazoknak olyan messzemenő rendezését teszik lehetővé, amely semmiben sem marad el a jelentésellenes transzfinit sorszámok által való, imént feláldozott látszatrendezés mögött.

Cantor megkülönböztetése a „Zeitschrift“-ben, amely szerint valamely végtelen halmaznak ugyan több „realitása“ lehet, mint egy másiknak, de azért nem kell nagyobb tőszámmal bírnia, tehát nem áll, mert olyan hozzárendelésre támaszkodik, amely csupán potenciálisan végtelen halmazokat határozhat meg. A halmaz nagyobb realitása mindig, végtelen halmazoknál is, nagyobb számossággal, a halmazt meghatározó nagyobb tőszámmal jár együtt.

A transzfinit halmazok ilyen módon is definiálhatók és a véges halmazoktól megkülönböztethetők. Egyelőre a következő meghatározással különböztethetők meg: Transzfinit halmazok az olyan halmazok, amelyek semmiféle véges halmazra egy-egyértelműleg le nem képezhetők és egymás között csupán kölcsönösen azonosítható — bár esetleg különbözően jelölt — tagok esetében egyenlők és egymásra egyértelműleg leképezhetők. Nemsokára meglátjuk, hogy ennek a definíciónak első, negatív fele is pozitívvá helyettesíthető; akkor a transzfinit halmaz itt adott meghatározásában feltűnő, némileg „negatív“ jelleg eltűnik.

Most már a potenciálisan végtelen halmazokat is meghatározhatjuk: Potenciálisan végtelen halmazok az olyan halmazok, amelyek semmiféle határolt véges avagy aktuálisan végtelen halmazra egy-egyértelműleg le nem képezhetők, egymás között azonban valamennyien egy-egyértelműleg leképezhetők egymásra. Hogy az egyenlőség elve, valamint az egész és a valódi rész egyenlőtleniségének az elve itt sincs megsértve, azt a következő rövid, nem szorosan a jelen gondolatmenetbe tartozó, de azzal mégis több tekintetben összefüggő megfontolás mutatja.

Úgy látszhatnék, hogy olyan potenciálisan végtelen halmazok egy-egyértelmű hozzárendelésénél, mint például

$$\left. \begin{array}{l} 1, 2, 3, \dots \\ 2, 4, 6, \dots \end{array} \right\} \text{ az alsó halmaz a felsőhöz, mint annak valódi része rendelhető}$$

egy-egyértelműen hozzá. Tényleg azonban ilyen, lényegileg potenciálisan végtelen, nyitott halmazoknál, egy-egyértelmű hozzárendelésük esetében, egyik sem része a másiknak, mert az egy-egyértelmű hozzárendelésnél a kevésbé „sűrű“ mindig már olyan számtagokat tartalmaz, amelyek a másikban még nincsenek aktualizálva; így van ez

$$\left. \begin{array}{l} 1, 2, 3, \dots \\ 2, 4, 6, \dots \end{array} \right\} \text{ esetében is, ahol a második sor kevésbé sűrű.}$$

Továbbá minden potenciálisan végtelen halmazt valamely aktuálisan végtelen halmazhoz tartozónak tekinthetjük: így „tartozik“ 1, 2, 3, ... minden természetes szám halmazához, 2, 4, 6, ... minden páros szám halmazához. És ezek az utóbbiak, az aktuálisan végtelen halmazok, természetesen nem minden esetben egyenlők. Ez többnyire már onnan is látható, hogy a potenciálisan végtelen sorok azt a velük kapcsolatos aktuálisan végtelen halmazt, amely kisebb, „gyorsabban merítik“, mint a nagyobbat. Így például a 2, 4, 6, ... sor valamennyi páros szám halmazát gyorsabban meríti, azaz *gyorsabban nő*, mint ahogy az 1, 2, 3, ... sor halad a limes felé. Potenciálisan végtelen halmazok egy-egyértelmű hozzárendelésénél tehát valamely potenciálisan végtelen halmazzal kapcsolatos olyan aktuálisan végtelen halmaz, amely kisebb egy másik potenciálisan végtelen halmazzal kapcsolatos aktuálisan végtelen halmaznál, mindig jobban ki van merítve, mint a nagyobb aktuálisan végtelen halmaz. Mivel azonban semmiféle aktuálisan végtelen halmaz tagonként való, szukcesszív csökkentéssel ki nem meríthető, ezért a potenciálisan végtelen halmazok hozzárendelése, akármilyen aktuálisan végtelen halmazhoz tartoznak is, mindig végnélkül továbbfolytat-

ható. Így tehát ebben az értelemben valamennyi potenciálisan végtelen halmaz egyenlő és az egyenlőség elve, illetőleg az egész és valódi része egyenlőtlenségének az elve mégis érvényben marad.

Most már csak az a kérdés, vajjon változtatásaink alapján szintén kiépíthető-e a transzfnit nagyságokról szóló tan? Ennek a tannak mindenekelőtt ellenmondásnélkülinek kell lennie és azután választ kell adnia a különféle végtelen nagyságok problémáira, amelyek a matematikai vizsgálódásban fellépnek; általában tehát kiépíthetőnek és termékenynek kell lennie, nem triviális, hanem jelentős tételeket kell — ellenmondásnélkülisége és jelentésszerűsége mellett — tartalmaznia. Az az elmélet, amelyet a transzfnit halmazokról az éppen kifejtett alapokon ezúttal inkább csak megjelölni, semmint kiépíteni akarok, ezeknek a követelményeknek valóban megfelel; ez már a rövid vázlatokból is világossá lesz, amelyeket róla a következőkben megrajzolhatok.

Elsősorban az ellenmondásnélküliség kérdése merül fel: ez aránylag könnyen megoldható. Én is egy legprimitívebb, legegyszerűbb — de nem legkisebb — végtelen halmazból indulok ki: ez természetszerűen mint valamennyi pozitív egész szám összessége adódik. Minthogy ezek vég nélkül növekednek, lezárt, teljes összességük aktuálisan végesen túli nagyság: jelöljük A_1 -el. A_1 természetes jelentése szerint ugyanaz a nagyság mint ω : csupán, a helyesebb értelmezett ω -hoz hasonlóan, nem sorszám, hanem egyszerű halmaz, tőnagyság. Nem más, mint a véges tőszámok — már nem ordinális! — limese és ezzel egyáltalán valamennyi természetes — de már nemcsak véges — tőszám halmaza. Mint tőnagyság — szándékosan inkább így és nem tőszámnak nevezem aktuális végtelensége miatt — még egyszerűbb, mint ω sorszám, és ennek számosságával, \aleph_0 -val egyenlő, ha a Cantor-féle tarthatatlan egyenlőségmeghatározásoktól eltekintünk; így mindenkinek el kell fogadnia, aki elismeri ω -nak bármilyen értelmű jogsultságát. Amde önmagában is, egyáltalában ellenmondásmentes és jóértelmű A_1 . Mert a pozitív tőszámok sora egy olyan határ felé gravitál, amely rajta kívül, minden véges tőszámon túl fekszik, vagyis aktuális végtelen. Ez a limes tehát jóértelmű; és ellenmondásmentes is, ha éppen aktuálisan végtelennek fogjuk fel. De csakis ekkor: mert csak így van minden véges tőszámon túl.

A további aktuálisan végtelen nagyságok azután már az előbbi végtelen alapnagyság, valamint a véges nagyságok és a közönséges műveletek által meghatározhatók. Nagyságviszonyaikban az egyenlőség és az egész és rész elvei ugyanolyan értelemben maradnak érvényben, mint a véges nagyságok és viszonyaik körében. A nagyságviszonyokat párképzés által végzett *szimultán* hozzárendelés határozza meg; ez megkeresi azokat a törvényeket, amelyek útján valamely A_k halmaz egy A_l halmazhoz illetőleg A_l valamely végtelen nagy valódi részéhez — avagy A_l az A_k egy végtelen nagy valódi részéhez — tagonként, de egyszerre és egy-egyértelműen hozzárendelhető. Az egy-egyértelműen hozzárendelhető halmazok, illetőleg részek egyenlők, különben a nagyobb halmazban megmaradó véges vagy végtelen maradékban különböznek. A_m halmaz p -szerese A_n -nak, ha A_m mindegyik p számú tagjának A_n egy-egy tagja felel meg. Ezek a közönséges, közvetlenül belátható és ellenmondásnélküli nagyságviszonyok, amelyeknek érvényességét a végtelen halmazokra rögtön felismerjük, ha e halmazok nem-ordinális mivoltát és a tagjaik közötti hozzárendelés szimultán, nem szukcesszív természetét beláttuk. Ezeket azonban már előbb kimutattam. Világos, hogy ezeknek a viszonyoknak — lényegileg tehát az egész és valódi része egyenlőtlenségének — természetessége is az elmélet mellett szól; ez a természetesség azonban a behatóbb vizsgálat számára nem kevesebbet jelent, mint e viszonyok logicitását és tagadásuk önellenmondó voltát.

Fontosabb az elmélet termékenységére vonatkozó kérdés. Ez leginkább a végtelen nagyságok tartományának rövid vázlatával igazolható.

A végesentűli, aktuálisan végtelen alapnagyság valamennyi pozitív tőszám halmaza, A_1 . Ez a halmaz minden tőszámfajtaból egy példányt tartalmaz. Ámde például nemesak egy, hanem sok 2-es halmaz áll fenn. Hogy mindegyik ilyen 2 csupán „halmaz“-e avagy szám, az nekünk most nem fontos. A matematikában az a feltevés vált szokásossá, hogy csak egy 2 szám van, amely végtelen sok 2-eshalmaz osztálya. Ezt a megkülönböztetést nem ismerem el, de itt nem térek a bizonyításra és a kérdést nyitva hagyom; a „*Bölcséleti alapvetés*“ matematikai része megadja a szükséges felvilágosításokat. Jelen céljaink szempontjából közömbös, vajjon végtelen sok 2-eshalmaz vagy 2-esszám van: elég, hogy végtelen sok 2-es áll fenn,

amelyek halmazokban elemekként szerepelhetnek. Így van végtelen sok 1-es, 3-as is stb. Ilyen módon az A_1 -nél nagyobb végtelen halmazok is értelmet nyernek. $A_1 + 1$ tehát mindenekelőtt jelenti valamennyi tőszámminta halmazát plusz még egy tőszámot, amely hasonlóan már megvan A_1 -ben, másodpéldányban és mint *egy* halmaztagot, azaz 1-et, egy elemet számítva. $A_1 + n$ ($= n + A_1$) jelenti A_1 -et plusz n számú további tőszámpéldányt, amelyek egymás között egyenlők vagy különbözők lehetnek. $2A_1$ ($= A_1 \cdot 2$) vagy A_2 jelenti például valamennyi tőszám halmazát tagonként 2 példányban. $A_1 + n$ halmaz n -nel nagyobb A_1 -nél és $A_2 = 2A_1$, A_2 az A_1 kétszerese. Ilyen módon tovább kiterjed a számkör $kA_1 + n = A_k + n$ -re, ahol k és n véges tőszámok. Mindezeknek az egymástól különböző, hacsak nem teljesen hasonló alakra hozható számoknak a limese, amely csupán szimultán összefoglalással, nem pedig szukcesszívve, mint sorszám, érhető el, az A_1 $A_1 = A_1^2$ halmaz. Ez legegyszerűbb jelentésében valamennyi tőszámot tartalmazza, fajtánként A_1 példányban.

Ezekből a nagyságokból máris igen fontos jelentéshatározmány adódik. Az A_1 nagyság lezárja valamennyi tőszámminta halmazát, rajta túl már tulajdonképeni tőszám nincs. Az $A_1 + 1$ nagyság tehát, amint láttuk, „más irányban“ nő, „más dimenzióba terjed ki“, például abba, amelyben egyfajta tőszámból több példány áll fenn. A_1 betölti a tőszámminták dimenzióját és $A_1 + 1$ új dimenziót kezd, amelyet A_1^2 tölt be: mert A_1^2 -ben immár mindegyik tőszám A_1 -szer van meg és nincs természetes értelme, hogy A_1 -nél több *eredeti és magában álló* 1-et vagy 2-t vegyünk fel. Tudjuk, hogy 1-nél több 2-es elem van és ilyenre gyakran szükségünk is van, de A_1 -nél többre általában és látszólag nincs szükségünk. Ez azonban csak eredeti és magukban álló 1-es, 2-es stb. elemekre vonatkozik, kontinuumokkal való kapcsolat nélkül. Mert mint magasabb halmazok tagja vagy kontinuumokkal kapcsolatban A_1 -nél több 1 vagy 2 is fennállhat; így már az A_1 számú 10-es elem 10 A_1 számú 1-et és 5 A_1 számú 2-t tartalmaz. Mint függvényérték is A_1 -nél több 1 vagy 2 léphet fel, tudniillik mint A_1 -nél több különböző alakú, de lényegileg egyenlő eredményű függvény értéke. Itt azonban megint *új szempontok*, új tulajdonságok, új meghatározási irányok, tehát *új dimenziók* lépnek fel. Már a 3 változós tényezőjű függvény $xyz = q$ az A_1^2 értékét meghaladó számú megoldási lehetőséggel bír, ha például mindegyik tényező csupán

bármely pozitív tőszám értékét felveheti A_1 -ig. Ebben az esetben a megoldási lehetőségek száma $A_1 A_1 A_1 = A_1^3$ -ig terjed. Ilyen módon további végtelen nagyságokat nyerünk a következő általános alakban: $m A_1^k + n A_1^{k-1} + \dots + q A_1 + r$, ahol k, m, n, q, r , véges tőszámok. Mindezeknek a nagyságoknak limese $A_1^{A_1}$: ez A_1 számú betöltött dimenziót jelent, tehát — mivel A_1 maga is betöltött dimenzió — a dimenziók dimenzióját.

Vannak azonban végtelen nagyságok A_1 alatt is. Hiszen ezt szimultán összefoglalással, nem ordinálisan értük el. Vannak ugyanis olyan nagyságok, mint $A_1 - 1$, $A_1 - n$, $\frac{A_1}{2}$, $\frac{A_1}{n}$, amelyek még mind aktuálisan végtelenek. Mert a tőszámok végnélküli sorát *nem egy utolsó* végtelen nagyság teszi aktuálisan végtelenné és így teljessé, ami lehetetlen, hanem aktuálisan végtelen sok végtelen nagyság. Csakis így adódik a tőszámok aktuálisan végtelen halmaza, mivel ezek addig, amíg véges nagyságúak, csupán véges sokaságban, és vég nélkül növekvő véges nagyság mellett vég nélkül növekvő *véges* sokaságban vannak; halmazuk tehát aktuálisan végtelenné csakis aktuálisan végtelen sok tagot tartalmazó maradék hozzátételével válhatnak, nem pedig *egy* határoló, végső tag hozzátételével. Az olyan konvergens sorokat is, mint $1, 1\frac{1}{2}, 1\frac{3}{4}, 1\frac{7}{8}, \dots$, a limes (2) környezetében lévő végtelen sok „végső tag” teszi teljessé, és a limes nem a sorozat baloldali tagjaira következő *első* végtelenedik tag. Ilyen első végtelenedik tag a konvergens sorokban és egy legkisebb végtelen nagyság az aktuálisan végtelen nagyságok között lényegileg nem adható meg, mert hiszen a végtelen nagyságok *nem következnek ordinálisan és közvetlenül* a végesekre, hanem ezektől szukcesszív úton áthidalhatatlan szakadékkal vannak elválasztva. Ez megmutatkozik előbbi példánkban A_1 halmazon is, amely valamennyi tőszám természetes teljes halmaza: így éppen A_1 a természetes végtelen egység, a „végtelen 1”; legkisebb végtelen nagyság pedig valóban nem adható meg, hiszen fennáll $A_1 - P$ és $\frac{A_1}{P}$ lehetősége, ahol P *végnélkül növekvő véges* nagyságot jelent. Valamennyi nagyság A_1 -től $A_1 - n$ -en keresztül $A_1 - P$ -ig és $\frac{A_1}{n}$ -en keresztül $\frac{A_1}{P}$ -ig végtelen és valamennyi nagyság 1-től n -en át P -ig véges. A bizonyos értelemben meghatározatlan P az említett szakadék, amely szukcesszívve nem

hidalható át. És abból, hogy nem adható meg legkisebb végtelen nagyság és A_1 a természetes végtelen alapnagyság, az következik, hogy A_1-n és $\frac{A_1}{n}$, amelyek tőszámok halmazai — például A_1-2 valamennyi tőszámminta halmaza mondjuk 1 és 2 kivételével, $\frac{A_1}{2}$ például valamennyi páros tőszámminta halmaza —, egyúttal *végtelen* törtek, a természetes végtelen alapnagyság A_1 törtjei. A_1-n is végtelen tört, csupán A_1 -nél A_1 végtelenedik részével kisebb, míg $\frac{A_1}{n}$ az A_1 -nek véges nevezőjű — de nem véges nagyságú — tört része, úgyhogy A_1 az $\frac{A_1}{n}$ -nek n -szerese.

Ilyen módon Cantornak az az állítása, hogy az A_1 -gyel egyenlő nagyságú ω nem mint a véges nagyságok lezárása, hanem mint a végtelen nagyságok kezdete foglal helyet a számsorban, annyiban igazolódik, hogy A_1 , amely valamennyi véges tőszám limese, maga valóban már egy végtelen, és pedig az első, legkisebb végtelen tőnagyság, amely alatt a végtelen nagyságok tartományában csupán törtek állnak fenn. A_1 így nem a folyton növekedő, potenciális számsorban van, hanem a végtelen nagyságokkal kiegészített, már nem szukcesszív tőszámsorozat ideális lezárása.

Ezzel szemben Cantornak az a felfogása, hogy a végtelen limes abban a tekintetben megegyezik a véges limesekkel, hogy a legkisebb valamennyi számnagyság közül, amelyek nagyobbak a limes felé konvergáló és növekedő sor tagjainak nagyságánál, szigorúan véve valamennyi limes esetében téves és csak lényeges kiegészítésekkel állítható: ez olyan feltevés, amely ebben a fogalmazásában tárgyilag alaptalan és csak a limesek tarthatatlan ordnális felfogása alapján állítható fel. Az a talán furcsának tűnő körülmény, hogy a végtelen alapnagyság nem egyúttal a legkisebb végtelen nagyság, tökéletesen megfelel a véges alapnagyság természetének, amely szintén nem a legkisebb véges nagyság. A végtelen alapnagyságnak ez a természete elkerülhetetlenül fellép már a végtelen nagyságoknak limeseljárással való bevezetésénél, minthogy potenciálisan végtelen sorok nem *egy* limestag által, csupán aktuálisan végtelen sok tagból álló maradéknak mutatózó limes által egészíthetők ki aktuálisan végtelen halmazokká.

Ezzel a végtelen nagyságoknak rendkívül érdekes tartományát nyertük: ennek alapnagysága maga is véges nagyságok halmaza, sőt bizonyos tekintetben legnagyobb, tökéletes halmaza, betöltött dimenziója, A_1 ; ennek a végtelen alapnagyságnak magasabb alaphatványai magasabb betöltött dimenziók, és a végtelen alapnagyságnál kisebb végtelen nagyságok $\frac{m A_1}{n}$ — k alakban (m, n, k , véges nagyságok, $m \leq n$) végtelen törtek, egyúttal azonban véges nagyságok végtelen halmazai. A különféle, A_1 -nél nagyobb végtelen nagyságok és az A_1 -törtek azután természetesen sokféleképpen kombinálhatók. Ezek nem önellenmondó, hanem csak látszólag paradox tételek, amelyek az aktuálisan végtelen nagyságok természetes tulajdonságaiból adódnak. Az új nagyságok jóéértelmű volta már az eddigiekből is megmutatkozik; ámde még jóval érdekesebb lesz ez az új nagyságkör, ha vizsgálódásainkat még tovább kiterjesztjük, és pedig az aktuálisan végtelen kis nagyságokra, és ezeket a végtelen nagyságokkal való kapcsolatukban szemléljük.

Ha a legkisebb tőnagyságot (1) osztjuk, olyan nagyságokhoz jutunk, amelyeket emez osztások eredményeinek tekinthetünk és törteknek nevezünk. $\frac{1}{n}$ -en kívül vannak azután további $\frac{k}{n}$ alakú törtek, amelyeket valóságos és tiszta törteknek nevezünk, ha $k < n$ érvényes. Az 1 törtjei végnélkül haladnak $\frac{1}{2}$ -től $\frac{1}{P}$ -ig és a 0 felé konvergáló sort alkotnak. Különféle szempontok azonban, mindenekelőtt a kontinuum, így a számkontinuum, valamint a görbék stb. határozmányai is, Cantornak erre vonatkozó felfogásával ellentétben arra a feltevésre készítetnek, hogy az $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \dots$ sor is hasonló — de nem lényegileg egyenlő — módon, mint az $1, 2, 3, \dots$ sor, kiegészíthető, mégpedig végtelen kis nagyságokkal. A legkisebb ilyen nagyság ezek szerint természetesen $\frac{1}{A_1}$ volna, és ezenkívül fennállnának $\frac{n}{A_1}$ alakú nagyságok egészen $\frac{P}{A_1}$ -ig. $\frac{1}{A_1}$ -nél kisebb nagyságok és ennél kisebb nagyságkülönbségek — amelyek maguk is mindig nagyságok — ezek szerint lehetetlenek volnának és az olyan jelöléseknek, mint $\frac{1}{2 A_1}, \frac{1}{A_1 - 1}, \frac{n}{A_1^k}$ ($k > 1$ esetében) nem volna reális jelentésük és $\frac{m}{n A_1}$ -nek csupán $\frac{m}{n}$ = tőszám esetében volna értelme.

A nagyságtartománynak ez a kibővítése az eddig helyeseknek megismert elvek alapján történik és ezért ellenmondásmentesnek, de termékenynek is mutatkozik; ezzel érvényességének és nagy jelentőségének a bizonyítékát nyeri: ugyanis a kontinuumprobléma egyszerű és könnyű megoldását teszi lehetővé. Mert az aktuálisan végtelen kicsiny $\frac{1}{A_1}$ nagyságok, amelyek szigorú, a végtelen kicsinyre is kiterjedő szemlélet fényében $nem = 0$ értékűek, a pontoknak megfelelőeknek, a pontok viszont $\frac{1}{A_1}$ nagyságok helyeinek, avagy két szomszédos pont $\frac{1}{A_1}$ nagyságban különböző nagyságok helyeinek tekinthetők. $\frac{n}{A_1}$ nagyságok azután például végtelen kis vonalaknak — amelyek nem egyenlők *egy* ponttal —, általában n számú pontnak felelnek meg. Eszerint az $\frac{1}{A_1}$ nagyságok által meghatározott pontok úgy töltik be a sűrű és a perfekt (teljesen vagy mindenütt sűrű) pontthalmazokat, hogy beillesztésük után két, szomszédos avagy n számú szomszédos ponttal elválasztott, pont között további pont vagy egyáltalában nem vagy csak véges számban fekszik; aritmetikailag az aktuálisan végtelen kis nagyságok $\frac{1}{A_1}$, illetőleg $\frac{n}{A_1}$ nagyságkülönbségekkel különböző nagyságokat, vagyis teljes aritmetikai kontinuumokat határoznak meg. Így az a nagyon fontos eredmény adódik, hogy ezekkel az aktuálisan végtelen kicsiny nagyságokkal a kontinuum ellenmondás nélkül és bizonyos tekintetben disztinkt módon, szinte tagonként meghatározható.

Mivel ugyanis $A_1 \frac{1}{A_1} = 1$, ezért $A_1^2 \frac{1}{A_1}$ az A_1 nagyságot eredményezi: ez azonban azt jelenti, hogy a teljes, végtelen tőzamsorozat, két szomszédos tőzszám között lévő valamennyi számnagysággal kiegészítve, A_1^2 számú kontinúan egymás mellett álló, $\frac{1}{A_1}$ különbségű nagyságot tartalmaz; ebben valamennyi pozitív racionális és irracionális tört, valamint minden pozitív algebrai és transzcendens szám benne van. Ez tehát rendkívül érdekes, kimeríthetetlen gazdag problematikájú halmaz.

Egy fontos probléma mindjárt adódik ennek a halmaznak egy kitüntetett részével kapcsolatban: 1-en belül, azaz 0 és 1 között, meghatározásainknak megfelelően A_1

számú különböző, aritmetikailag kontinuális nagyság van. Ennek az állításnak látszólag már az $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \dots, \frac{3}{A_1}, \frac{2}{A_1}, \frac{1}{A_1}$ halmaz ellenmond, amelynek baloldala nyilvánvalóan nem sűrű: nincs már ennek is A_1 számú tagja? Ez a feltevés könnyen megcáfolható: halmazunk az $1, 2, 3, \dots, A_1$ halmazhoz csak bizonyos fokig hasonlít, de ezzel korántsem egyenlő alkatú. Mert az utóbbi halmaz végtelen sok A -nagyságot tartalmaz; már $\frac{A_1}{2}$ és A_1 között végtelen sok A -nagyság van. Ezzel szemben az előbbi, a törtekből álló halmazban csak balról P és jobbról P számú tag adható meg. A jobb oldal sűrű, a baloldalon két tag közé még végtelen sok illeszthető be. Ámde ezeknek a még beilleszthető végtelen halmazoknak nem kell A_1 nagyságúnak lenni és nem is azok. Ezek maguk is végtelen nagy részei A_1 -nek, tehát A -törtek, de véges nagyságok végtelen halmazai. És csupán mind együtt eredményezik az A_1 halmazt. Ezt rögtön belátjuk, ha a törtekből álló halmaz tagjait egyenként megszorozzuk A_1 -gyel: ekkor a tőszámok A_1 halmazának egy részét nyerjük. $1, \frac{1}{2}, \dots, \frac{1}{n}, \dots, \frac{n}{A_1}, \dots, \frac{2}{A_1}, \frac{1}{A_1}$ halmazból ugyanis, a tagokat A_1 -el szorozva, $A_1, \frac{A_1}{2}, \dots, \frac{A_1}{n}, \dots, n, \dots, 2, 1$, halmaz lesz; és azok a tagok, amelyek az első halmaz bal oldalára beillesztve azt sűrűvé teszik, az A_1 -el szorozva az $A_1 - n, A_1 \frac{l}{k} - n$ nagyságokat eredményezik ($\frac{l}{k} < 1$): így lesz $1 - \frac{1}{A_1}$ -ből $A_1 - 1, \frac{1}{n} - \frac{k}{A_1}$ -ből $\frac{A_1}{n} - k$ és $\frac{l}{k} - \frac{n}{A_1}$ -ből $A_1 \frac{l}{k} - n$ stb.

Így állítható elő a *teljesen sűrűvé tett*, vagyis végtelen sok taggal kiegészített $1, \frac{1}{2}, \dots, \frac{1}{A_1}$ halmaz teljes konformitása az $A_1, \dots, 2, 1$ halmazzal és igazolódik, hogy az $1 - \frac{1}{A_1}$ perfekt halmaznak ugyanannyi tagja van, mint az $1 - \frac{1}{A_1}$ tőszámhalmaznak, tehát A_1 számú. Ebből viszont rögtön adódik, hogy az $\frac{1}{A_1} - \frac{1}{A_1}$ perfekt halmaz éppen A_1^2 számú tagot tartalmaz, és így a számkontinuum problémája lényegében megoldást nyert. Hogy vajjon a most már $\frac{n}{A_1}$ nagyságok segítségével is kifejezhető számok

közül melyek algebraiak és melyek transzcendensek, mely számok racionálisak és melyek irracionálisak stb., immár későbbi kérdések.

Ámde a geometriai kontinuum is megoldást nyer az ismertetett határozmányok által. Ha egy véges nagyságú egydimenziós kontinuumot, tehát egy vonaldarabot, leg-egyszerűbben egy egyenest, mindig tovább osztunk, például folytatólagosan megfelelezünk, akkor mind kisebb, de mindig véges egyenes darabokat kapunk. Vég nélkül folytatódó osztásnál ezek a részek vég nélkül kisebbednek. Szimultán módon, egyszerre végzett osztásnál, amely aktuálisan végtelen sok részre osztja az egyenes darabot és a vég nélkül folytatódó osztást ideálisan teljessé teszi, végtelen kicsiny vonaldarabokat nyerünk, úgy, amint a számkontinuumnál végtelen kis nagyságokhoz, illetőleg nagyságkülönbségekhez jutottunk. Közismert, hogy a véges nagyságú kontinuumok között tetszés szerint határozhatunk meg egy egységkontinuumot: ez nincs természetes módon megrögzítve. Ha azonban egy ilyen egységkontinuumot meghatároztunk, akkor ugyanolyan módon, mint az 1 számnál, érvényes az, hogy ennek az egységnek A_1 -edik része a lehető legkisebb nagyság, jelen esetünkben a lehető legkisebb geometriai nagyság, az abszolút legkisebb vonalelem. Ez természetesen a pont, amely így, mint az $\frac{1}{A_1}$ nagyság, illetőleg nagyságkülönbség geometriai helye, ennek a nagyságnak teljes következetességgel megfelel.

Ha már ennyire vagyunk, akkor a további könnyen adódik. $\frac{n}{A_1}$ jelent n számú pontot és ha ezek szomszédosak és egydimenziósak, végtelen kis vonaldarabot, leg-egyszerűbben egyenes darabot. $A_1 \frac{1}{A_1}$ jelent A_1 számú pontot, amelyek szomszédosan és szigorúan egy dimenzióba rendezve, az egyenesegységet adják. $nA_1 \frac{1}{A_1}$ az n hosszúságú egyenes és $A_1^2 \frac{1}{A_1}$ az A_1 hosszú egyenes; ez a számoknak megfelelően $(A_1 \times 1)$ itt, a geometriai kontinuumoknál is, amelyeknek véges darabjaik szintén számszerűleg vannak meghatározva, betölti az első dimenziót, tehát a leghosszabb, vagyis a teljes, legnagyobb végtelen egyenest eredményezi. $\frac{A_1^2}{n} \frac{1}{A_1}$ ennek az egyenesnek egyik

önmagában is végtelen része, $nA_1^2 \frac{1}{A_1}$ pedig n számú A_1 egyenest jelent, amelyek együtt már egy második dimenziót kezdenek meg, mivel már nem „egymás után”, csupán egymás mellett rendezhetők. $nA_1^2 \frac{1}{A_1}$ lehet valamely végtelen görbe is: hiszen a görbe valóban egynél több, legalább is két dimenzióba terjed ki és így *egy* összefüggő görbe is ellenmondás nélkül lehet valamely egyenes többszöröse, még a leghosszabb, az első geometriai dimenziót betöltő A_1 egyenesé is.

Ebben a körben rendkívül érdekes viszonyokat találunk. Egy pont dimenziótlan, n pont ennél a szemléletnél, amely az $\frac{1}{A_1}$ nagyságokat is tekinti, nem alkot megint csak egy pontot, még ha valamennyien szomszédosak is. Két szomszédos pont egy végtelen kicsiny egyenesdarabot ad, de éppen *csakis* egydimenziós kontinuumdarabot, amint két, egymástól véges távolságban fekvő pont is csupán egydimenziós kontinuumot határoz meg. Csak három szomszédos pont eredményez két, de *csakis* kétdimenziós végtelen kis kontinuumdarabot, ha szöveget zár be, azaz nem fekszik mind egy irányban, egy dimenzióban. Ezek végtelen kis görbét alkothatnak, de immár síkot is meghatározhatnak: és minden esetben két-két szomszédos pont a három közül az egész alakulat alakító eleme, vagyis a minden görbét és síkot meghatározó végtelen kicsiny elemek alapvető viszonyai között végtelen kis egyenesek, egydimenziós kontinuumok is szerepelnek. Ez az eredmény igen fontos az n -dimenziós geometriai kontinuumok egymásból való felépítésének problémája szempontjából. Négy, megfelelően rendezett, szomszédos pont háromdimenziós kontinuumot határozhat meg, amely például egy test, de egy görbe vonal vagy görbe felület is lehet. Általában, n szomszédos pont legfeljebb $n-1$ dimenziós, végtelen kis kontinuumot határozhat meg. Ilyen kontinuumelemekből alakulnak azonban a véges és a végtelen nagyságú kontinuumok is.

Nem kevésbé fontosak azok a viszonyok, amelyek A számú pont egybeképzéséből adódnak. $A_1 \frac{1}{A_1} = 1$; az 1 itt a véges egydimenziós geometriai egységkontinuumot, a véges egyenesegységet jelenti. Célszerűbben K_1 -gyel jelölhető, ahol K kontinuumot jelent. $A_1^2 \frac{1}{A_1} = KA_1$, az A_1

hosszú, teljes egyenes. Ennek megfelelően $A_1^3 \frac{1}{A_1}$ nem egyszerűen A_1^2 -et, hanem A_1 számú A_1 egyenest jelent, vagyis egy síkdarabot, amelynek egyik oldala KA_1 , a másik $K1$ hosszúságú, minthogy A_1 számú egymás mellé rendezett egyenes a véges egyenesegység, $K1$ szélességével bír. Itt találkozunk az A_1 számú egyenlő egyenessel, amely már új, második dimenzióba terjed ki, hasonlóan az egyenlő tőszámokat is tartalmazó, A_1 -nél magasabb számhalmazhoz; A_1 számú egymás mellett fekvő egyenes tényleg már egy második dimenzióba terjed ki. Mivel azonban egy egyenes $\frac{1}{A_1}$ szélességű, azért az A_1 számú egyenes még nem tölti be a második dimenziót, csupán A_1^2 számú. És valóban: tovább haladva következetesen jutunk ahhoz az eredményhez, hogy $A_1^4 \frac{1}{A_1}$ jelenti a teljes KA_1^2 síkot, a betöltött második geometriai dimenziót, amely A_1^4 számú pontot tartalmaz. Természetes, hogy az $A_1^4 \frac{1}{A_1}$ jelzésnél, csak úgy, mint már az $A_1^3 \frac{1}{A_1}$ -nél, az $\frac{1}{A_1}$ nem tekinthető a képletben egyszerűen szorzó tényezőnek, csupán a ponthalmaz jelének, különben az $A_1^4 \frac{1}{A_1} = A_1^3$ hamis eredményre jutnánk. Mivel ugyanis minden újabb dimenzió megint ponthalmazokból keletkezik, azért itt voltaképpen $A_1^2 \frac{1}{A_1} A_1^2 \frac{1}{A_1} = KA_1^2$ jelzés fejezi ki híven a tárgyi helyzetet. Ha ezt $A_1^4 \frac{1}{A_1^2}$ alakba vonjuk össze, a képletet matematikailag helyesen tudjuk feloldani; ámde tudjuk, hogy $\frac{1}{A_1^2}$ -nek viszont önmagában nincs értelme, minthogy $\frac{1}{A_1}$ a legkisebb végtelen kis nagyság, Legegyszerűbb tehát, ha magasabb rendű kontinuumok jelzésében $\frac{1}{A_1}$ -et egyszerűen a ponthalmaz jelének tekintjük, amely a véges nagyságok halmazával mindig $A_1^n \frac{1}{A_1} = A_1^{\frac{n}{2}}$ 1 viszonyban áll és kontinuum (K). Ha $n = 2k + 1$, akkor $\frac{n}{2}$ jelent $\frac{n-1}{2}$ ($= k$) betöltött és egy $\frac{n+1}{2}$ -ik ($= k + 1$ -ik) megkezdett dimenziót, amely a legegyszerűbb esetben $K1$ nagyságú. E szerint következetes

módon $A_1^6 \frac{1}{A_1}$ a teljes, végtelen háromdimenziós teret (KA_1^3) adja, a betöltött háromdimenziós kontinuumot; és $A_1^n \frac{1}{A_1} = KA_1^{\frac{n}{2}}$, azaz (ha $n = 2k$) a betöltött $\frac{n}{2}$ dimenziós kontinuum, illetőleg (ha $n = 2k + 1$) a betöltött $\frac{n-1}{2}$ dimenziós kontinuum és a megkezdett, KI nagyságú $\frac{n+1}{2}$ -ik geometriai kontinuum-dimenzió. A *dimenziók*, amelyek már a számoknál és a nem folytonos A_1 nagyságoknál fontos értelműknek mutatkoztak, a geometriai kontinuumokban egybeesnek a geometriai dimenziókkal: ez igen érdekes és jelentős eredmény. A legmagasabb geometriai kontinuum az A_1 dimenziós „tér“, $KA_1^{A_1}$; ez $A_1^{2A_1}$ számú pontot tartalmazó ponthalmaz, amelynek véges nagyságokhoz viszonyított nagysága valóban $A_1^{A_1}$ -nek felel meg.

Ezzel mind a végtelen nagy, mind a végtelen kis nagyságok tartományában megismertük a nagyságrendszer kiépítésének elveit, feloldottuk a kontinuumproblémát és mind az aritmetikai, mind a geometriai kontinuumot a következetesen kialakított, teljes matematikai nagyságrendszerbe besoroztuk. A további, specifikus meghatározások e kereten belül a megadott elvi alapok nyomán könnyen kifejthetők; itt még csak néhány, a végtelen nagyságok elmélete szempontjából egyetemes elvi jelentőségű kérdést kell érintenünk.

Az aktuálisan végtelen nagy pozitív meghatározása immár a dimenzió segítségével adható meg. Eszerint az aktuálisan végtelen nagyságegység az első betöltött nagyságdimenzió nagysága és ennek a végtelen nagyságegységnek minden egészszámú hatványa a hatványkitevővel egyenlő számú betöltött dimenziót jelent; maga a dimenzió már látszólag definiálhatatlan östulajdonsága a tárgyakkal, ezek között a matematikai tárgyakkal is. A legnagyobb végtelen nagyság ezért természetszerűen az A_1 dimenziós nagyság, a dimenziók dimenziójának nagysága, amellyel az aktuálisan végtelen nagyságok meghatározási lehetősége teljessé lett és lezáródott; hiszen a dimenziónál tágabb fogalma a végtelen nagyságnak nincs. A dimenziók dimenzióján túl további dimenzióhatározományok nem lehetségesek, minthogy a dimenziók dimenziója éppen a

dimenziófogalom lényegének megfelelően valamennyi dimenziót tartalmazza, úgy, amint például a tőszámok dimenziója minden tőszámintát magában foglal. Ez a legnagyobb nagyság olyan meghatározások segítségével sem haladható túl, mint például $\frac{2}{3} A_1^{A_1} + \frac{1}{2} A_1^{A_1} = \frac{7}{6} A_1^{A_1} = 1\frac{1}{6} A_1^{A_1}$; mert a legnagyobb nagyság minden kisebb nagyságot mint részeit tartalmazza és emellett csak *egyszer* van adva; tehát az $\frac{1}{2} A_1^{A_1}$ és a $\frac{2}{3} A_1^{A_1}$ egymástól nem függet-

len, nem „idegenelemű“, hanem egymást legalább is $\frac{1}{6} A_1^{A_1}$ részben *metszi*, legalább is $\frac{1}{6} A_1^{A_1}$ számú közös taggal bír és így együtt nem ad többet, mint legfeljebb éppen az $A_1^{A_1}$ nagyságot. $A_1^{A_1}$ -nél $(= A_1^{2A_1} \frac{1}{A_1})$ nagyobb nagyságot jelölő jelek fiktívek, értelmetlenek, jelentésellenesek. A legnagyobb halmaz folytonos öntúlhaladása és így belső ellenmondása, amely a Cantor-féle elvek mellett elkerülhetetlen, az ebben a rendszerben megadott zárt végtelen halmazok mellett elesik: itt a legnagyobb halmaz szabatosan és ellenmondás nélkül mint legnagyobb meghatározható. Ezzel eltűnik a Burali—Forti-féle paradoxon. És mivel az itt vázolt elmélet értelmében semmiféle valódi végtelen rész nem egyenlő a végtelen egészszel, mint a Cantor-féle ω -sorok, könnyen kimutatható mindenféle önmagát elemként tartalmazó halmaz fogalmának általános értelmetlensége: ezzel a Cantor-féle tanban szintén elkerülhetetlenül fellépő Russell-féle paradoxon is elesik.

Az aktuális végtelen szigorúan el van immár választva a potenciális végtelentől is, amely mindig vég nélkül növekvő véges sor: a kettő összezavarása, amely a szukcesszív, ordinálisan felépülő, Cantor-féle végtelen nagyságrendben minduntalan előfordul, a vázolt elvek alapján tökéletesen elkerülhető. Az úgynevezett szabad választássorok (freie Wahlfolgen), amelyek soha sincsenek egy átfogó törvény szerint egyszerre, hanem tagonként szukcesszív vannak meghatározva, mindig csak legfeljebb potenciálisan és nem aktuálisan végtelen halmazok. Az aktuális végtelen nagyságoknak különféle végtelen sor-számok által való lehetetlen meghatározása és megkülönböztetése helyett a végtelen nagyságokat a régi egyenlőség-elv és a régi rész-egész-elv alapján teljesen meghatározhattuk és megkülönböztethettük. Az egész rendszerben

nem mutatkozik egy valódi ellenmondás sem, valamennyi látszólagos paradoxon az aktuálisan végtelen halmazok és nagyságok természetének helyes szemléletében könnyen megoldódik és ezenkívül a végtelen nagy és a végtelen kis nagyságok teljes értelemszerűséget és a véges nagyságkör viszonyaival való teljes megegyezést mutatnak: ezt, a véges nagyságok körét, az új nagyságok a legtökéletesebben kiegészítik és így a természetes nagyságtartományt betöltik és lezárják. Ezért azt hiszem, hogy e nagyságtartomány feltárása és kezdetleges vázlata nem volt téves vagy haszontalan vállalkozás: részletesebb feldolgozását a jövőbeli kutatásokra kell bíznom. Ezek közül legfeljebb egy kis részt végezhetek el magam; de talán szabad remélnem, hogy ezeknek a tárgyilag rendkívül érdekes és matematikailag és bölcséletileg egyaránt alapvető fontosságú kérdéseknek további vizsgálói is akadnak.

SZEMLE.

A jelenkori logika főirányai.

I.

A logikai eszme problematikája.

(Adatok egy realiztikus logikához.)

1. Az emberi gondolkodás története a legkülönbözőbb rendszerek tarka sokaságát mutatja. Az egyes korok fontosabb filozófiai tényei legtöbbször az előző gondolati rendszerek reakcióinak¹ tekinthetők. Ez a reakció tágabb értelemben annyit jelent, hogy a gondolkodó az előtte lévő felfogásokkal szemben állást foglal s ezt az állásfoglalást rendszere egész világosan mutatja. Szűkebb értelemben reakciójellegűek a történeti hullámzások egyes fázisai, az előzőkkel ellentétes rendszerek, illetőleg principiumok felvétele. Az egyes rendszerek mintegy beleágyazódnak a történeti folytonosságba s ott az előzőkkel és az utána következőkkel szoros kapcsolatot mutatnak. A szofisták szubjektivizmusa és nihilizmusa a miletosi természetbölcselek, Herakleitos és az eleiaiak, a pluralisták, atomisták és pythagoreusok egymással ellentétes tanításainak fellépéséből érthető. Sokrates bölcseletét a szofisták relativista álláspontja váltotta ki. A renaissance funkció-felfogását az aristotelikus-skolasztikus szubsztancia-tanításra irányuló reakció magyarázza (l. Galilei). A legújabbkori pozitivizmust és materializmust a német idealizmusnak a tapasztalást teljesen figyelmen kívül hagyó metafizikai spekulációi váltják ki. Ilyen reakciónak tekinthetjük a pszichologizmust cáfoló és teljesen elvető idealisztikus felfogást² is, amely az egyéni gondolati tények helyett éppen nem egyéni, hanem egyén- és gondolkodásfeletti, változatlan szellemi jelentéseket tartalmazó érvényesség-sík fennállását tanítja az előbbieket cáfolására.

Ez a pár ismert példa illusztrálhatja, hogy az ellentétes felfogások mint váltakoznak a gondolkodás örök folyamában s egyszer az egyik, máskor egy egészen más elvben igyekeznek a bölcselek az igazi magyarázatot megtalálni. A „rendszerváltozások“ oka nemcsak a történeti

¹ Reakción itt nem a mechanisztikus oksági kapcsolatot értjük, amelyben a *causa aequat effectum*-elv alapján a reakció nem lehet több, mint az akció. A reakció itt csak azt jelenti, hogy az egyes rendszerek valamiképen magukon viselik az előző felfogások képét pozitív vagy negatív formában, vagyis a rendszereket nem elszigetelten, hanem egy történeti folytonosságban érthetjük meg teljesen.

² Az „idealisztikus logika“ egészen mást jelent, mint az „ismeretelméleti idealizmus“, hasonlóképpen a későbbiekben előforduló „realisztikus logika“ elnevezés sem azonos az univerzális kérdésében szereplő „logikai realizmus“-felfogással, mely utóbbi éppen az „idealisztikus logika“-nak felel meg.

egymásutániság, hanem ez mélyebben az emberi gondolkodás poláris beállítottságával magyarázható. Ha az egyik bölcselelő valamilyen elvet alapvetőnek tüntet fel, akkor úgy találjuk, hogy a másik a vele ellentétes felfogást dolgozza ki. A két szélsőséges álláspontot valamiképen összeegyezteti egy harmadik gondolkodó, aki mindkét szélső felfogás eredményeit felhasználva a tényeket pontosan szemügyre veszi, okul a szélsőséges állásfoglalás hibáin s így építi fel rendszerét. Többször tapasztalhatjuk, hogy éppen az ellentétes rendszerek feszültsége segíti elő a kielégítő megoldás megtalálását. Ez a fejlődés igazolja a hegeli dialektika alapfelfogását, azonban az ellentétek fellépését és ezek feloldását nem egy rendszeren belül, hanem az egyes rendszerek között találjuk meg. A különböző ellentétes felfogások az emberi gondolkodás poláris jellegének és egyúttal egységre törekvésének nagyon tanulságos küzdelmét mutatják.

Kérdés, vajjon az ellentétes rendszerek hogyan keletkeznek? Szemben a dialektikus eljárás kontradiktórius ellentéteivel, a szembenálló felfogásoknál a kontrárius ellentéteket találjuk meg. Az egyik rendszerben bizonyos elvek erős aláhúzását, a másikban ennek a hiányát, vagy csak kis mértékben való felvételét találjuk meg. Erre példa a materialisztikus és a spiritualisztikus felfogás szerkezete. Az első elismer ugyan lelki, szellemi jelenségeket, de azoknak forrása az anyag, a szellem valamilyen terméke az anyagnak, tehát itt az anyagon van a hangsúly; az utóbbi csak szellemi valóságokat ismer el s ha fel is vesz anyagi valóságot, az csak valamilyen vetület, nem az igazi létező. Egészen természetesen látszik az, hogy minden olyan felfogás, amely egyes tényezők egyoldalú hangsúlyozását mutatja, nem lehet helyes. A rendszerekben szereplő minden egyes elvnek és tényezőnek megvan a maga pontos helye és értéke és ezeknek meghatározása éppen a bölcselet feladata.

2. Célunk az, hogy a logika, mint az egyik legfontosabb bölcseleti diszciplína, legújabbkori polaritások (idealisztikus-realisztikus) fejlődéséhez tartozó alapvető adatokat vázlatosan ismertessük. Ezek az adatok a logika alapfelfogásának pillérei, vagyis a logikai ezmeének alkotóelemei. Ezek: a logika általános definíciója (3. §.), a fogalom, ítélet és következtetés (4. §.), az igazság fogalma (7. §.) és a logikai alapelvek (8. §.). A logika általános definíciójával kapcsolatban mutatunk rá a realizmus alapfelfogására (3. §.), továbbá foglalkozunk a logika és ismeretelmélet szerepével (5. §.).

A legújabbkori logikát az előzőektől a XX. sz. első évtizede választja el. Két igen fontos dátum van itt. 1900/1901-ben jelenik meg Husserl *Logische Untersuchungen* c. műve, amellyel a pszichologizmus kérdése végleg megoldottnak tekinthető. 1910/1913 a megjelenési éve Whitehead és Russell *Principia mathematica* című háromkötetes monumentális művének, amely hosszú időre a szimbólikus logika alapvetése

lett. Husserl és Russell hatására ez a kor termékeny talaja a legkülönbözőbb logikai irányoknak. A legkülönbözőbb tendenciák kibontakozását kísérhetjük nyomon, amelyek az előző század felfogásától nagymértékben eltérnek s csak itt-ott, egyes nyomokban fedezhetjük fel az előző kor szellemi hagyatékát.

A mult század logikai eszméjében a pszichológiai vonás volt túlsúlyban. A pszichologizmus, amely a logikai elveket és törvényeket emberi produktumnak és emberi megállapításoknak tekintette, nagymértékben a kanti filozófia félreértéséből és félremagyarázásából ered. A kanti transzcendentális appercepciót legtöbbször hajlandók voltak alanyhoz kötött szubjektív forrásnak tekinteni s nem az empirikus én felett álló objektív struktúrának. Ez az egyik fő oka az emberi ítéletek szubjektív felfogásának. A másik oka a pszichológia fellendülése volt. Egy tudomány fellendülése mindig rányomja bélyegét a többi, vele nem is kapcsolatos más tudományokra is. A pszichologizmus felbukkanása tudománytörténeti szempontból teljesen megérthető, mint ezt alább igazolni is fogjuk.

3. *A logika általános definíciója. A realizmus alapfelfogása.* A történeti határvonal megadása után legcélszerűbb, ha a logika valamilyen általános definíciójából indulunk ki. Az egyes szerzők logikai definícióit a történeti tárgyalás van hivatva megvizsgálni.

A logika általában szereplő definíciója³ a következő: A logika általában a formális és materiális gondolkodás tudománya, amely az ismeretelméletet is magában foglalja. A formális logika mellőzi a gondolat tartalmak különlegességeit (nem minden gondolat tartalmat) és csak a gondolkodás formális helyességét, nem annak materiális igazságát veszi tekintetbe.

E definícióban szereplő legalapvetőbb fogalom a gondolat tartalom. A logika, ha csak nem akar merő konstrukció, gondolatjáték lenni, egy lépést sem tehet előre, mielőtt e fogalom mibenlétét nem tisztázza. A gondolat tartalom szó jelentésében a hangsúly nem azon van, hogy ez valakinek a gondolata, hanem, hogy ez valamilyen tartalom. A logikai vizsgálatnak már az első lépésnél is feleletet kell adni arra a kérdésre, hogy a tartalmak, vagy még inkább a tartalmaknak az alapja milyen létezők. Reális vagy ideális létezők-e azok, melyekről nekünk tartalmaink vannak. A filozófia fejlődése korunkban a realizmus (kritikai realizmus) irányába mutat.⁴ (O. Külpe, N. Hartmann.) Szükséges, bármily paradoxonnak hangzik is, hogy a logikai kutató állást foglaljon a külvilág létezésére, az alany mibenlétére, az ismerés stb. kérdéseiben. A realizmus szerint valóban létezik tőlünk függetlenül

³ R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. I—III. 1929. „Logik.“

⁴ A kritikai realizmus igazolása csak egy egészen más tárgyú dolgozat feladata lehet.

anyagi szerkezetű különféle kapcsolatokat tartalmazó világ, ez az u. n. külvilág. Ebben a világban él az ember, aki testi-lelki megnyilvánulásokat mutató lény. A testieket viselkedésében, a lelkieket élményeiben találjuk meg. Az ember képes arra, hogy a külvilág tárgyait észrevegye és saját élményeit átélje. A megismerés azonban nem pusztán letükrözése vagy ismétlése a külvilágnak, nem is az egyes létező dolgokat egymástól elszigetelő primitív tudomásulvétel, hanem az egyes tárgyak között kapcsolatokat, a tárgyakon belül szerkezeteket felismerő képesség. Ilyen kapcsolatok felismerése pl. az arány- és a viszony-megragadás. Igen találó elnevezés, hogy ez a tény az emberi szellem transzcendenciája.⁵ Éppen a megragadás szó jelenti azt, hogy ezeket a kapcsolatokat az ember nem maga alkotja, hanem csak felismeri, felfedezi azokat. Maga az arány nincs az egyes dolgokban, ezek csak reális alapját szolgáltatják a kapcsolatok felismerésének.

Visszatérve az előbbi definícióhoz, úgy találjuk, hogy ha a logika a formális és a materiális gondolkodás tudománya, akkor igen tág meghatározással van dolgunk. Ebbe egyrészt minden beletartozik, ami a gondolkodással kapcsolatos, másrészt nem mentesít bennünket azoktól a teljesen terméketlen, a legkülönfélébb játékszabályokat megengedő spekulációktól, amelyeket éppen gondolkodásunk segítségével tudunk megteremteni. A spekulációk, a különféle rendszerek, a legváltozatosabb kategorizálások, amelyek ha reális alapot nélkülöznek is, ezek szerint a logika körébe tartoznak. Két egymástól független rendszer egyformán jó lehet, ha mindkettőnek csak a gondolkodás a forrása, mert a fenti definíció alapján nem lehet semmi kritériumunk arra, hogy az egyik mellett állást foglalhassunk.

Ugyanilyen eredményre jutunk, ha a definíció második részét vizsgáljuk. A gondolattartalom önmagában üres. Egy gondolat és a vele ellentétes gondolat egyszerre nem állhatnak fenn, de hogy a kettő közül melyik állhat fenn, annak megállapítására már más kritériumokra van szükség. Indokolatlan továbbá a formális és materiális megkülönböztetés. Ez a két jelző nem jelent ellentétpárt, mint azt a legtöbbször használni szokás, hanem a formális a materiálisnak redukált, absztrahált alakja, az általánosítás eredménye. A formális jelző használatánál is arra kell vigyázni, hogy a redukálás ne történjék erősebb mértékben a szükségesnél, mert ez esetben a szimbólumok formális alakjában kapott fogalmak, ítéletek stb., értelmünk önkényes játékszerévé válhatnak. Ez történik pl. a formalisztikus axiomarendszer-felállításoknál is. Végeredményben az, hogy a gondolkodás, vagy még több engedményt téve, hogy a gondolatok milyen szerkezetet mutatnak, milyen mértékben helyesek csak formális szempontból,

⁵ Kornis Gyula: A kultúra és az értékek formális jellege. Athenaeum, 1933. 95. l.

amint azt a definíció mondja, az a logika, mint tudomány, mibenlétének megadására nem elégséges. A definíció alapján felépített rendszer csupán merev vázat, teljesen üres struktúrát ad, amelybe a gondolkodó alany éppen úgy behelyezhet helyes mint helytelen adatokat. A formális és materiális korántsem éles kettőségének esetében két eljárás lehetséges. Vagy veszem a teljesen formális vonásokat, amelyek üresek, nem adnak reális tartalmat, sem bizonyosságot s így csak eszközértékük lehet; vagy veszem az ú. n. általánost, s akkor ez reális ismeretet ad, mert a materiálistól csak fokozatban különbözik. A fenti kettéválasztás így teljesen elhibázott. Elvben lenne még egy eljárási mód s ez az, hogy a formális alakokba helyezzük el a materiát s így kapunk helyes eredményt. Ez azonban bonyolultabb esetekben csak eljárásbeli megkönnyítés lehetne és még mindig nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a formális alakok igazságát milyen tényezők határozzák meg.

Az ember bizonyos dolgokat tapasztal, bizonyos dolgok létezése valamiféle módon tudomására jut. A következőkben ezeket a megismert dolgokat a legáltalánosabban létező dolgok értelmében vesszük. Ezeket meg kell különböztetni az általában elfogadott tárgyelméleti dolog (Ding) fogalmától, mert az utóbbi fogalomnak nincs létezésjellege.⁶ Ha a dologról általában állapítok meg törvényeket, anélkül, hogy azt létezőnek is tekinteném, semmi sem biztosítja, hogy a létező dolgokra is éppen ezek a megállapítások érvényesek. Minden létező dolognak vagy röviden dolognak bizonyos meghatározott szerkezete van. A szerkezet itt e szó legáltalánosabb értelmében annyit jelent, hogy a dolgoknak több vagy kevesebb olyan tulajdonságuk van, amelyek saját maguk felépítését adják és más dolgokkal való kapcsolatot biztosítják. Valamely dolog összes tulajdonságai egységes összefüggést adnak. Pl. egy meghatározott asztal oly tulajdonságokkal bír, amelyek őt a bútorok osztályába, a sík felületű dolgok közé sorolják, meghatározott térben és időben meglévő ilyen és ilyen mivoltát adják meg. Ezek tehát mind más dolgokkal való kapcsolatra utalnak és az asztalban ezek a tulajdonságok összefüggést, szerkezetet mutatnak. Nincs egyetlen olyan tulajdonság sem, amely önmagában állna és semmiféle más tulajdonsággal, ennek közvetítésével pedig egy vagy több dologgal kapcsolatban nem lenne. Ezeknek a szerkezeteknek és kapcsolatoknak a megállapítása a tudomány feladata. Téves megszorítás lenne, ha csak általános szerkezetekről és kapcsolatokról beszélnénk, mert nagy számmal szerepelnek éppen az individuálisok is a természet-, főképpen azonban a szellemtudományokban.

⁶ Itt jut szerephez az úgynevezett egzisztencia-feltétel, melyet a legújabb logikában megtalálhatunk.

A legújabb tárgyméleti kutatások szerint⁷ a tárgyknál általában három alaphatározmányt találunk. Ezek a minőségi (tartalmi), logikai (formai) és matematikai (alakulati) vonások. Tekintve azonban, hogy a tárgy logikai vonásai (pl. osztálybatarozás) a minőségi és a matematikai vonásokra alkalmazva a tárgy „belső megrögzített-ségét“ adják, felmentve érezzük magunkat attól, hogy a minőségekre és a matematikumra külön is kitérjünk s így a továbbiakban a tárgy szerkezetén annak specifikus logikai vonásait értjük.

A megismerésnél, amely mint láttuk főképen szerkezetelemeknek és azok kapcsolatainak megragadásából áll, a megismerő alany az ember. Téves lenne ezt teljesen figyelmen kívül hagyni. Még inkább téves azonban teljesen az embert, az alanyt tenni a megismerés tengelyévé, mint azt a pszichologizmus és a pragmatizmus teszi. Ezt az utóbbi két felfogást ismeretelméleti vagy szűkebb értelemben logikai anthropologizmusnak nevezhetnénk, amelynek tudományelméleti szerepe éppen az alany figyelembevételé miatt, ha elnagyított és torz is, de teljesen megérthető.

4. *A fogalom, ítélet és következtetés.* Vizsgáljuk, hogy e megállapítások által durván vázolt világképben a klasszikus logika három főtémájának: a fogalomnak, az ítéletnek és a szillogizmusnak milyen szerep jut.

A létező dolgokat nevekkal, jelekkel látjuk el. Azoknak a dolgoknak, amelyeknek megegyező szerkezetük van, ugyanazt a nevet adjuk. Ez a név felel meg a logikai fogalomnak. Ez, ha tetszésszerinti elnevezés is, a pontos jelentését és tartalmát az egyes hozzája tartozó dolgok szerkezetei determinálják. Itt természetesen indokolt magának a dolog szerkezetének és a róla megadott fogalomnak, amely a neki megfelelő dolog szerkezetét jobban vagy kevésbbé jól fedi, a kettéválasztása. Maga a fogalom ugyanis az egyes dolgok szerkezetéből az ember számára igen sok tulajdonságot, adatot tartalmaz. Pl. ez a szó „asztal“, jelent valamilyen bútort, valami célra szolgáló eszközt, stb. Amit egy fogalom a mi számunkra jelent és amit jelentenie kellene, ez két különböző valami és csak ideális esetben esik egybe. Minden szónak az ember számára meghatározott jelentése, meghatározott szférája van, ami természetesen az egyes emberek szerint a legkülönfélébb lehet. Ez a szféra többé-kevésbbé megközelíti azt az ideális szférát, amit egy valamilyen szó által reprezentált tartalom szerkezete kitölt. Itt látjuk alapját Pauler logizma—fogalom és Brandenstein formakapcsolat—fogalom kettőssége megkülönböztetésének. A legkülönbözőbb jelentés-szféráknak, amely csak az ember szerepét veszi tekintetbe, reális alapja az egyes dolgokban van, amelyek maguk tartalmazzák azt az egészet, amelynek megragadására törekszünk.

⁷ Br. Brandenstein Béla, Grundlegung der Philosophie. Bd. I. 1926. — Bölcséleti alapvetés. 1935.

A fogalom esetében tehát a hangsúly a valóságon van. A létező dolgok szerkezetének a lehető legteljesebb megadása a fogalom célja. Ha jobban szemügyre vesszük a dolog és egy szerkezet-elemének a viszonyát és azt valamiképpen kifejezzük, akkor ítéletet mondunk ki. Ennek az ítéletnek reális alapja éppen a fentemlített viszonyban van meg. Ez a viszony tehát már átvezet a klasszikus logika másik fő-témájához, az ítélethez.

Az ítélet mindig viszonyt fejez ki, amely az alany és állítmány összetartozását, összefüggését jelzi. Az alany és állítmány viszonya mindig egységes, zárt egész⁸ s teljesen téves az emberi elmének bármilyen beavatkozását itt feltenni ennek a viszonynak a pusztá felismerésén kívül. Ugyancsak téves lenne feltételeznünk azt, hogy más a viszony valamely dolog és a saját szerkezet-eleme között és más két különböző dolog szerkezet-eleme között. Egy dolog szerkezet-eleme ugyanis mindig más dolgok szerkezeteivel való összefüggésekre is utal. Ezek például az osztálytagoknak valamilyen közös vonás (az osztályozás elve) alapján fennálló kapcsolatai. (Egy osztályba tartozó tagoknak nem minden tulajdonsága, hanem csak néhány vonása egyezik meg éppen a valamilyen-szempontszerinti-osztályozás miatt.) Vagyis mindkét viszony egyformán ítéletekben kifejezésre jutó összefüggés.

Láttuk, hogy a fogalom önmagában szimbólum, amely mindig valamilyen összefüggére (szerkezetre) utal és ezt az összefüggést csak ítéletekben tudjuk kifejezni. Ez az ítélet primátusát jelenti a fogalommal szemben. Ezt igazolja az is, hogy a fogalmat önmagában nem tudom megadni s ha szabatosan akarok egy fogalmat használni, akkor annak definícióját kell keresnem, illetve ismernem. A definíció ítélet, amely egy bizonyos összefüggésből ragadja ki lehetőleg a leglényegesebb vonásokat. Az ítélethez bár szükséges emberi tevékenység, mégsem konstruálás eredménye, az ember csak leolvassa, ha nem is mindig a legkönnyebben, az összefüggéseket.

Az összefüggések keresése vezet át bennünket a harmadik logikai alapfogalomhoz, a következtetéshez. Az ítéletet egyszerű felismeréssel, továbbá bonyolultabb, fáradságos munkát igénylő, de még mindig a létező dolgok viszonyainak kiolvasásával kaphatjuk meg. Van egy másik útja is az új ítéletekhez jutásnak s ez a következtetés. Meglevő ítéletekből következtetünk más ítéletek fennállására. Ez a következtetés már teljesen emberi produktum. Ez nem annyit jelent, hogy a pszichologizmus felfogása a következtetéseknel indokolt, mert ha helyes ítéletekből pontosan megvizsgált eljárással következtetünk, akkor helyes eredményekhez is jutunk. Ha ebben a tételben jogosult a szkepszis, akkor nincs olyan tétel, amelynél nem lenne jogosult. A teljes szkepszis pedig önmagát rontja le. Itt a fogalom és ítélet egybetartozására,

⁸ Az ítélet objektívumának Meinong-féle felvétele is utál arra, hogy ez a viszony egységes és más, mint külön az alany és külön az állítmány.

s a következtetésnek az előzőkkel szembenálló, teljesen más-mivoltára akartunk rámutatni. Szemléletesen azt mondhatjuk, hogy a fogalom és az ítélet meghatározott síkon van, a következtetés síkja pedig ezzel nem azonos éppen az emberi tevékenység, a konstruálás szerepe miatt. Konstruálás alatt itt nem a matematikában szokásos eljárást értjük, amely homogén elemekből alkotott tételekből konstruálja egyéb tételeit és amelynél a tapasztalat mellőzése szintén jogosult (legalább is bizonyos mértékben), hanem itt ítéletekből, azaz reális viszonyokból kiinduló konstruálást értünk. A logikai következtetés csak azt jelenti, hogy a létező dolgok összefüggéseiből a következtetés által nyert tételeket nem lehet leolvasni, azokat valamiféle módon konstruálni kell.

Az előbbieken megnyilvánuló szempontot az egész logikában az eddigi részleteredményekben következetesen végig lehet vinni. Ez az eljárás a legtöbb logikai felfogás átértékelése. Átértékelés egy realiztikus szempont szerint, amely kiküszöbölné a spekulációkat, az önkényes kategorizálást s egy reális alap segítségével több súlyt adna a logikai tételeknek.

5. *A logika és az ismeretelmélet.* Könnyen felvetődhetik az az ellenvetés, hogy a fenti felfogás a logika és az ismeretelmélet szerepét nem különbözteti meg. Mindkét diszciplína sajátos területeit nem tiszteli és a kettő összefolyik. Ez az ellenvetés nem helyes. A létező dolgok ugyanis, mint azt előbb láttuk, a logikai összefüggések mellett bizonyos minőségi és matematikai vonásokat is tartalmaznak. A minőségi vonásokat a dolog bizonyos szerkezet-elemeinek az alanyra tett olyan hatásaként foghatjuk fel, amely nem adekvát a dolog szerkezet-elemével, azonban abban jól megalapozott okát bírja. Az ú. n. minőség-tan vagy tartalomtan azért lehet teljesen objektív tudomány, mert vizsgálhatjuk, hogy pl. miért éppen ez és ez a meghatározott rezgésszámú fényrezgés teszi az alanyra a piros szín hatását és az egyes tartalmak (minőségek) kategóriáinak megállapítása is jogosult. A matematikai vonások pedig, mint már előbb utaltunk rá, a minden tárgyban meglevő teljesen homogén elemeknek számlálás, konstruálás útján megismert vonásai, amelyek éppen e tulajdonságuk folytán úgy a minőségektől, mint a sajátos szerkezet-elemektől különböznek.

Az ismeretelmélet ennek a három egymástól különböző valóság-elemnek a jogosultságát, fellépésének okát, az ismeret eredetét, az ismeret mibenlétét és lehetőségét, az alany és a létező tárgy, vagyis a valóság viszonyát, az ismeret elégséges alapját, módszerét, határait vizsgálja s így működésének nagyon is gazdag területe van. Az ismeretelmélet szerepe tehát a quaestio iuris vizsgálata, amelynek útján semmiesetre sem lehet eljutni a quaestio facti-hoz. Nagy ez a kutatási terület még akkor is, ha a megismerés pszichológiáját objektivitás ürügyével nem is vizsgálja, bár ez is igen értékes adatokkal szolgál-

hatna az ismeret mibenlétének megértéséhez, hisz az ismeret az alany ismerete s az alany, ha a külső világot meg is ismeri, azt a saját módján ismeri meg. A logika pedig a dolgok struktúráit vizsgálja s így jóval szerényebb tudományként akar szerepelni.

6. Itt csak utalni akarunk arra a pszichologizmus elleni küzdelem hagyományaként fennmaradt téves felfogásra, mely minden emberi megismerést a mulandó, változó, nem-örökérvényű bélyeggel lát el s csak az ideális-sík tételeit fogadja el örökérvényűnek. Ez a felfogás nem állhat meg. Az ember igenis tud szükség-szerű összefüggéseket, időtlen igazságokat megtalálni és tud jogosan ilyeneket konstruálni is. Ezek az összefüggések nem változók, hanem változatlanok, objektívek, örökérvényűek. Ez nem annyit jelent, hogy a tárgyak, amelyekre vonatkoznak örökké fennáll, mert akkor az egész világban megmerevedésnek kellene lenni, aminek pedig igen sok adat ellene szól. Nem a tárgyak, hanem a tárgyakra vonatkozó különböző igazságok azok, amelyek örökké fennállanak.

A valóság, amelyet az ember tapasztal, állandó változásban van. Kézenfekvő volt a gondolat, hogy ha örök, változatlan összefüggéseket ragad meg a kutató emberi elme, ez a változatlan valami nem tartozhatik a változó világba, hanem ennek felette álló ideális világ része. Önkénytelenül is dualizmusba torkollik ez a felfogás s két egymástól idegen világot vesz fel. Az idealista metafizikák ennek a felfogásnak az eredményei. Számukra teljesen megoldhatatlan az a probléma, hogy a változó valóság változatlan összefüggéseket hordozhasson éppen a saját szerkezete alapján. A két világ kapcsolatát azután ezek a rendszerek a legkülönbélebb spekulációkkal kísérik megoldani. (Anamnézis, methexis stb.) Elvben nem lenne akadálya, hogy egy ideális síkot is konstruáljunk az állandó törvényszerűségek részére, azonban ez még munka-hipotézis céljainak sem megfelelő.

7. Az igazság fogalma. Az előzőkben először találkoztunk az „igazság“ szóval. A legtöbb logikai kutató használja ezt a szót, anélkül, hogy megadná, mit is ért „igazság“-on. Pauler a logikát az igazság természetéről szóló tudománynak nevezi. Az igazságot itt az idealisztikus_érvényesség-sík reprezentálja.⁹ A tételek közti helyes összefüggés azonban még nem ad igazságot, hanem csak ellentmondásnélküliséget, helyes összefüggést és ez még nem kritériuma az igazságnak. Igaznak azt a tételt nevezhetjük, amely azt fejezi ki, ami valóban van, létezik. Így lehet egy helyes tétel nem-igaz, azonban minden igaz tétel egyúttal helyes is. Kérdés természetesen, hogy ezeknek a tételeknek a helyességét az ember ki tudja-e mutatni. A létezéssel tehát már egy

⁹ Ez Husserl-igazság felfogásának is megfelel, amely az igazságot az ideák időtlen birodalmában levő érvényesség-egységnek (Geltungseinheit) tartja.

dolog igazsága el is van döntve.¹⁰ Ezt az igazságot transzcendens, az alanyon túllévő igazságnak nevezhetjük. Ennek a transzcendens igazságnak a felismerésével és kifejezésével lesz ez az alanynak és az alany közvetítésével a közösségnek a tulajdona. Ez a felismert igazság immánens igazság és mivel ez mindenkor az emberi gondolkodás, megragadás eredménye és nem valamely tökéletes szellem megismerése, állandóan korrigálható, tökéletesíthető, vagyis az egyszeri kimondás nem mindig tarthat igényt időtlen érvényességre. Ha nincs ember, akkor nincs igazságfelismerés sem, csak szerkezetek és szerkezetkapcsolatok vannak.

Az ú. n. tiszta logika, mely Kanttól nyerte nevét és amelynek rokonságát a logikai formalizmussal könnyen ki lehet mutatni, az igazság kritériumának tisztán az érvényes alaptételekből, az ú. n. alapelvekből való levezethetőséget tartja. Ezért hangsúlyozza az alaptételek fontosságát és az alaptételek így az egész rendszerre rányomják bélyegüket. A tiszta logika szerint egy tétel igaz, ha az a logikai alapelvek egyike, vagy belőle levezethető. Ha pedig a tétel ezeknek tagadása, akkor hamis, nem igaz. Ez a felfogás, amely csak a bizonyítással elért tételeket tartja igazaknak, nem igazolja, legtöbbször nem is értékeli sokra a bizonyítással elért tételeknél sokkal nagyobb számú szerkezet vagy szerkezetkapcsolatokat kifejező tételek igazságát. A fenti felfogás cáfolatára még azt is felhozhatjuk, hogy az alaptételek és axiómák nem önmagukban állanak fenn és ezért helyesek, hanem valamilyen tartalomtól, reális létezőtől nyerik bizonyosságukat.¹¹

Ezekből következik az is, hogy az igazságok nem tisztán a logika sajátos területéhez tartoznak. Így van igazsága egy minőségi és van igazsága egy matematikai kapcsolatnak is.

Az igazság előbbi felfogása megóvja a gondolkodót azoktól a spekulációktól is, amelyekkel a logikai kézikönyvekben minduntalan találkozunk. Ilyen például az igazságok végtelen számának Bolzano-féle bizonyítása.

8. *A logikai alapelvek.* Az általános logikai fogalmak és az igazság vizsgálata után a legáltalánosabb logikai tételek, az ú. n. alapelvek szerepére térünk át.

A logikai vizsgálódás alaptételektől indul ki. Kérdés, mit jelentenek ezek az alapelvek az idealisztikus felfogásban és mi a szerepük a realiztikus átértékelés után. Az első Pauler-féle alapelv idealisztikus felfogása: A est A , minden dolog azonos önmagával. Ez természete szerint tautologikus tétel és így teljesen üres. Ismereteinket nem bővíti.

¹⁰ Az igazságnak ilyen módon való felfogását fejezi ki Weyl, midőn az ítélet tárgyi tartalmának a fennállásától teszi függővé annak igazságát. Ha az, amit az ítélet kimond, nem áll fenn, akkor az ítélet nem igaz.

¹¹ L. Hilbert kutatásait. Legutóbb Hilbert—Bernays, *Grundlagen der Mathematik*. I. 1934.

Minden, legyen az létező vagy nem létező dolog, téves vagy igaz tétel, azonos önmagával. Ha azonban a létező dolgok szerkezetét tartjuk szem előtt és úgy nézzük ezt az alapelvet, akkor ez annyit jelent, hogy bizonyos létező dolognak bizonyos meghatározott szerkezete van, amely azonos önmagával s ha ez a szerkezet bármiképen is megváltozik, akkor az új szerkezet is azonos önmagával, de természetesen nem azonos az előzővel. Egy dologról tehát így számtalan azonosságmegállapításunk lehet. A logikai műveleteknél azonban, amikor az egyes dolgokat jelekkel helyettesítjük, lehetséges, hogy valamely dolognak megfelelő jelet nem mindig ugyanarra az azonosságmegállapításra vonatkoztatjuk és így az operáció hibás lesz éppen a téves vonatkoztatás miatt. Ezt a hibát nem a jelek alkalmazása okozza, hanem az, hogy a reális alapokat nem vesszük figyelembe.

Az összefüggés elvéről már könnyebben látható, hogy az a létező dolgok szerkezeteinek kapcsolatairól állítja, hogy az összes dolgok szerkezetei összefüggenek egymással. Bármilyen kézenfekvő ez a gondolat, a létezésre alkalmazva mégis posztulátumnak kell tekintenünk. Hasonlóan az osztályozás elvét, amely az összefüggéseken belül hierarchikus, azaz az osztály- és osztálytag viszonyában levő összefüggéseket vesz fel. Minél tovább megyünk az alapelvek sorában, annál erősebben kidomborodik a posztulátum jelleg. Ezért igen kézenfekvő volt az a gondolat, amely az osztályozás elvét az összefüggés elvébe olvasztja be és ezzel az előbbi elv alapelv jellegét megszünteti.¹² A feltételezés elve¹³ azt mondja ki, hogy minden dolog feltételezett, vagyis felteszi önmagát és esetleg más dolgokat; minden dolog feltétele legalább önmagának, de esetleg más dolognak is. Ebben az alaptételben az „esetleg” szó az, ami a posztulátum jellegét megszünteti. Posztulátum csak akkor lenne, ha az összes dolgok között felvenne egy feltételezési viszonyt. Ezzel korántsem azt állítjuk, hogy egy független logikai rendszerben a fenti elvek nem lehetnek alapelvek, itt csak az alapelvek realiztikus szerepére mutattunk rá.

9. A legújabbkori logika szépen mutatja a realiztikus tendenciák kibontakozását. A kritikai realizmus az ismeretelméletben is csak e korban tudott jól megalapozott bölcséleti irányná kifejlődni. Így érthető, hogy ez az alapfelfogás az egyes filozófiai diszciplínákban is csak későbbben érvényesülhetett. A pszichologizmus elleni küzdelem egy idealisztikus logikában vélte tudományát megerősíteni. Ide tartozik a fenomenológus A. Pfänder, nálunk pedig Pauler Ákos. Egész sora indult meg ezután azoknak a rendszereknek, amelyek a következetes idealizmust nem tartják helyesnek, azonban vagy történeti hagyományok miatt (kantianus, német ideálista gyökerek) vagy végig-nem-gondoltságból egy átmeneti rendszert tudtak csak megkonstruálni. Végül találunk olyan

¹² Kornis Gy.: Új magyar filozófiai rendszer. Minerva. 1922. 58. l.

¹³ Báró Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés. 1935. 82. l.

megfontolásokat is, amelyek egy jól megalapozott realista világszemléleten alapuló realiztikus logikát képviselnek.

Ez a kifejlődés az emberi gondolkodás egyik legszebb eredményét mutatja. Itt láthatjuk, hogyan lendül át a logikai szemlélet, a logikai eszme felfogása a legszélsőségesebb pszichologizmusból, az emberi alany túlértékeléséből és egyúttal a tárgyi igazság lebecsüléséből az objektív idealizmusba, amely minden alanyi vonatkozástól elvonatkoztat és a tárgyi igazságokat is csak egy ideális, alany- és tárgy-feletti értéksíktól teszi függővé. Innen már csak egy lépés, hogy a helyes középutat megtalálva, az alanynak és a tárgyi összefüggéseknek is megfelelő helyet biztosítsanak. Ez a kibontakozás a tárgya a következő történeti résznek.

II.

A logikai eszme története a jelenkorban.

A legújabb korban a logika nem egységes tudomány. Nemcsak egyes tételei még mindig viták tárgya, hanem az alapfelfogás, a logikai eszme meghatározása sem egységes. Az alábbiakban azokat a legjellegzetesebb felfogásokat ismertetjük, amelyek a logika mibenlétének meghatározására vonatkoznak. Élesen lehet elválasztani az idealisztikus és a realiztikus felfogásokat, de a különféle logikai rendszerek között találunk olyanokat is, amelyek az idealizmus és realizmus sajátosságos keveredését mutatják és így átmeneti jellegűek. Tárgyaljuk a logisztikát is, amely csak azért kerül a logikai felfogások közé, mert napjainkban szinte túlnyomó szerepe van. Nem térünk ki logikai részletproblémákra, hanem csak az egyes rendszerek alapjellegét vázoljuk. Az idealisztikus rendszerek és a logisztika tárgyalása után az átmeneti megoldásokat, majd a realiztikus felfogást mutatjuk be.

I. Idealisztikus logika.

1. Az idealisztikus felfogást más néven tiszta logikának nevezik. E név eredete Kant filozófiájában keresendő. Kant a logikát a gondolkodás szabálytanának tartja. Meghatározása szerint a logika az a tudomány, amely az értelem szabályaival (Verstandesregel) általában foglalkozik. A további felosztás érthetővé teszi a tiszta logika elnevezését és a logika Kant utáni fejlődését. Kant szerint két fő része van az értelem szabálytanának. Az egyik foglalkozik az általános értelmi szabályokkal, vagyis azokkal, amelyek minden tárgyra vonatkoznak. Ezt nevezi Kant elemi logikának (Elementarlogik). A második foglalkozik a különleges értelmi szabályokkal, amelyek csak bizonyos tárgycsoportra vonatkoznak. Ezt nevezi Organonnak, a tudományok propeudeutikájának. Az elemi logika újból két részre oszlik. Az első a tiszta logika (reine Logik), amely az értelem a priori elveit tartalmazza.

Ez az értelem (és egyúttal az ész — Vernunft) kánonja. A második az ú. n. alkalmazott logika, amely az értelem empirikus elveivel foglalkozik. Ez az értelem kathartikonja, tisztítója.

Ide tartozik a transzcendentális logika kanti meghatározása is. A transzcendentális logika az a tudomány, amely oly ismeretek eredetével foglalkozik, amelyek nem a tapasztalásból erednek. Így ez a tudomány az értelem és az ész a priori tárgyakra irányuló törvényeit vizsgálja, tehát nem egyezik az általános logika területével, amelynek tárgya a tapasztalati és a tiszta észismeret együttesen. Láthatjuk, hogy a transzcendentális logika, amely külön elnevezést a kanti filozófia teszi érthetővé, a tiszta logikába tartozik. A tiszta logika törvényeit azonban nem az egyéni szubjektív én adja meg, hanem ezeknek a törvényeknek a transzcendentális appercepció értelmében vett én, az egyetemes én a hordozójuk. Ez az egyetemes én a priori alapul szolgál szubjektív, az empirikus tudatnak.

A kanti egyetemes ennek szubjektív alakban való felfogásából, továbbá az empirikus tényezők mindjobban előtérbenyomulásából (pl. a pszichológia fejlődése) érthető meg tudománytörténetileg a pszichologizmus fellépése, amely a XX. század elejéig nagy szerephez jutott. (Husserl döntő cáfolata ellenére is találkozunk később is pszichológista színezetű felfogásokkal. Ilyen pl. Th. Ziehen 1920-ban megjelent műve.¹⁴)

Husserl antipszichologisztikus felfogása az alany szerepének tagadásával éppen az ellentétes irányban vélte a helyes megoldás megtalálását. Bolzano hatása alatt (Bolzanót ő mentette meg az elfelejtéstől), írja logikái főművét, amelyben a logikát tiszta logikának nevezi.¹⁵ A tiszta logika a logikumot minden elgondoltságtól függetlenül vizsgálja. Nem nehéz észrevenni a szellemi közösséget a kanti és a Bolzano—Husserl-féle felfogás között. Ez még jobban kitűnik a következő megjegyzésből: „Mivel egyetlen tudomány sem lehetséges a maga alapjainak megindokolása, tehát theória nélkül, azért a tiszta logika a legáltalánosabb formában a „tudomány“ (Wissenschaft überhaupt) lehetőségének ideális feltételeit tartalmazza.¹⁶ A „Wissenschaft überhaupt“ és az „Erkenntnis überhaupt“ feltételeinek keresése azonos alapbeállításra utal. Bolzano mellett tehát Kant tanításában találjuk meg a szellemi eredetét annak a felfogásnak, amely az igazi logikát tiszta logikának tartja, mert úgy gondolja, hogy az örök igazságoknak az időtlenül fennálló, ideális szférában lakozó szerkezete lehet csak az igazi logika alapja. Nem veszi azonban észre ez a felfogás, hogy ha a valóságtól minden összeköttetést elvág, a maga

¹⁴ Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. 1920.

¹⁵ E. Husserl, Logische Untersuchungen. I—II. 1900—1901¹, 1928⁴.

¹⁶ E. Husserl, i. m. 4. kiadás I. 255. l.

igazságát sem tudja biztosítani s így a tiszta logika hipotetikus logikává, vagy valamilyen rendszer-felfogássá alakul át. A kanti hagyomány erős hatásának kimutatását csak arra akartuk felhasználni, hogy annak a még mindig uralkodó véleménynek elejét vegyük, amely a tiszta logikát a legújabb kor specialitásának tartja és úgy véli, hogy ezt mint egy biztos alaptudományt a jelenkor továbbfejleszteni hivatott.

2. Idealista logikai rendszert Husserl nyomán először A. Pfänder alkotott. Munkája a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* c. folyóiratban 1921-ben jelent meg.¹⁷ Felfogása első pillanatra pszichologisztikusnak látszik, mert mindenütt gondolatokról (*Gedanke*) beszél. A gondolat azonban Pfänder szerint teljesen idegen a gondolkodás lelki folyamatától: „a gondolatok nem reális, időbeli folyamatok, hanem ideális, időtlen képek”.¹⁸ A gondolkodás és a gondolat kapcsolatát Pfänder egészen sajátosságosan létrehozás-sal (*Erzeugen*) indokolja. Ennek magyarázatára mutatjuk be az idealisztikus felfogás legjellemzőbb következtetési eljárását. Pfänder szerint: „A létrehozás a gondolatoknak nem egy talált anyagból (t. i. tapasztalati anyagból) való képzése, mint azt az a tanítás tartja, amely, úgy véli, hogy a fogalmakat a tapasztalati tárgyakkól azok elemeinek és mozzanatainak absztrahálása, részeinek összekapcsolása és szétválasztása által szerezhethetjük. Ezen az úton csupán újra tárgyakkhoz és nem fogalmakhoz juthatunk épp úgy, mint ahogy az így nyert tárgyak új összekapcsolása által sem juthatunk valaminő gondolatokhoz. A fogalmak és gondolatok nem tárgyi anyagból (*Gegenstandsstoff*) keletkeznek, hanem egy *sui generis* materiából.”¹⁹ A gondolatnak így semmi közössége nincs a reálisan létező külvilággal és az ugyancsak reális lelki világgal sem, ez így önmagában fennálló tiszta ideális létező. Az a sajátosság gondolkodás, hogy a tárgyak elemzésével újra tárgyakat és nem fogalmakat kapunk, egy realiztikus felfogás számára érthetetlen. A fenti gondolat görög hagyományból ered, amely a „hasonlót hasonlóval” elvben jut kifejezésre.

A gondolatról szóló tudománynak, vagyis a logikának Pfänder szerint az a feladata, hogy a gondolatok lényegét és fajait felismerve, megadja azokat az elemeket, amelyekből ezek össze vannak téve, kutassa továbbá a különböző gondolat-fajták felépítését, ezek viszonyait és összefüggéseit. A valóság és a logikai viszonyok kettősségére jellemző az az állítás, hogy „a logikai tételek lényegük szerint abszolút bizonyosságra tartanak igényt, amelyet semmiféle bekövetkezendő tapasztalás nem dönthet meg”.²⁰ A logika a tiszta ítéleteket tárgyalja anélkül

¹⁷ A. Pfänder, *Logik*, 1921. (*Jahrbuch d. Phil. u. phän. Forschung*, Bd. IV.)

¹⁸ A. Pfänder, i. m. 154. l.

¹⁹ A. Pfänder, i. m. 155. l.

²⁰ A. Pfänder, i. m. 163. l.

hogy valamilyen fennálló tárgyi tartalomhoz mérné ezeket, mely tartalmakkal ezek az ítéletek megegyezésben lennének. Ez az „Urteil an sich“ gondolata, amelyet az idealisztikus rendszerekben mindig megtalálunk.

A fenomenológia sajátos módszere is nyomot hagy Pfänder felfogásán. A fenomenológia tárgya a gondolkodás aktusainak, a tudatnak (fenomenológiai értelemben véve), az intencionális tárgyknak stb. vizsgálata. Míg azonban a gondolatokat a fenomenológia mint bizonyos gondolkodási aktusok ideális tartalmait tekinti és vizsgálja, addig a logika tárgya csak a tiszta gondolatok. Tehát így egy része a fenomenológiának. A fenomenológiának az a megállapítása, hogy a különböző fajta gondolkodási aktusok és az intencionális tárgy vizsgálata a gondolatok vizsgálatával együtt adja a fenomenológia feladatát, alapja lehetne egy egységes, a valóság minden vonását figyelembevevő logikai állásfoglalásnak, azonban a gondolatok és a valóság-szférája közti éles határvonal ezt az utat eleve elzárja Pfänder előtt.

3. A logikai platonizmus egy másik rendszere, mely Pfändernél sokkal összefüggőbb és részleteiben is kidolgozottabb elméletet ad, Pauler Ákosé.²¹ Pauler a logikát úgy határozza meg, mint az igazság formális egyetemes határozmányairól szóló tudományt, amelynek az igazság struktúráját és fennállásának módját kell vizsgálnia. Az igazság általános struktúrája a fontos és felsőbbrendű minden másnál. A megismerés alanyi és tárgyi feltételei csak másodrangú kérdések. Az alanyi feltételekkel foglalkozik a gondolkodástan. A tárgyi feltételekkel az ismeretkritika. A nagy munka utolsó pár oldalát foglalja el szerényen az ismeretkritika, amely csak azzal foglalkozik, hogy a tárgyak általában megismerhetők-e és mennyiben befolyásolja a megismerést a tárgyak sajátos természete.

A tárgyi feltételnek ily háttérbe szorítását indokolja az az alapfelfogás, hogy „nem a logika alapszik a tapasztaláson, hanem a tapasztalás a logikán“.²² A tapasztalás különben sem lehet a logika alapja, hiszen egészen más a létezés és más a fennállás, az érvényesség Pauler szerint. Bár mindkettő valamilyen megmaradás, az érvényességnek semmiesetre sem lehet alapja a létezés. Ez idealisztikus felfogás s ennek felel meg az, hogy az önmagában levő igazság vizsgálata a döntő fontosságú. A tapasztalás csak úgy lehetséges, hogy az igazság rendszerét eleve felteszi, mert, mint Pauler mondja: az ítélet, következtetés stb. logikai műveletek, amelyek mind a logikai alapelvekre támaszkodnak, mikor a tapasztalásnál alkalmazzuk ezeket. Hasonlóan tanítja, hogy az igazságok vonatkozhatnak minden lehető tárgyra, teljesen függetlenül attól, hogy az a tárgy létezik-e vagy sem és hogy milyen fennállási módja van.

²¹ Pauler Ákos, Logika. 1925.

²² Pauler, i. m. 3. l.

A létezés és az érvényesség két egymástól független terület. A kettő közt kapcsolat nincs, a kettő közt csak párhuzamosság van. „A létező világ minden mozzanatának és történéseinek megfelel valamilyen igazság. A létező világ változásait meghatározó okok kapcsolatának megfelel a párhuzamos igazságok világában a rációk (logikai alapok) szerinti kapcsolat.”²³ Ezt illusztrálja a következő példa: Az a tétel „Sokrates sétál”, nem azért igaz, mert Sokrates a valóságban sétált, hanem azért, mert egyik konklúziója ama nagy szillogizmusnak, amelyet a Sokrates életére vonatkozó igazságok alkotnak.²⁴

Téves lenne azt hinni, hogy Pauler álláspontja nem a gondolatokra, hanem a dolgokra vonatkozik általában. Pauler szerint a logika az igazság ideájának a szerkezetét, törvényszerűségét vizsgálja. A súlypont az ideán van s a változó világ csak esetleges s nem elsősorú tényező. A platonizmus minden jellegzetes vonását megtalálhatjuk rendszerében, természetesen saját felfogásába átültetve. A logizma tárgyalásánál a létezést a logizma egyik tulajdonságának tartja. S nem megfordítva, a létezés határoz meg bizonyos szerkezeteket. A tétel érvényességét pedig csak a tiszta logikai kopula biztosítja.

Mindezekből látható, hogy Pauler elsősorban az összefüggések érvényességi hálózatát tartotta szem előtt a való világ helyett. Hegel felfogását érezzük itt kihangozni abban az alakban, hogy minden, ami létező, az csak annyiban lehet létező, amennyiben fogalmi; ennek a tételnek a megfordítása azonban már hiányzik. Az egész rendszer erősen racionalista impressziót nyújt. Pauler, bármennyire figyelembe veszi is a valóság adatait, a matematikai ismerést ezeknél mindig sokkal többre becsülte. Nem véletlen, hogy a Bevezetés a filozófiába című művének olvasásakor az ismeretkritika című fejezetben, ahol az egyes ismeretelméleti irányokat ismerteti és bírálja: a „racionalizmus” ismeretelméleti irányának semmi nyomát sem találjuk.

Paulernél nemcsak logikájában, hanem egész filozófiai rendszerében központi helyet foglal el az igazság fogalma. Ha az igazságot itt nem a pauleri logikum, hanem a tárgyi egyezés értelmében vesszük, akkor rendszerének ez a látszólagos egyoldalúsága egész más, mélyebb értelmet nyer.

4. Az idealisztikus logika a lét és az érvényesség két külön síkját veszi fel s a súlypont az érvényességen van. Ez a történetileg és talán pszichológiailag is érthető felfogás nem tudja a valóságot adekvát módon megragadni, amint ezt a Sokratesre vonatkozó példán is láthattuk. A három alapelv következetes végigvezetése pedig, mint Kornis ki is mutatta, merev tipizálást okoz. Az előre megadott szké-

²³ Pauler, i. m. 18. l.

²⁴ Pauler, u. o.

mák, például egy a hármasság elve szerinti tárgyalás, mindig bajt okoz, önkényes torzításokkal jár együtt, ha ez az eljárás kellően nem indokolt.

Az idealisztikus felfogás hibája, hogy pusztán a priori érvényességéből akar eredményekhez jutni. Például a Husserl-féle fogalomvizsgálat tisztán a fogalomra szorítkozik anélkül, hogy annak alapját megadó tárgyi összefüggést vizsgálná. A tiszta logikai elnevezés történeti előzményeit láttuk; az ideális jelző pedig abból a platonai felfogásból érthető, amely a szükségszerű, az örökké fennálló összefüggéseket idealisnak, az ideák révén fennálló kapcsolatoknak nevezi s a realist esetlegesnek, nem szükségszerűnek gondolja.

Ezzel a felfogással rokonságot mutatnak az algebrai logika vagy logisztika különböző rendszerei.

II. Logisztika.

Napjaink logikai irodalmának legnagyobb részét a logisztika körébe tartozó munkák alkotják. A logisztika (matematikai logika, logikai algebra, szimbolikus logika) az a tanítás, amely bizonyos alaptételekből az összes többi tételt levezethetőnek tartja és ezt a dedukciót, valamint az alaptételek megadását is különböző szimbólumok, jelek segítségével végzi el. Valamely tétel megalapozására szerinte teljesen elégséges, ha az az alapul felvett tételekből különböző, előre megadott operációk segítségével levezethető. Így a logisztika kisajátította magának a tipikusan matematikai eljárást, a dedukciót s éppen ezért nagy szerepet játszik itt az úgynevezett axiomatikus módszer.

A logisztika, amint ez irány egyéb elnevezései, módszere és munkáinak jellege mutatják, szoros kapcsolatban van a matematikával. Történeti adatok bizonyítják, hogy matematikai problémákból sarjadt és széles, világot átfogó tudománnyá iparkodott kiterelvényesdni. A legtöbb logisztikai értekezésekben főtéma a matematika s az első átfogó nagy munka, Whitehead-Russel Principia mathematica-ja, címében is elárulja ezt a rokonságot. A matematikai rokonság pedig legtöbbször idealisztikus felfogást mutat. „Platon és az objektív idealizmus, amely belőle indul ki és mindig hozzá tér vissza, már eleve szoros kapcsolatban van a matematikával.”²⁵ Ez az idealisztikus logika azután a történet sajátos játéka folytán összekeveredik egy kimondottan empirikus-pozitívista filozófiával és megalkotja a jelenkorban azt a filozófiai irányát, amelynek egyik főtörekvése, hogy minden metafizikai kérdést látszatprobléma elnevezéssel elintézzettnék véljen. Legfontosabb gócpontjai ennek a logisztikus pozitívizmusnak a bécsi-iskola (Schlick, Carnap, Gödel, Hahn, Neurath, Menger stb.), a berlini-kör (Reichen-

²⁵ Friedrich Brunstäd: Logik. 1933. 79. l. Handbuch der Philosophie. Bd. I.

bach, Dubislaw, Grelling stb.), a varsói-iskola²⁶ (Lukasiewicz, Kotarbinski, Lesniewski, Tarski, stb. Jelentős a lengyel logiszтикusok közt még a lengyeli Ajdukiewicz és a krakkói Zaremba tanítványa, Chwistek). Ezek az iskolák a tudományok egységét akarják megvalósítani. „Einheit der Wissenschaft“ néven internacionális konferenciákat tartanak és hivatalos folyóiratuk, az „Annalen der Philosophie“ örökébe lépett „Erkenntnis“, amelynek R. Carnap és H. Reichenbach a szerkesztői.

A matematikai logikának igen eredeti gondolkodói 1910 előtt legtöbbször egymástól függetlenül írták meg munkáikat. Ezeknek az eredményeknek nagy szintézisét Whitehead-Russell *Principia mathematica*-ja (1910/1913) valósítja meg. Ennek a műnek megjelenése döntő a továbbfejlődésre. Az igen nagy számú (200-at is meghaladó) részletmunkák világosan mutatják a logisztika törekvéseit. Célunk az, hogy a legjellemzőbb problémákat és eredményeket felsoroljuk.

A logisztikus pozitívizmus azt tanítja, hogy az ismeretnek forrása a tapasztalat. A logikai tételek azonban csak az észnek különböző formulái, amely formuláknak tautológikus jellegét először Wittgenstein²⁷ hangsúlyozza. A logikum nem a tapasztalatból ered, nem is a valóság alkatrésze. Az adottságok, a tapasztalás feldolgozása közben az ember szimbólumokat vezet be és ennek a szimbolikának szerkezete a logikum. Az ember a tapasztalás különböző tételeit a logikai törvények segítségével tautológikusan átformálhatja. Ennek az átformálásnak célja pedig az, hogy a tételeket olyan alakba hozzuk, amely könnyebben hozzáférhető, amely a különböző bizonyítási eljárásoknak jobban megfelel.²⁸ A logikum mibenlétét ez a gondolat-ökonomiai felfogás nem tárja fel, csupán azt hangsúlyozza, hogy a logikum a tapasztalásból eredő tételeinket célszerűen elrendezi.

A logikai tautológikus tételek rendszert alkotnak. Ezt a rendszert deduktívnak nevezhetjük, mert összes tételeit alaptételekből és fogalmakból dedukálja. Whitehead-Russell két definiátlan operációt: a negációt és diszjunkciót, öt formális és négy nem-formális posztulátumot vesz fel alapnak. Ezeknek számát 1916-ban Nicod egy formális és két nem formális posztulátumra, Lukasiewicz és Wajsberg (Scheffer, Bernays és több lengyel logisztikus kísérletei után) egy alapformulára

²⁶ K. Ajdukiewicz a lengyel törekvéseket „logistischer Antiirationalismus“-nak nevezi, e jelző szépen mutatja a racionalista jelleget. A racionalis-deduktív karakter fontos még azok számára is, akik az empirikus elemek fontosságát is elismerik. Der logistische Antiirationalismus in Polen. Erkenntnis. Bd. V. 1935.

²⁷ Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. With an Introduction by B. Russel. 1922. London.

²⁸ Hans Hahn, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung insbesondere für Mathematik und Physik. Erkenntnis Bd. I.

redukálták. Az egy alapformulás rendszert azután Sobocinski még jobban egyszerűsítette.²⁹

Az az alapfelfogás, amely a tapasztalati tényeket megállapító tételeket és főképen ezeknek külső alakját, a mondatokat akarja átformulálni, egészen természetesen a nyelv logikáját, szerkezetét teszi első-sorban vizsgálat tárgyává. A nyelv vizsgálata főtárgya Wittgenstein³⁰ munkájának és központi helyet foglal el Carnap³¹ kutatásaiban. Ezeket kivül a legtöbb szimbólumokkal, jelekkel dolgozó logisztikusnál (különösen a lengyeleknél) is megtalálhatjuk az elvi állásfoglalást a szemiotikáról, a jelekről szóló tanról. Mindegyik szemiotikára jellemző, hogy az a matematika példájára készült axiómarendszert vesz fel, amelynek tételeit a logikai szintaxis szabályai szerint alakítja és így célját, egy tökéletes, hibátlan rendszer felépítését, jobban mondva dedukálását, el is éri.³² A különféle operációknál, mint azt büszkén meg is jegyzik, egyáltalán nincsenek tekintettel a tartalmakra, a tárgyi valóságra.

Az a sajátos kettősség, amelyre már előbb is utaltunk, vagyis a tautológikus, üres, a valóságtól független logikai tételeknek és az empirikus megállapítások kifejezéseinek kettőssége, a logisztikusok szerint feloldódik azáltal, hogy a logikai tételek kutatása nem öncél (vagyis nem egy önálló logikai elmélet felépítése a cél), hanem a logikum csak eszköz, a „filozofálásnak módja“, amely kell, hogy átjárja a szaktudományokat. A logikát így csak módszernek teszik meg s ezzel számukra megszűnik magának a logikumnak a problémája, amelyet különben is elintéztnek vélnék azzal, hogy a matematikához hasonló szerepet tulajdonítanak neki. A módszer hangsúlyozását megtaláljuk Wittgensteinnél, a bécsi-iskola több tagjánál is. Ennek a felfogásnak a terméke az úgynevezett tudománylogika,³³ amely a szaktudományok nyelvének logikai szintaxisát vizsgálja.

A matematikai módszer következménye az is, hogy helyet kapott az úgynevezett több-értékű logikai rendszer vizsgálata és konstruálása. A klasszikus logika két „érték“-kel operál, ezek a helyes vagy helytelen, vagy egyes rendszereknél igaz és nem-igaz fogalmi. A valószínűség fogalmát felhasználó valószínűségi logika³⁴ a fenti két érték helyett az értékek folytonos sorát veszi fel. Úgy véli, hogy egy ítélet a fenti két szélső érték között végtelen sok különböző értéket vehet fel, vagyis a többé és kevésbé valószínű állítások egész sora lehetséges.

²⁹ Jörgen Jörgensen: Einige Hauptpunkte der Entwicklung der formalen Logik seit Boole. Erkenntnis. Bd. V. 1935.

³⁰ L. Wittgenstein: i. m.

³¹ R. Carnap: Logische Syntax der Sprache. 1934.

³² Deduktív jellegű pl. Carnap konstitúciós-elmélete, amely a fogalmak törzsfáját akarja kiépíteni. Logischer Aufbau der Welt. 1928.

³³ R. Carnap: Die Aufgabe der Wissenschaftslogik. 1934. Logische Syntax der Sprache. 1934.

³⁴ I. H. Reichenbach, Wahrscheinlichkeitslehre. 1935.

A fenti adatokkal a logisztika általános logikai jellegű témáit és felfogását igyekeztünk vázolni. Nem foglalkoztunk azokkal az eredményekkel, amelyek matematikai vonatkozásúak, jóllehet a logisztikában éppen ezek a tételek túlnyomó számban vannak. A legáltalánosabb matematikai fogalmak és definíciók kiépítése, a tételösszefüggések precíziós műszer módjára felépített szerkezete a matematikus számára számos értékes eredményt nyújt.³⁵ Az egész logisztika azonban a logikum és matematikum viszonyának, továbbá a logikum mibenlétének tisztázásával adós marad. A logisztikai eredmények realiztikus átértékelése és a matematikától függetlenízése igen hasznos vállalkozás lenne.

Végül azokra a szempontokra szeretnénk rámutatni, amelyek a logisztika tervbevett célját megnehezítik. Az egyik nehézség, amely a logisztika eredeti célkitűzését lehetetlenné teszi, az, hogy a logikai rendszerezésnél a matematikai-deduktív módszer használhatatlan. Egy másik nehézség a szimbólumok használata. Riehl³⁶ szerint az eredeti, első szimbólumok a szavak. Ha a szavakat most jelekkel, szimbólumokkal helyettesítjük, vagyis a szimbólumokat szimbólumokkal fejezzük ki, a nehézségeket nem küszöböltük ki. Nem is szólunk itt arról, hogy minden jelrendszernél a jelek mellett még szavakra is szükség van. A tapasztalat pedig emellett még azt is mutatja, hogy a jelek alkalmazása sokszor bonyolultabb formulákat eredményez, mintha ugyanazt a tételt szavakkal fejeztük volna ki. Végeredményben a matematikai jelrendszer és módszer idegen a logika számára. „Az élet, amely nekünk a logikai problémákat felveti, éppoly kevésbé tarka kövekkel való kombinációs játék, mint ahogyan a valóság sem valamiféle nagy bélyeggyűjtemény.”³⁷

III. Átmeneti rendszerek.

1. Átmeneti rendszereknek azokat a logikai felfogásokat nevezük, amelyek az idealisztikus felfogás mellett a realiztikus tényezőknek is helyet engednek. Ezeknek a rendszereknek közös tulajdonsága, hogy a különböző theoretikus elveket igyekeznek egységesíteni. Az egyes szerzők felsorolásánál az időbeli sorrendet tartottuk szem előtt.

2. Az igazság problémáját tartja Ernst Cassirer a jelenkori gondolkodás egyik alapkérdésének. Úgy találja, hogy „bármely 'igazság', legyen az akár egy logikai-matematikai, akár egy empirikus tétel igazsága, mint megváltozhatatlan sajátosság, szembenáll a különböző, individuumról-individuumra, időpontról-időpontra változó aktusokkal, amelyekben ezeknek a jelentését tudatosítjuk.”³⁸ Az igazság problémá-

³⁵ I. Hilbert és iskolájának (Bernays, Ackermann, stb.) munkáit.

³⁶ A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*. 1907. 81. l. Kultur der Gegenwart. T. I. Abt. VI.

³⁷ Fr. Brunstäd: *Logik*. 1933. 83. l.

³⁸ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. *Jahrbücher der Philosophie*. I. Jahrgang. 5. l.

ját a funkciófogalom segítségével iparkodik megoldani,³⁹ azonban a tárgyi vonások hangsúlyozása kantianus hagyomány miatt nem érvényesülhetett Cassirernél.

3. Martin Honecker, a freiburgi egyetem professzora, logikájában⁴⁰ az igaz—nem-igaz, helyes—helytelen fogalompárok értelmezéséből indul ki. Az első a gondolat és tárgy megegyezésének jelzője, a második a gondolatok egymáshoz való hasonlításának eredményére vonatkozik. Az első a gondolkodás anyagát, a második csak annak formáját veszi tekintetbe. Az előzővel foglalkozik az úgynevezett materiális logika, vagy más néven ismeretelmélet, a második a formális logika tárgya. Logikának általában a formális logikát nevezi, amely így a gondolkodás helyességét, illetve helytelenségét van hivatva vizsgálni.

Ha jobban szemügyre vesszük a fenti elvlasztást, akkor kétséges lesz ennek a jogossága. Ha csak a helyesség, illetőleg helytelenség, vagyis a tételek egymásközi kapcsolata szerepel, a logika önkényes, tetszésszerint változtatható tételrendszerre alakul át. Ha azonban az alaptételeknek (amelyek helyességét nincs módunkban igazolni, mert nem tudjuk visszavezetni más tételekre) igazságát igazoljuk, akkor a belőle következő tételek igazsága is fennáll, vagyis nem szükséges ezek helyességéről, illetőleg helytelenségéről beszélni. A kétféle logika határvonalai ezzel elmosódnak s ez is jó példa lehet arra, hogy az önkényes emberi osztályozás, a megokolatlan diairezis, milyen hibákkal járhat.

A logikát Honecker három főrészeire osztja. Az első foglalkozik a tárgyakkal általában, a második a jelentéssel, vagyis a gondolat-tartalmakkal, a harmadik az ismeretszerző gondolkodással (ezt nevezik általában alkalmazott logikának). Az első rész, a tárgyelmélet, impliciten korrigálni iparkodik a materiális-formális szempont éles kettéválasztását, Honecker szerint ugyanis, ha a logika az ismeret feltételeinek formális tudománya, kell, hogy egy tárgyelméltre is támaszkodjék, amelynek célja, hogy a logikai kutatásnak szilárd alapot nyújtson. A tárgyelmélet megalapozásánál azonban nem veszi figyelembe a realitás következményeit, amint azt a tárgyak különféle csoportokba való beosztásánál tapasztalhatjuk. Továbbá tárgynak ő is a legáltalánosabb tárgyfogalmat veszi fel és az egzisztenciával nem törődik.⁴¹

Anélkül, hogy a tárgyak Honecker-féle beosztásának kritikájába és az egyes részletkérdésekbe bocsátkoznánk, megállapíthatjuk, hogy ez a rendszer, bár semmi joggal nem nevezhető idealisztikusnak, a tárgy-

³⁹ Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910.

⁴⁰ M. Honecker, Logik. 1927.

⁴¹ „Gegenstand ist alles, was dem Denken gegenübersteht.“ M. Honecker, i. m. 30. l.

elmélet és a jelentéstan szétválasztásában az idealisztikus felfogás nyomait mutatja. Jelentős lépés azonban, hogy rendszerében szerephez jutott a tárgy vizsgálata is.

A nagy Brentano-tanítvány, Meinong hatása, hogy a filozófiai diszciplínák között a tárgyelmélet is szerepel. A tárgy az az ütközőpont, amely az elmélet és a valóság ellentéteit van hivatva kiegyenlíteni. Ennek a helyes megfogalmazásán és szerepén múlik, hogy a teória egyedül sajátmagában marad-e, vagy pedig biztosítja annak helyességét azáltal, hogy szilárd pontot ad az elmélet felépítéséhez. Honeckerhez hasonlóan fontosnak tartja a tárgyelméletet A. Müller is. A relativitás filozófiájával foglalkozó, bölcselő Bevezetés a filozófiába⁴² című munkája friss hangjával, igen érdekes anyagbeosztásával és tárgyalásmódjával tűnik ki a hasonló tárgyú munkák közül. Önálló logikai munkát nem írt. Bevezetésében találjuk logikai tanításait. Logikájának alapelve a gondolat (Gedanke), amelynek szerkezete lényegében különbözik a létező szerkezetétől, azonban mégis összefügg azzal. Az igazságot (Wahrsein) a gondolat és a tárgy közötti leképezés viszonya adja meg. A kettő közötti kapcsolatot a következőkben világítja meg: „A tárgy természetesen csak azért tárgy, mert gondolatok vonatkozásnak reája és így az alannal szembenáll. Gondolat és tárgy tehát korrelatív fogalmak.”⁴³ Ez a két fogalom tehát kölcsönösen feltételezi egymást.

A gondolatot tartja a szerző a logikai értéknek s nem az igazságot, mely utóbbit létformának (Wirklichkeitsform) véli. A logikai alapelveket általános ontológiai tételeknek mondja és ebben találkozik N. Hartmann felfogásával is. A gondolkodás esetleges, relatív jellegét az ember szerepe okozza s ez nem magának a gondolatnak a tulajdonsága. Ezeknek az elmélet-mozaikoknak a bemutatása is felhívhatja a figyelmet egyes módszertani sajátosságokra. A gondolat és a tárgy szerepének kölcsönössége és a leképezés fogalmai egymást feltételezik. Ha az egyik szerepel, a másiknak is jelen kell lennie. A leképezésben idealisztikus hatásra ismerhetünk rá és ez a tárgyak realisztikus felvételével együtt a két felfogás sajátos keveredését mutatja. Ezt igazolja A. Müllernek az a megjegyzése is, hogy „sehosem fordul elő fejtegetéseinkben az igazság, mint meghatározó tényező; mindig csak egyszerűen gondolatokról lesz szó, tekintet nélkül arra, hogy ezek igazak-e, vagy sem.”⁴⁴

Érdekes történeti hagyomány az is, hogy A. Müller a gondolkodó ént nem tartja azonosnak azzal az énnel, aki él, dolgozik és szenved, hanem ezen az utóbbin mintegy keresztülsugároz egy magasabb

⁴² A. Müller, *Einleitung in die Philosophie*. 1931.

⁴³ A. Müller, i. m. 71. l.

⁴⁴ A. Müller, i. m. 68. l.

én. Ez az én individuum-feletti és a gondolatok teljes birodalma ennek a hiperindividuális énnel ismerettartalma. Ez az augustinusi és fichte-i felfogásokra emlékeztet, ezek is a gondolatok (igazságok) hordozójául egy egyénfeletti szellemi alanyt, ént vesznek fel. Az egyénfeletti én felvétele következetes eredménye a gondolatok önálló szférája tanításának.

4. A gondolkodás három fajtáját, az empirikus, a racionális és a metafizikai gondolkodást különbözteti meg munkájában W. Koppelman.⁴⁵ Ezek a tárgyai az ismeretelméletnek. Az úgynevezett formális logika tárgya az ismeret világos formulázása és helyes megalapozása. A megalapozást (Begründung) a materiális tényektől teljesen függetlennek véli s így a logikai eszme fejlődésének irányától távol esik.

5. A filozófiai rendszeralkotásra való egyedüli törekvést elhamarkodottnak és tévesnek tartja korunk egyik legnagyobb gondolkodója, N. Hartmann. A filozófia első útja szerinte csak egy aporetika lehet. A logikai kutatók között kell tárgyalnunk, mert legutolsó munkájában⁴⁶ gazdag és értékes logikai megfontolásokat találunk. Teljesen különálló logikai szakkönyvet N. Hartmanntól már az előbb említett alapfelfogás után sem várhatnánk.

Filozófiájának alaptendenciája realizstikus. Műveiben (ez utolsóban is) még nem mentesült teljesen a tipikusan idealisztikus motívumoktól. Ezt a tényt a szerző filozófiai fejlődésének irányából érthetjük meg.

A reális tudományoknak logikai egységét és logikai megformálhatóságát azzal véli N. Hartmann igazolni, hogy úgy a gondolkodás, mint a reális valóság alá van vetve a logikai törvényszerűségnek, amely nem egyéb, mint egy ideális lényeg-törvényszerűség (ideale Wesensgesetzhelikeit). Ha ez a logikai törvényszerűség pusztán logikai lenne, nem állhatna módjában, hogy olyan ítéletek igazságáról beszéljék, amelyek igaz premissákra támaszkodnak. Ha pedig ez nincs meg, akkor a logikai összefüggések teljes hálózata sem adhat semmi ismeret-értéket és így nem lehet értékes az élet számára sem. „Csak akkor jut a logikai konzekvencia ismeretértékhez, ha ezeknek (tudniillik a logikai törvényeknek) a reális világban a létviszonyok konzekvenciája is megfelel, ha tehát a reális világban nem létezik ellenmondó dolog, továbbá, hogy a kontradiktórius ellentétpárok közül szükségszerűen az egyik áll fenn s az általános szükségszerűen speciális esetekben beigazolódik.“⁴⁷ Ezért szükséges, hogy a logikai törvények egyszersmind általános léttörvények is legyenek. Ezzel a problematika ontológiai síkra tolódik át. Az ontológiai felfogást igazolják az ítéletek kopulái is, amelyek a „van“ és a „nincs“ kifejezéssel létező, illetőleg nemlétező

⁴⁵ W. Koppelman, *Logik als Lehre vom wissenschaftlichen Denken*. I—II. 1932—1933.

⁴⁶ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*. 1935.

⁴⁷ N. Hartmann, i. m. 14 l.

valamit állítanak. Ez a nézet beleillik a középkori univerzaliák problematikájába, azonban a XIX. század idealizmusának és módszertani kutatóinak egészen más felfogása miatt feledésbe ment.

A reális valóság tehát logikai törvényszerűséget mutat. Arra a kérdésre, hogy mi ennek a magyarázata, N. Hartmann kiindul abból, hogy a logikai összefüggés ideális, még pedig úgynevezett szabad ideális összefüggés (freie Idealität). Szabad idealitás az, amelyet sajátmagában a realitástól függetlenül lehet szemlélni és megérteni. Ilyen például a matematikai összefüggés. Ha a szabad idealitás kapcsolatos valamilyen realitással, akkor — hasonlattal élve — elhomályosodik, átlátszóságát, egyszerűségét elveszti. Ennek ellentéte az úgynevezett függő idealitás (anhängende Idealität), amelyet csak realitással kapcsolatban tudunk megragadni s amelynek a realitástól elvonatkoztatva semmilyen értelme nincs.

A logikumnak, mint szabad idealitásnak, sajátos független léte (Ansichsein) van, amely elsősorban ontológiai, mégpedig ideál-ontológiai. Így a logikumnak a matematikummal egyenlő létmódja van, ha ennek felette is áll. A függő idealításban is jelen van a logikum, de itt N. Hartmann szerint a konkrétum, az egyediség mintegy elfedi azt. A jelenlétet, a tartalmazást azzal igazolja, hogy ha az ember valamilyen egyetemességet megragad, kell, hogy az az összes egyedi esetekre a priori helyes legyen. „Ha az ellenmondás elve nem léttörvény lenne és a lényegeknak (Wesenheiten) létezésében nem lenne érvényessége, akkor az a lényegeken erőszak elkövetése volna egy tirannikus gondolkodás útján.“⁴⁸

Az általánosnak az egyes esetekre való eredményes alkalmazása (még akkor is, ha az egyes a jövőben következik be), a szubszumálás lehetősége tehát igazolja a logikumnak a függő idealításban és a realitásban való jelenlétét. Itt találkozunk azzal a sajátos hartmanni felfogással, amely a fentebbi gondolatmenetet idealista felfogás alapján indokolja. Szerinte teljesen lehetetlen, hogy a realitás szerkezete ne függne valamiképpen a logikumtól. „Das wäre ein Ding der Unmöglichkeit, ... wenn die Formen der Abhängigkeiten, die wir als die unseres Denkens kennen und im Erfassen des Realen anwenden, nicht schon von Hause aus und unabhängig von allem Denken das Reale durchsetzten und beherrschten.“⁴⁹ Implicite tehát kimondja, hogy a logikum egészen más, mint a realitás, az előbbtől függ az utóbbi. A logikumnak, amely így a valóságot átszövi, a gondolkodásunkban is ideális léte van. Az ideális struktúra N. Hartmann szerint kettős: az egyik része a realitásban bennlevő lényeg-szerkezet, a másik a gondolkodás lényeg-szerkezete, amely a tudatban van és „mint ideál-ontológiai alap-

⁴⁸ N. Hartmann, i. m. 302. l.

⁴⁹ N. Hartmann, i. m. 302. l.

törvényszerűség, két síkon determinál: a gondolkodás és a reális lét síkján.⁵⁰ Ez a felfogás hármasságot jelent, mely nem más, mint az ideál-ontológiai alaptörvényszerűség, továbbá ennek a tárgyban és a tudatban lévő szerepe. A tárgy és a tudatban lévő logikai szerkezet megfelelését azonban N. Hartmann éppen a tárgyi és a tudatszféra heterogeneitása miatt csodálatosnak tartja. „Ez ama ‚csodáknak‘ hosszú láncolatához tartozik, amelyeken az ismerés jelensége alapszik.”⁵¹

N. Hartmann felfogása, mint az eddigiekből is látható, sokkal erősebben hangsúlyozza a logikumnak a realitással való kapcsolatát, mint az előző gondolkodók. A kétféle idealitás megokolatlan megkülönböztetése, az általánosnak a lényegstruktúra útján való megragadása, a tárgyban és a gondolkodásban külön meglevő kettős logikai szerkezet felvétele realizztikus felfogása ellenére is, éppen nem realizztikus veretű megoldásformák. Kérdezhetjük ugyanis, honnan van az, hogy az ember általánosat meg tud ismerni? Hogyan lehet, hogy a gondolkodás igazságai érvényesek a realitásra? Ha azonban a realitásban is megvannak ezek az igazság-összefüggések, akkor mire való az egész kettősség felvétele? stb. Ezek mind olyan kérdések, amelyekre a realizztikus felfogás kísérel meg következetes választ adni.

IV. Realizztikus logika.

1. Az eddigiekben ismertettük az idealiztikus és a vele rokon logisztikus logikai felfogásokat, továbbá azokat a rendszereket, amelyek nem tudják, vagy nincs is szándékukban az idealiztikus beállítást minden tekintetben keresztülvinni, hanem a lét és érték kettősségét bizonyos mértékben megszüntetik. Ezekre jellemző, hogy az érték primátusát nem mindig hangsúlyozzák s a lét fontosságát is mindjobban kezdik tekintetbe venni. Az ilyen felfogások, az úgynevezett átmeneti rendszerek végül realizztikus felfogásba torkollanak, amely a lét és érték kettősségét megszünteti, a logikumot a valóság szerves alkotórészének tekinti és ha primátusról lehet szó, a valóság primátusát ismeri el az érvény felett.⁵² E felfogás számára idegen mindenféle logikai transzcendentalizmus. A következőkben a legjellegzetesebb realizztikus logikai felfogásokat ismertetjük.

2. A skolasztika tanításait igen termékenyen értékesítő gondolkodó, J. Geysler, logikai munkáiban⁵³ élesen kiemeli a realizztikus alap-

⁵⁰ N. Hartmann, i. m. 303. l.

⁵¹ N. Hartmann, i. m. 304. l.

⁵² Ezt a realizztikus felfogást tartja kívánatosnak Várkonyi Hildebrand is egyik tanulmányában. (Tanulmány Pauler Ákos logikai rendszeréről. Athenaeum. 1927.)

⁵³ J. Geysler: Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie. 1909. — Über Wahrheit und Evidenz. 1918. — Auf dem Kampffelde der Logik. 1926.

felfogást. Rendszere, amely az aristotelesi realizmusnak felel meg, s amely így minden pszichologizmust és fenomenológiai idealizmust elutasít, a formális logikának nem kedvez. Azt a logikát, amely a logikai törvények hordozójának tisztán a gondolkodó alany veleszületett szellemi orgánumát tartja, vagyis csak formális elveket vesz fel, joggal pszichologisztikusnak bélyegzi. Ugyancsak elutasít minden idealista törekvést is. Az ítéletekről szóló tanítása jellemző egész felfogására. Az ítéletek tulajdonképpen a gondolkodó alany tudattartalmi és két szempont szerint tárgyalhatók. Az egyik tárgyalási mód az ítéletet mint gondolattartalmat, a másik az ítéletet mint lelki tevékenységet veszi tekintetbe. Az elsővel a logika, a másodikkal a pszichológia foglalkozik. Az ítéletnek, mint tiszta tartalomnak intencionalitása van egy meghatározott tárgyra, arra, amelynek a tartalmát kifejezi. Ez annyit jelent, hogy az ítéletek tárgyilag normált ismerettartalmak. Ezzel együtt adódik az igazság fogalma is. Egy ítélet akkor igaz, ha az, amit kifejez, a tárgyi tartalomnak megfelel. Ezt fejezi ki a skolasztikus tétel is: Veritas est adaequatio rei et intellectus.

A gondolattartalmak Geyszer szerint mindig létezőkre vonatkoznak, még akkor is, ha azok például csak relációk. Az ideális létet Geyszer logikájában nem ismeri el. Tagadja az önmagában álló, tárgyi tartalomtól független „objektív“ ítéleteket. Az ítélet objektivitását csak a fenti „adaequatio“ biztosíthatja, s nem egy ideális érvényesség. Az „adaequatio“ következetes keresztülvezetése biztosítja számára a realiztikus alapot.

3. Geyszer logikája inkább csak részleteiben kiépített. A realiztikus felfogást tárgyelméletével, vagyis a rendszer alapjaiban igazolja Brandenstein.⁵⁴ Minden, ami valami, vagyis minden dolog (e szót legáltalánosabb értelmében véve) három alapvonást, öshatározmányt tartalmaz, amelyek együttesen adják éppen a dolgot. Ezek a tartalmi vagy másképpen minőségi, formális vagy logikai és az alakulati vagy matematikai alapvonások. A tárgy formális vagy logikai vonásaival foglalkozik a logika (formatan). A logika tárgyai „a tárgyi igazság alaphatározmányai, ezek pedig a dolgokban és a dolgok között fennálló összefüggések, amelyeket sajátos formáknak nevezünk“.⁵⁵ A tárgyi igazságot tehát, amely kifejezés hangsúlyozza a „tárgyi“ jelzőt, a dolgok logikai vonásai adják. Ez a megállapítás, továbbá az, hogy a logikumot magukban a dolgokban ismeri fel, biztosítja a rendszer számára a realiztikus logika elnevezést. Ezt a jelleget mutatja az is, hogy bár a formakapcsolat—fogalom kettőségét megtaláljuk, azonban a tételnek semmilyen megfelelője nincs, ami éppen az érvényesség-sík

⁵⁴ Frh. v. Brandenstein: Grundlegung der Philosophie. I. 1926. — Bölcséleti alapvetés. 1935.

⁵⁵ Br. Brandenstein: Bölcséleti alapvetés. 1935. 74. 1.

különállását tagadja. Az érvényesség önálló létét tagadja az a tanítás is, hogy a logikai alapformák, ha nincs tárgyuk, nem állnak fenn.

Az általános logikai problémák tárgyalásánál Brandenstein legfontosabbnak tartja annak hangsúlyozását, hogy a logikai meghatározás útja csak regresszív lehet. Ez azt jelenti, hogy sohasem haladhatunk az előzményekből a következmény felé, vagyis nem állapíthatjuk meg a logikai következményeket bizonyos előzményekből, hanem csak fordítva járhatunk el, vagyis bizonyos következményekből nyomozhatjuk ki azok előzményeit. Ez a megállapítás elvben tagadja bármilyen logikai spekuláció jogosságát. Így nem engedi meg a logikai kalkulus és a logikai dedukció használatát. A logikai regressziónak egyedüli helyességét Brandenstein azzal igazolja, hogy a logikai következmény nincs még benne az előzményben, sem belőle létre nem hozható, mert minden új logikai szerkezethez (formához) új tartalom tartozik, amelyet nem lehet tisztán az előzményekből dedukció útján bizonyos operációk segítségével megtalálni. „A logikusnak minden új formát új tartalommal kell felkeresnie és azután a bennrejlő előfeltételeinek a bonyolult hálózatát regresszíve kielemeznie.”⁵⁶ A spekulatív dedukció lehetetlensége, továbbá a szintetikus ítéletek lehetetlenségének igazolása Brandenstein rendszerében mind azt mutatják, hogy a logikumot csak a tárgyhoz, valósághoz kötötten, realiztikusan tartja fennállónak. Szerinte a tárgytól független vizsgálódás teljesen meddő.

4. Anélkül, hogy a felsorolt felfogások egyikét is teljesen kimerítettük volna, a legjellegzetesebb logikai tanítások rendszerezésének végére értünk. A történetnek az a kis szegmentuma, amelyet jelenkornak nevezünk, a logikai fejlődésnek egy meghatározott irányát mutatja. Ez az irány az idealisztikus felfogásból kiindulva határozottan a realiztikus felfogás felé mutat.⁵⁷ Harminc év filozófiai produktumainak átvizsgálása általában senkit sem jogosíthat fel, hogy bizonyos fejlődést, irányt megállapíthasson. A történeti iránylátást a jelenkorban csak az tette könnyűvé és megengedhetővé, hogy e kornak a technika segítségével fokozott óriási sebességű irama az ember életkörét nagymértékben kibővítette, vagyis számára az időt kitágította, a távolságot lerövidítette és így a mai ember életének egy esztendeje alkotásaival mérve a múlt évtizedeinek felel meg. *Lehner Ferenc.*

⁵⁶ Br. Brandenstein: i. m. 123. l.

⁵⁷ Legújabbban jelent meg pl. A. Wilmsen munkája (Zur Kritik des logischen Transzendentalismus. 1935.), amelyben tagadja a logikai transzcendentalizmus helyességét.

Ismeretelméleti vázlat.

A következőkben a tudomány kritikaelméletét vázoljuk rövid vonásokban.

Az ismeretelméletek két osztályba sorozhatók: a kritikaelméletek és a megalapozó ismeretelméletek osztályába. E felosztás nem azt jelenti, hogy a kritikaelméletekben ne szerepelhetnének alapigazságok, sem azt, hogy a megalapozó ismeretelméletekhez nem tartoznának kritikai megállapítások, hanem e felosztásnak a kétféle ismeretelmélet különböző céljai szolgálnak alapul.

A megalapozó ismeretelméletek a kételkedésből indulnak ki és oly végső kiindulópontokat keresnek, amelyekből az előzőleg kétségbevolt ismereteket újból felépíthetik, vagy más, ismeretelméletileg igazolt ismeretekkel helyettesíthetik. Céljuk tehát a tudomány megalapozása, illetőleg a tudomány ismeretelméletileg megalapozott felépítése.

Az ebbe az osztályba tartozó ismeretelméletekről ma már megállapíthatjuk, hogy kitűzött céljukat nem érhetik el. A kételkedésből való kiindulás csak néhány logikai jellegű ismerettel vezet ellentmondásra, csak ezek szükségképeni elismerését involválja. Ily módon továbbjutni — szigorú tudományosság követelményének szemmeltartásával — nem lehetséges. Az ilyen elméletek tehát vagy meddőségre vannak kárthatva, vagy — mint erre többen, így pl. Nicolai Hartmann, rámutattak — metafizikai jellegű feltevésekkel kénytelenek dolgozni. Ebben az esetben azonban már nem az ismeret ismeretelméletei, hanem az ismeret metafizikái.

Az ismeretelméletek másik fajtája, a kritikaelmélet, nem a kételkedésből indul ki, hogy mintegy a semmiből teremtsen új világot, hanem azokat a kritériumokat keresi, amelyek alapján ismereteink a megismerés szempontjából tudományosan rendezhetők.

Az ismeretek a megismerés szempontjából a bennük való meggyőződés alapján rendezhetők. A tudományok voltaképpen rendezett meggyőződésösszességek. Minden tudomány bizonyos alapmeggyőződések-ből indul ki és a meggyőződésekre vonatkozó törvényszerűségek alapján vezet újabb meggyőződésekre és bizonyosságokra. A meggyőződésekre vonatkozó törvényszerűségek elmélete a meggyőződéselemélet, amely azonos a kritikaelmélettel, mivel minden lehető kritika a meggyőződések között lévő törvényszerűségeken alapszik.

Ez az elmélet, mint egyfajta ismeretelmélet, cáfolhatatlan. Mert minden kritika csak a kritikaelmélet törvényszerűségeinek feltételezése alapján lehetséges, tehát ez esetben a cáfolat is felteszi a megcáfolandó tételek igazságát. Azonkívül független ez a theoria az egyes ismeretek tartalmától, mert csak a bennük való meggyőződés szempontjából vizsgálja őket s így nem kénytelen sem a kételkedésből, sem az egyes ismeretek naív vagy dogmatikus igenléséből kiindulni.

A meggyőződéselmélet szempontjából a meggyőzések között két összefüggés van: fokozati és logikai összefüggés. Fokozati összefüggés van pl. egy sorsjegy nyerésében való meggyőződés és a $2 \times 2 = 4$ tételben való meggyőződés között. Az egyikben való meggyőződés alacsonyabbfokú a másikban való meggyőződésénél. Logikai összefüggés pl. az, hogy egy tétel egy másiktól következik, vagy hogy egy tétel egy másiknak az ellentéte stb.

A fokozatbeli különbségek alapján a meggyőzések meggyőződési fokozatokba rendeződnek, ahol az előbbi lévő tagokkal magasabbfokú meggyőződés kapcsolatos, mint a későbbiekkel. A mások és a magunk vizsgálatai alapján a fokozatokat vázlatosan a következő táblázatba foglalhatjuk össze:

Bizonyosságok:

1. abszolút bizonyosság: közvetlen élmények,
2. elméleti szükségképesség: racionális, logikai jellegű ismeretek,
3. gyakorlati szükségképesség: létbizonyosságok (a külvilág léte, az „én“ léte stb.).

Valószínűségek:

1. az okság fogalmával kapcsolatos valószínűség, morális és eszmetikai meggyőződés,
2. okilag nem indokolt valószínűség és hit,
3. lehetőségesség.

E fokozatok jelentősége abban áll, hogy összefüggésük rávilágít sok vitás kérdésre, amelyeknek eldöntése e fokozatok skálájának megállapítása nélkül nem lehetséges. Ilyen pl. az intuitív és a racionális megismerés elsőségének problémája. Amennyiben intuitív megismerésen a közvetlen élmények átélését értjük, ezekhez tartozik a legmagasabb meggyőződési fok. Valamely piros színérzet esetén ugyanis e benyomásban való tényleges kételkedés lehetetlen. Ha egy piros foltot látunk, kételkedhetünk abban, hogy a foltnak egy objektív tárgy felel-e meg, sőt kételkedhetünk a saját énkéntiségünk létében is, de magában a pirosság élményében nem kételkedhetünk. Ha egy barátomra nézek, kételkedhetem a barátom objektív létében, a saját létemben, de a barátom látásának élményében nem kételkedhetem.

A racionális ismeretek szintén igen magasfokú meggyőződéssel kapcsolatosak, de mégis a közvetlen élmények mögött állanak. Ez látszólag abszurd megállapítás, mert a logikai igazságokban való kételkedés szükségképpen önellentmondásra vezet, tehát a bennük való kételkedés lehetetlenségnek látszik. Azonban úgy áll a dolog, hogy a közvetlen élményekkel szemben a racionális ismeretek megformulázáshoz vannak kötve. Ha tehát a tartalmukban, amit ki akarunk fejezni, nem

is kételkedhetünk, kételkedhetünk megformulázásuk helyességében. Például a „minden dolog A vagy nem-A“ tétel értelmezhető úgy is, hogy bármely dolog vagy A vagy különbözik A-tól, de úgy is, hogy minden dolog vagy azonos A-val vagy az A-val nem azonos dolgok osztályába tartozik, amely utóbbi megformulázás transzcendens osztály kétségbevonható fennállását teszi fel.

De a racionális ismeretekben azért is kételkedhetünk, mert csak a megformulázott kétely vezet önellentmondásra. Azonban a kétely, mint közvetlen élmény, nincs megformulázáshoz és kifejezéshez kötve, kifejezhető megformulázás nélkül is, pl. egy mosolygással.

Tehát az intuicionizmusnak igaza van abban, hogy az élmények a legmeggyőzőbb és legközvetlenebb ismeretek, nem pedig a racionális igazságok. A racionalizmusnak viszont abban van igaza az intuicionizmussal szemben, hogy egyedül élményekből még nem alkothatunk tudományt, de még csak egy világképet sem. A tudomány kötve van a megformulázáshoz és nem nélkülözheti a racionális ismereteket, amelyeket még az intuicionista kritika is kénytelen felhasználni.

Egy másik fontos problémára vet világosságot a racionális ismeretek és a létbizonyosságok szférája között levő összefüggés. Kimutatható — s erre a különböző megalapozó ismeretelméletek szolgáltatott bizonyításokat —, hogy a létbizonyosságok nem vezethetők le a racionális ismeretekből. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a létbizonyosságok ne lehetnének meggyőződésrendszerünknek éppen olyan teljesjogú tagjai, mint az élmények és racionális ismeretek. Az, hogy kisebbfokú meggyőződéssel kapcsolatosak és racionálisan nem igazolhatók, nem ok arra, hogy kételkedjünk bennük és számúzzuk őket a tudományos ismeretek sorából, mint ezt a megalapozó ismeretelméletek nagy részénél láthatjuk. Ismeretelméleti szempontból nem lényegbeli, hanem csak előkelőségbeli különbség van köztük és a megelőző két szféra tételei között. Hogy a racionális szférából levezethetetlenek, nem jelenti azt, hogy nem bizonyosak, hanem csak azt, hogy ez új, önálló, autonóm szféra tételei. Ezért nemcsak a létbeli bizonyosságokat jelentő tételek, hanem az ellentételeik is levezethetetlenek a racionális szféra tételeiből. Tehát az a filozófia, amely azon az alapon, hogy valamely létbizonyosság a racionális ismeretekből nem igazolható, ennek az ellentételt fogadja el igaznak, nemcsak hogy nem tudományosabb létbizonyosságokat is elfogadó elméleteknél, hanem ezenkívül még abba a hibába is esik, hogy egy tétel valamilyen módon való bizonyíthatatlanságából azt következteti, hogy az ellentétel igaz.

A meggyőződéselemélet másik fontos részének, az immanens logikának az ismeretek között lévő összefüggések alkotják az alapját. Ezeknél nem tekintjük azt, hogy valamely meggyőződés milyen meggyőződési fokkal kapcsolatos, hogy milyen skálába tartozik. Ilyen, az immanens logikába tartozó tétel például az, hogyha valamely ismeret

bizonyos, akkor a belőle következő ismeret is bizonyos. Vagy két egymással ellentétes ismeret közül csak az egyik lehet bizonyos.

Fontos fogalma e logikának az immanens igazság fogalma. Immanens igazságnak nevezünk minden olyan ismeretet, amely vagy valamilyen alapmeggyőződés, vagy ilyenekből levezethető.

Lényeges különbség az immanens logika és egy lehetséges transzcendens — vagyis a meggyőződésünktől függetlenül igaz igazság fogalmára építő — logika között az, hogy az előbbiben *nincs értelme a közép kizárása elvnek*. Az immanens igazság fogalma alapján értelmezhető ugyan az ellentmondás elve („nem lehetünk valamely ismeretben egyszerre meggyőződve is és nem is“); nem értelmezhető azonban a közép kizárásának elve. Az utóbbi ugyanis azt jelentené, hogy minden lehetséges (értelmes) tétel, vagy az ellentéte igaz, tehát — igazságon immanens igazságot értve — minden lehetséges tételben, vagy az ellentételében meg vagyunk győződve. Immanens formájában tehát ez az elv nem igaz, mert nem vagyunk meggyőződve minden tételében vagy az ellentételében; vagy másképen kifejezve: egy adott zárt meggyőződésrendszeren belül nem minden probléma oldható meg. Szerencsére ez nem jelenti a legtöbb probléma megoldhatatlanságát, mert meggyőződéseink nem alkotnak merev zárt rendszert, hanem egyesek kioltják egymást és új meggyőzésekre teszünk szert. A meggyőződéselemélet feladata épp azoknak a kritériumoknak a keresése, amelyek alapján meggyőződéseinket rendezzük, egymással ellentmondó meggyőzések között választunk, illetőleg amelyek alapján egy új ismerethez meggyőződés kapcsolódik.

A lehetséges ismeretekre vonatkozó egyik ilyen elv az immanencia elve. Ez a megalapozó ismeretelméletekben is gyakran előforduló principium a meggyőződéseleméletben rendkívül egyszerűen fejezhető ki: *valamely ismeret igazsága csak a meggyőződéseinkkel való egybevetés alapján dönthető el*. Tehát nincsenek „külső“ kritériumaink az igazság eldöntésére. Nem bújhatunk ki önmagunkból, hogy megállapítsuk, hogy valamely ismeretünk valóban objektíve igaz e. Ismereteinket sohasem hasonlíthatjuk össze az objektív valósággal, hanem csupán más, esetleg az objektív valóságra vonatkozó újabb ismeretekkel. Valamely tételben csak akkor lehetünk meggyőződve, ha a tétel által jelentett ismeret közvetlenül bizonyos, vagy más bizonyos ismeretekből bizonyítható.

Ezen a ponton azonban nem állhatunk meg mint a megalapozó ismeretelméletek nagy része. A fenti immanencia-elv nem jelenti azt, hogy ne lehetnének objektív bizonyosságra igényt tartó ismereteink, amelyek a külső világra vonatkoznak (azaz ne lehetnének a külső világra vonatkozó bizonyosságaink), csupán azt jelenti, hogy ismereteink immanens igazságát eldöntő kritériumok szükségképpen immanensek.

Hogy ismereteink objektív érvényre tartanak igényt, azt az immanencia-elvnek látszólag ellentmondó, de vele egyáltalában nem ellentétes transzcendencia-elv mondja ki. A transzcendencia elve szerint, *ha valamely ismeretben meg vagyunk győződve, akkor meg vagyunk győződve abban, hogy amit az ismeret jelent, felismerésünktől függetlenül valóban úgy van.* Tehát nemcsak ez az egyoldalúan hangsúlyozott relativista tétel igaz, hogy mindenkinek a saját meggyőződései objektíve igazak, hanem az is, hogy mindenkinek objektíve igazak a saját meggyőződései. Azaz mindenki, aki nemcsak egyszerűen véleményt fejez ki valamilyen problémáról, hanem bizonyos is abban, amit állít, meg van győződve arról, hogy neki van valóban igaza. Ha pl. azt állítom, hogy „az északi sarkon hó van“, ezt azért tartom igaznak, mert meg vagyok győződve arról, hogy valóban hó van az északi sarkon.

Ha a felismerésünktől független igazság fogalmát transzcendens igazságfogalomnak nevezzük, akkor a transzcendencia elvét úgy is kifejezhetjük, hogy *„minden immanens igazságból következik az a bizonyosság, hogy az egyúttal transzcendens igazság is“.* Ez a következtetés természetesen ismét csak a mi bizonyosságunk. Egy hipotetikus feltevélezt külső szemlélő, aki képes volna ismereteinket (ha pl. tényigazságról van szó) a tényekkel összehasonlítani, adott esetekben esetleg megállapíthatná, hogy tévedünk. Mi azonban nem lehetünk nem-bizonyosak abban, amiben bizonyosak vagyunk s így immanens igazságainkat transzcendens érvényűeknek hisszük.

A transzcendencia elvével kapcsolatos a logikai abszolútizmus és relativizmus problémája. Ez elv szerint bizonyosságainkat objektíve igaznak tartjuk. Ha azonban bizonyos meggyőződéseket objektíve igaznak tartunk, abból következik, hogy *van* olyan meggyőződés, amelyet objektíve igaznak tartunk. Az utóbbi tétel azonban nem egyéb, mint immanens alapon való megformulázása a logikai abszolútizmus ama tételének, hogy van objektív (transzcendens) igazság.

Nyilvánvaló, hogyha a transzcendencia elvét elfogadjuk, akkor a logikai abszolútizmusból is el kell fogadnunk mindazt, ami a transzcendencia elvéből következik. Nem tartozik e következmények közé, hogy a transzcendens igazságok a tényektől és realitásoktól lényegileg különböző platonikus világot alkotnának, de az sem, hogy ez nem így van. Ezek a transzcendencia elvéből levezethetetlen feltevések.

Egy másik elfogadhatatlan állítása a logikai abszolútizmusnak az, hogy a transzcendens igazság fennállása bizonyítható és pedig azon az alapon, hogy az ellenkező feltevés önellentmondásra vezet. Kiderül ez a logikai abszolútizmus érvelésének analiziséből:

Van meggyőződés, amely objektíve is igaz. Mert tegyük fel, hogy ilyen meggyőződés nincsen, akkor a „nincs objektíve igaz meggyőződés“ tétel sem lehet objektíve igaz. Tehát az ellentéte igaz, hogy „van objektíve igaz tétel“.

Ez a következtetés azonban a közép kizárása elvére épít, amely viszont már felteszi a transzcendens igazság fennállását. Tehát e bizonyításban már feltesszük azt, amit bizonyítani akarunk. A transzcendens igazság fennállása ily módon nem bizonyítható, hanem a transzcendencia elvének következménye, amely maga bizonyíthatatlan autonóm princípium.

A logikai abszolútizmussal ellentétes felfogásban, amelyet a logikai relativizmus képvisel, még több hibapont található.

A transzcendencia elv cáfolata kétféle szempontból kísérrelhető meg: az immanens és a transzcendens igazságfogalom szempontjából. Az a feltevés, hogy a transzcendencia elve az immanencia szempontjából téves, azt jelenti, hogy ütközik más alapbizonyosságokkal. Azonban a transzcendencia-elv autonóm-elv, ami azt jelenti, hogy sem maga, sem az ellentéte nem ütközik más alapbizonyosságokkal. A transzcendencia elve tehát nem is cáfolható meg más alapbizonyosságok által, ami természetesen nem jelenti azt, hogy ne lehetne kirekeszteni meggyőződésrendszerünkben és ne lehetne megelégedni egy szűkebb rendszerrel. Egy ilyen abszolút immanens rendszer azonban nem relativizmus (természetesen abszolútizmus sem), mert az objektív igazság tagadása elő sem fordul benne.

Egy másik lehetőség az immanencia szempontjából a transzcendencia-elv oly értelmű tagadásának posztulálása volna, amely azt jelentené, hogy meggyőződéseinknek nem felel meg semmiféle valóság. (Azaz, hogy minden valóság-fogalom fikció.) Mivel a transzcendencia-elv autonóm, bizonyíthatatlan tétel, ez az ellentéte sem cáfolható, de nem is bizonyítható feltevés. Ez a feltevés is megszükiti meggyőződéseink körét, azonban az ezt elfogadó elmélet szintén nem relativizmus, hanem immanens rendszer, de a fentebbieknél még kevésbé jogosult, mert nem csupán kirekeszti a transzcendencia-elvet, hanem vele ellentétes feltevéssel operál. A tulajdonképeni relativizmus transzcendens szempontból vonja kétségbe a transzcendencia-elvet. A relativista elméletek objektív tényekre hivatkozva igazolják relativizmusukat. Hivatkoznak a gondolkodás világnézeti, tipológiai, faji, nevelésbeli determináltságára, a különböző kultúrákhoz, történelmi korokhoz és különböző generációkhoz tartozó egyének gondolkozásának szükségképi különbözőségére. Ezekből a tényekből vonja le az extrém relativizmus azt a következtetést (túlmenőleg azon a helyes belátáson, hogy gondolkozásunkat igen nagy mértékben befolyásolják a fenti tényezők), hogy minden igazság csak emberi meggyőződés. Ebben a formában a relativizmus önellentmondó, mert egyrészt általa objektívnek elismert tényigazságokra hivatkozva tagadja a megismerés objektivitásának lehetőségét, másrészt magát az objektív megismerés lehetőségét tagadó tételt objektív érvényűnek tekinti.

A fentiek alapján tehát végeredményben kimondhatjuk, hogy alapmeggyőződéseink rendszeréből kiindulva felépíthetünk egy olyan világgépet, amely az objektív érvényűség igényével lép fel.

Bencsik Béla.

Metafizikai vitaproblémák.

1. A mulandó aktív létezők problémájáról.

A kezdet nélküli oksor lehetetlenségén alapszik Brandenstein okság-elve és ezért ez az okságelv kizárja azt a lehetőséget, hogy az ok az okozattal egyenrangú legyen, mert hiszen ennek megengedése esetén a kezdet nélküli kauzális sor lehetővé válnék. Minden valóságnak magasabbrendű oka lehet csupán és pedig a véges mulandó valóságnak legalább potenciálisan végtelen, kezdettel bíró, de elmulthatatlan és ki-meríthetetlen valóság lehet az oka, ez utóbbinak pedig csakis az aktuálisan végtelen, kezdet, változás és elmúlás nélkül abszolút ősválóság. A legalacsonyabbrendű, véges, mulandó valóság tehát semmiféle ok nem lehet, kizárólag csak okozata magasabbrendű szellemi valóságoknak. Eszerint tehát csakis három különböző valóság-rangfokozat lehetséges: 1. az aktuálisan végtelen isteni ősválóság, 2. a potenciálisan végtelen, kezdődött, de elmulthatatlan aktív szellemi valóság, végül 3. a véges, mulandó passzív valóság.

Azt az ellenvetést, miszerint lehetséges volna még egy közbülső rangfokozatot felvenni: a mulandó aktív valóságot, mely szintén nem képes magával egyenrangú, hanem csakis alacsonyabbrendű, tehát véges passzív hatást létrehozni, Brandenstein a következőképpen cáfolja: Igaz ugyan, hogy a kezdet nélküli oksor lehetősége ilyen aktív mulandó okok elismerése esetén sincsen még megengedve, de viszont kimutatható, hogy a mulandó aktív okok fogalma ellentmondást rejt magában. Ugyanis ha mulandó aktív okok létezését megengednők, akkor a fentebbiek értelmében érvényesek volnának a következő tételek: 1. mulandó aktív valóság létrehozhat mulandó passzív valóságot, 2. mulandó aktív valóság nem hozhat létre mulandó aktív valóságot. Jelekkal ábrázolva: $MP \leftarrow MA | \leftarrow MA$. Következésképpen nem mondható ki, hogy mulandó valóság általában képes létrehozni mulandó valóságot; de az sem mondható ki, hogy mulandó valóság általában nem képes létrehozni mulandó valóságot. Ebből következnék, hogy a mulandóság nem lehet olyan közös genus, melyhez az aktivitás ill. passzivitás mint differentia specifica járulhatna hozzá, az aktív valóság tehát nem lehet mulandó. (Részleteken kifejtve az Athenæum 1935. 1—4. sz. 117—118. oldalán.)

Ez a bizonyítás formailag helyesnek mutatkozik, azonban közelebbről megvizsgálva, nehézségekre látszik vezetni. Felmerül ugyanis a következő probléma: nem engedi-e meg ugyanaz a gondolatmenet annak kimutatását, hogy a másodrangú, kezdettel bíró (teremtett)

potenciálisan végtelen okok fogalmában is hasonló ellentmondás rejlik? Nézetem szerint ez a gondolatmenet alkalmazható minden olyan, az abszolút isteni őszvalóságtól különböző okra, mely magával egyenrangú hatást ugyan nem, de magánál alacsonyabbrendű hatást képes létrehozni.

A „Bölcséleti alapvetés“ szerint az abszolút őszvalóságon kívül a következő két valóságfokozat létezik: 1. teremtett, kezdettel bíró, változó aktív (szellemi) valóság, 2. teremtett, kezdettel bíró, változó passzív valóság.

Az okságelv értelmében érvényesek a következő tételek: 1. teremtett (kezdettel bíró) aktív valóság létre tud hozni teremtett (kezdettel bíró) passzív valóságot; 2. teremtett (kezdettel bíró) aktív valóság nem tud létrehozni teremtett (kezdettel bíró) aktív valóságot. Jelekkel: $PT \leftarrow AT \mid \leftarrow AT$. Meg lehet fogalmazni így is e tételeket: 1. szabad (aktív) változó valóság létre tud hozni determinált (passzív) változó valóságot; 2. szabad (aktív) változó valóság nem tud létrehozni szabad (aktív) változó valóságot. Jelekkel kifejezve: Det. Vált. \leftarrow Szab. Vált. $\mid \leftarrow$ Szab. Vált.

Mindkét esetben teljes mértékben fennáll ugyanaz az ellentmondás, amelyet Brandenstein az aktív mulandó valóság esetében konstatált: 1. nem mondható ki generálisan, hogy teremtett (kezdettel bíró) ill. változó valóság képes létrehozni teremtett (kezdettel bíró) ill. változó valóságot, de 2. nem állítható az sem, hogy teremtett (kezdettel bíró) ill. változó valóság általában nem hozhat létre teremtett (kezdettel bíró) ill. változó valóságot.

Magától értetődik, hogy a „teremtettség“, „kezdettel bírás“, illetőleg „változóság“ fogalmak itt a lehető legáltalánosabb jelentésükben értendők: „kezdettel bírás“ kizárólag annyit jelent, hogy X valóság egy bizonyos időpontban nem volt, a jelen időpontban pedig van („van“ a legáltalánosabb értelemben, tekintet nélkül a közelebbi ontológiai fennállásmódra), a „változóság“ pedig kizárólag annyit jelent, hogy X valóságban megvan a lehetőség valamiféle változásra egyáltalán, tehát nem változhatatlan.

Felmerül ezekután a következő ellenvetés lehetősége: hátha ezek a fogalmak, melyeket itt közös genus gyanánt felvetünk, jóllehet jogosan állanak predikátumként a két különböző valóság-rangfokozat mellett, mégsem tekinthetők közös genusnak, még ilyen legáltalánosabb értelmezésben sem, hanem csak *per analogiam* mondhatók ki mindkettőre egyformán. Vagyis két különböző létfokozat annyira különbözik lényegileg egymástól, hogy közös ontológiai kategória alá egyáltalán nem vonható, tehát a közösnek tekintett „létezés“, amely a kezdettel bírás, változatosság stb. alapját teszi, a két esetben nem közös vonás, hanem lényegesen más jelentésű. Ezzel a lehetséges ellenvetéssel szemben való állásfoglalás nem alkothatja e rövid hozzászólás tárgyát, annál kevésbé, mivel ennek a kérdésnek a háttere nemcsak metafizikai, hanem logikai

szempontból is meglehetősen bonyolult. Az aktív mulandó valóság problémájához azonban ennek az ellenvetésnek az elfogadása esetén sem jutottunk közelebb. Ha ugyanis az egyes létfokok közös kategória alá egyáltalán nem vonhatók, akkor ugyanez áll a mulandó aktív valóságra, mint az aktív elmúlhatatlan és a passzív mulandó közé eső külön létfokra is. A mulandóság és a kezdettel bírás fogalmai között erre a szempontra vonatkozólag könnyen kimutatható az analogia: az utóbbi azt jelenti, hogy valamely létező a multban egy x időpontban nem létezett és a jelen pillanatban létezik, az előbbi pedig azt, hogy valamely létező a jelen pillanatban létezik és a jövőben valamely y időpontban nem fog létezni. Ha két különböző mulandó létfokokozatban magának a létezésnek különböző értelmet tulajdonítunk, aminek semmi sem áll útjában, mihelyt ezt az elvet az egyes létfokokra nézve általában elfogadtuk, akkor itt éppúgy elesik a Brandenstein által állított nehézség, ahogy elesik a kezdettel bíró valóság esetében is. A mulandóság tehát így nem csak abban az értelemben lehet kétféle jelentésű, ahogy Brandenstein állítja az idézett helyen (t. i. hogy az egyik értelemben mulandó, a másikban pedig elmúlhatatlan), hanem a különböző mulandó valóságfokok *létezése* szempontjából is.

Brandenstein érvelése tehát a kérdést nem döntheti el. Mert ha érvelése logikailag helyes is, a szóbanforgó probléma megoldására nem lehet alkalmas. Ha ugyanis megengedjük a különböző létfokoknak közös kategóriák és ezek által közös genus-fogalmak alá vonását, akkor a másodrangú, aktív elmúlhatatlan létezők lehetősége is megtámadható ugyanezen érvelés segítségével, ha pedig kizárjuk ezt a lehetőséget, akkor a mulandó aktív valóság lehetőségének problémája is kivonja magát ennek az érveknek a hatálya alól.

Nem lesz érdektelen azonban Brandenstein gondolatmenetét *logikai szempontból* is közelebről megvizsgálni. Az kétségtelen, hogy ha valami kimondható valamely genus-fogalomra általában, akkor ugyanannak a dolognak az illető genus minden egyes speciesére is kimondhatónak kell lennie. „Az ember halandó“ generaliter, tehát X. Y. és N. N. és minden más σ genus alá tartozó species szükségképen szintén halandó. De mit mondunk ki a „mulandó valóság“ genusról? Azt, hogy 1. *nem mondható ki róla*, hogy általában létrehozhat mulandó valóságot, és hogy 2. *nem mondható ki róla*, hogy általában nem hozhat létre mulandó valóságot. Tehát nem azt, hogy a két ellentmondó állítás mindegyike kimondható róla, mely esetben valóban egy antinómiát állítanánk és ekkor csakugyan egy ellenmondó struktúrájú fogalommal állnánk szemben, hanem azt mondjuk, hogy a két ellentmondó állítás *egyike sem* mondható ki generaliter. Mit jelent ez? Mindössze annyit, hogy a szóbanforgó prédikátumok a genusról *egyáltalán nem* mondhatók ki, mert azok nem a genushoz, hanem az egyes speciesekhez tartoznak. Hiszen az a momentum, amit a generális állítás alapjául választottunk, a *létre-*

hozás fogalma, már maga is feltételezi az aktivitást, tehát eo ipso az aktív és passzív speciestek közül csakis az aktívra vonatkozhatik és nem foglalhatja egybe az aktív és passzív speciést egyaránt. Ugyanígy szerkezetű állítólágos paradoxonok, amelyek azonban semmilyen logikai ellentmondást nem tartalmaznak, tetszésszerűen mennyiségben képezhetők a következő skéma szerint: valamely G genus G_a és G_b speciei között oly R reláció keresendő, melyre vonatkozólag a

$$(G_a)R(G_a), (G_a)R(G_b), (G_b)R(G_a) \text{ és } (G_b)R(G_b)$$

tételek közül egy vagy több nem igaz, de legalább egy igaz. Minden ilyen esetben kimondható, hogy sem a $(G)R(G)$, sem pedig a $(G)\bar{R}(G)$ tétel nem állítható generálisan (az \bar{R} a reláció tagadását jelenti). Például: legyen G genus a „felis“ állatfaj, G_a legyen „felis leo“, G_b pedig „felis domestica“ (oroszlán, illetőleg házimacska), R relációnak pedig válasszuk a következőt: „meg tudja enni“. Világos, hogy ebben az esetben $(G_a)R(G_b)$, ellenben például $(G_b)\bar{R}(G_b)$, tehát sem $(G)R(G)$, sem pedig $(G)\bar{R}(G)$ nem igaz. Ezt a skémát Brandenstein érvelésére alkalmazva, könnyen belátható, hogy az állítólag paradox konklúzió forrása nem a múlandó valóság fogalmában, nem is a feltételezett okviszonyokban van, hanem éppen a hibás konklúzióban, illetőleg abban, hogy a konklúziót paradoxnak találjuk, holott egyáltalán nem az. Éppen ezért ez az érvelés a fentebb vázolt metafizikai nehézségektől eltekintve sem lehet döntő érvényű a múlandó okok lehetőségére vonatkozólag, a kérdés megoldása más utakon volna keresendő.

Pozsonyi Frigyes.

2. A valósággrangok kérdéséről.

Pozsonyi hozzászólása az Athenaeum előző számának vitacikkeibe igen hasznos módon kapcsolódik be. Logikai szempontból elfogadom azt a tételt, hogy a $PM \leftarrow AM \mid \leftarrow AM$ tételből, amelynek alapján generálisan nem állítható sem az, hogy múlandó valóság általában létrehozhat múlandó valóságot, sem az ellenkezője, nem következtethetünk a múlandó valóság fogalmában lévő alapvető különbségre. Pozsonyi példája a macskáról nem meggyőző ugyan ebben a tekintetben, de alkalmas példákat is lehet találni. Ebből következik, hogy Jánosi állítását, amely szerint lehetségesek múlandó aktív valóságok, de ezek már csak múlandó passzív valóságokat hozhatnak létre, az említett módon nem lehet megcáfolni. Tehát újra elő kell venni Jánosinak ezt a tételt.

Jánosi azt állította, hogy lehetségesek múlandó aktív valóságok, a skolasztikus naturák. Ezek azonban már nem hozhatnak létre más múlandó aktív valóságokat, különben a folytatólágos hasonló reduplikáció útján a lehetetlennek bizonyult kezdetnélküli okosor lehetőségét

állítanak: ezek a múlandó aktív valóságok tehát már csak múlandó passzív valóságokat hozhatnak létre. Így a következő valósággrangok adódnának: legalsó a múlandó és passzív valóság, amely már nem lehet ok; e fölött volna a múlandó aktív valóság; e fölött lehetne az elmúlhatatlan és kimeríthetetlen, potenciálisan végtelen aktív valóság; a legmagasabb rendű végül az aktuálisan végtelen, örök ősválóság. E szerint a tölem redukált felállított három valósággrang közül a harmadik rang két rangra oszlanék, az aktív és a passzív múlandó valóságéra, a második rang fennállása viszont kétségbe volna vonható. Minthogy Jánosinak ezt az állítását Pozsonyi előző érvelése alapján a multikori vitacikkben említett logikai módon érvényteleníthetőnek nem tartom, más úton kell eljárni. Ebben a tekintetben lényegileg készen van a válasz a *Grundlegung der Philosophie* III. kötetében, ahol Jánosi ellenvetését hasonló módon már magam is feltettem, és arra mindjárt válaszoltam is (45—48. l.). A válasz a következő elgondoláson alapul.

Még ha az ok a hatást nem önmagából, hanem önmagától, létrejével hozza is létre, tehát abba nem megy át — ezt Jánosi is így állítja —, azért a hatás egész valóságát, létét és tartamát mégis az ok adja. Tehát lehetetlen, hogy véges tartalmú és tartamú hatás létesítésekor a szintén véges tartalmú és tartamú, azaz véges létrejű ok léttartalma meg ne fogyatkozzék; különben a hatás nem csak semmiből, hanem egyenest semmitől jött volna létre, mert így a véges létrejű ok elvileg akárhány véges hatást, vagyis bármely határozott véges léttartalmat túlszárnyaló léttartalmú hatást hozhatna létre. Ha tehát az ok véges léttartalmú, akkor a véges hatás létrejövetelekor szükségképpen elveszti véges léttartalmának egy véges részét, ha a hatás nem is az *okból* jött létre. Ha nem is az okból jött létre a hatás, mégis fennáll az a helyzet, hogy a véges léttartalmú ok vagy ennek egy véges része helyett lép fel a véges léttartalmú hatás, a múlandó és véges okvalóság után és helyett a múlandó és véges hatásvalóság. Vagyis egy darab ok — esetleg az egész — eltűnt és egy darab hatás — esetleg a hatásvalóság egésze — fellépett. De ha ez így megy — és másként lehetetlen! — és a hatás egyszerűen követi a létrendben a hozzá végeességben és múlandóságban hasonló okot, hogy van az, hogy a múlandó ok múlandó aktivitását nem kaphatja meg sem egészen, sem részben? Hiszen ha a múlandó és véges léttartalmú ok múlandó és véges léttartalmú hatást hozhat létre és az aktivitás a múlandó és véges léttartalmú ok sajátja, akkor ez is múlandó és véges léttartalmú mozzanat, amelynek a múlandó és véges léttartalmú hatásra átruházhatónak, átadhatónak kell lennie. De ha átadható, akkor a kezdetnélküli oksor lehetőségét állítjuk. Ha viszont az aktivitás a múlandó és véges léttartalmú hatásra semmiképpen át nem ruházható, akkor az aktivitás fölötte áll a múlandó és véges valóságnak: így azonban hordozója sem lehet csupán a múlandó és véges léttartalmú valóság, hanem a fölött

van, azaz legalább is potenciálisan végtelen, vagy pedig maga az aktivitás elválik állítólagos múlandó és véges hordozójától és a fölé emelkedik; ekkor viszont ez a hordozó fölösleges és az aktivitás maga megint csak a múlandó és véges valóság fölött áll.

Ez a megfontolás tehát azt mutatja, hogy olyan valóság felvétele, amely múlandó és véges léttartalmú, valamint aktív, de aktivitását immár nem adhatja át múlandó és véges léttartalmú hatásának, vagy az aktivitás átadhatóságára és ezzel a kezdetnélküli okor lehetőségének állítására, vagy pedig a feltett aktivitásnak a múlandó és véges valóság fölé való emelésére vezet: az előbbi lehetetlen, az utóbbi a főlem képviselt okság elfogadását jelenti. Ámde a föltevésnek további, súlyosabb következményei is lehetnek. Ha ugyanis szigorúan ragaszkodom a tett megkülönböztetésekhez és azt állítom, hogy a véges léttartalmú és múlandó aktív valóság létrehozhat hasonlóan véges léttartalmú és múlandó, de passzív valóságot, és rangkülönbségüket nem végtelen létkülönbség, hanem éppen az aktivitás és a passzivitás különbsége alapozza meg, akkor különbségük lényege éppen csak az aktivitásban és nem a véges és múlandó jellegben van; a feltett rangkülönbség tehát nem a léttartalom végességében vagy végesen túli voltában, hanem az aktivitásban van. Így azonban az is állítható, hogy a véges aktív valóságnak lehet olyan véges oka, amely már csak passzív hatásokat létesíteni képes, aktív véges valóságokat hozhat létre mint hatásait: vagyis hatásai tőle a léttartalom végességében nem különböznek, de igenis, az aktivitás jellegében, amennyiben az új véges okvalóság még aktív véges hatásokat hozhat létre, de csak olyanokat, amelyek maguk már csak passzív véges hatásokat okozhatnak. A passzív hatásokat létesíteni képes okokat létrehozó ok aktivitása ugyanis hatásainak aktivitásánál hasonló módon magasabb, mint ezek aktivitása hatásaik passzivitásánál: hiszen a passzív hatásokat létesítő aktivitással szemben immár aktív okokat létesítő aktivitást jelent. És az ilyen okvalóságok lehetőségét az aktív múlandó valóságokat megengedő okságelv egyáltalában nem zárja ki. És itt az ok szintén nem egyrangú a hatással, tehát nem állíthatjuk egyszerűen a hatással *egyenlő* okok sorának kezdetnélküli lehetőségét, hanem az ok a hatástól az aktivitás természetében alapuló rangban különbözik, vagyis megfelel a Jánosi-féle múlandó passzív és múlandó aktív valóságok rangkülönbségének. Ha például a passzív múlandó valóság P, az aktív múlandó valóság, amely csak P-t tudja létrehozni, N, akkor ehhez hasonlóan feltehető olyan véges és múlandó M valóság, amely már csakis P-k létrehozására képes N valóságokat hozhat létre; ez az M úgy áll N fölött, mint N a P fölött. Nyilvánvaló azonban, hogy így az egymás előtt lévő okok kezdet nélkül lehető sora helyett benne vagyunk az egymás fölött lévő okok kezdetnélkül lehető sorában: mert most már feltehető egy véges léttartalmú és múlandó L valóságfajta, amely leg-

feljebb csak M valóságokat hozhat létre, az L fölött egy K, stb. Mind-egyiknek véges és múlandó léte, de mind nagyobb fokú aktivitása van, azaz egymástól az aktivitás jellegében, módjában különböznek, az aktivitás a rangkülönbség alapja: így végtelen sok egymás fölött álló valósággrang lehetőségét állítjuk és ezzel egyrészt a valósággrang fogalmát romboljuk le, másrészt a változó okok, de egyúttal a változások kezdetnélkül *lehető* sorát is állítjuk, vagyis mindenképen beleütközünk az ezen a téren szükségszerű érvényű $\alpha\upsilon\alpha\gamma\kappa\eta\ \sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$ elvbe.

Innen látható, hogy a rangkülönbség csakis végtelen létkülönbség lehet, amint már az okság elvére irányuló vizsgálódásaimban kezdettől fogva állítottam. Ezeket a különbségeket részben tapasztalati, részben szigorú visszakövetkeztető úton állapíthatjuk meg. Találunk véges lét-tartalmú és múlandó valóságokat: ezeknek „dinamikus állapotai“ jól megvizsgálva „mögöttük“ álló dinamikus tényezőkre, okokra utalnak. Ezek az okok az okság elve értelmében magasabb valósággrangúak, és pedig egész mivoltukban azok: tehát legalább is kimeríthetetlen lét-tartalmúak és elmúlhatatlan léttartamúak. Az ilyen valóság végtelenül gazdagabb létérejű véges hatásánál és így annak nem belőle, hanem tőle való létrejövetelével sem egészen, sem részben meg nem szűnik, léterejében, léttartalmában és léttartamában meg nem fogyatkozik. A végtelen létkülönbséget jelentő rangkülönbség nem is relativálható úgy, amint azt a csupán az aktivitáson alapuló, feltett rangkülönbségről láttuk: tehát a kimeríthetetlen-elmúlhatatlan valóság magasabb rangú, azaz megint végtelenszer gazdagabb létű oka már csakis az aktuálisan végtelen-örök, abszolút ősválóság lehet. Így az okság és a valósággrangok egyaránt teljes szabadsággal meg vannak határozva és mind az egymás előtt, mind az egymás fölött álló okok végtelen sorának tarthatatlannak bizonyult lehetőségét kizárják. Ezek a valósággrangok tehát teljes létkülönbséget jelentenek, végtelen különbséget a lét tartalmában, tartamában és hatóerejében, aktivitásában is: az ősöknek szubsztanciákat teremtő aktivitásával szemben a másodrangú valóság már csak nem önálló passzív valóságokat hozhat létre, a harmadrangú valóság pedig már nem is lehet aktív. Így azután valóban áll az, amit Pozsonyi megemlít, hogy a különböző rangú valóságok között *létükkel* együtt minden határozmányuk csak analóg, de sohasem azonos értelmű. Éppen ezért vigyázni kell azzal a — Pozsonyitól ugyan megszorított, de mégis képviselt — állítással, hogy a múlandóság és a kezdettel bírás között „analógia“, azaz — Pozsonyi szóhasználata szerint — megfeleléség áll fenn: a két fogalom jelentésszerű egymásnak egyáltalában nem felel meg azért, mert a múlandóság mindig felteszi, magában foglalja a kezdettel bírást, de a kezdettel bírás még fel sem teszi, sem nem vonja maga után a múlandóságot; a múlandóság éppen csakis a harmadik rangbeli valóság sajátja lehet, a kezdettel bírás viszont a másodiké is. A rangkülönbségeknek mint vég-

telen létkülönbségeknek beható vizsgálata azért mindenképen alapvető jelentőségű: alapvető elsősorban az alanyi szellem természete szempontjából, amelybe Jánosi új könyve olyan szépen iparkodik behatolni. Az abszolút, a — teremtett — alanyi és tárgyi szellem problémája és különbsége végeredményben a valóság rangok végtelen létkülönbségével esik egybe: ezt a döntő metafizikai problémát pedig a sok tekintetben kezdetleges újkori és modern bölcsélet alig vizsgálta.

Összefoglalva tehát, megállapítható, hogy az a logikai út, amelyen a megelőző vitacikkben a múlandó aktív valóság feltevésének tarthatatlanságát próbáltam igazolni, nem járható; viszont a múlandó aktív valóság feltevéséről kimutatható, hogy a rangkülönbségek lényegileg csak az aktivitásba és nem általános végtelen létkülönbségbe való helyezése, szigorúan végiggondolva, rangban egymás fölött álló valóságok kezdetnélküli sorának — igazolhatóan tarthatatlan — lehetőségére vezet; másrészt pedig a nem végtelen létkülönbséggel együtt járó aktivitás-különbség tárgyilag vagy nem indokolja az aktivitásnak az októl a hatásba való átszarmazhatatlanságát, vagy az aktivitást egyenesen a múlandó valóság létrangja fölé emeli. Tárgyilag tehát a feltett múlandó aktív valóság vagy az aktivitás átszarmazthatóságába, vagy az aktivitásnak a múlandó valóságrangból való kiemelkedésébe megy át (az utóbbi a tényleges helyzetnek megfelel); maga a múlandó aktív valóságra vonatkozó feltevés viszont szigorúan megtartva és végiggondolva egymás fölött álló aktív-múlandó valóságok kezdetnélküli lehetséges rangsorára vezet; ez pedig tarthatatlan.

Bárá Brandenstein Béla.

Megjegyzések Spranger módszertanához.

(Kategória és típus.)

Spranger a szellemtudomány ismeretelméletének rendszeres összefoglalásától tartózkodik. Tudományelméleti fejtegetéseit műveiben elsősorban találjuk. Azokban mégis mélyértelmű egység mutatkozik. Ez indokolja szerény kísérletünket, amely Spranger módszertani nyilatkozatainak vázlatos összefoglalására vállalkozik. Egyéb létjogosultságuk, — különös időszerűségük e soroknak nincsen.

Spranger a szellemtudományos megismerést „megértésnek“ nevezi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy csak intuícioról, vagy a tárgynak magunkban való ösztönös utánképzéséről volna szó. Spranger itt kétségtelenül eltér Dilthey felfogásától. A szellemtudomány eljárása szerinte „tudományos“ olyan értelemben, hogy általános fogalmakkal, kategóriákkal dolgozik. A kategória itt egyenest kanti, apriorisztikus értelemben szerepel: „Kategórián itt a gondolkodás általános formáit — allgemeine Verknüpfungsformen — értem, amelyeknek a tárgyi világra (ez esetben: a lelki-szellemi valóságra) konstitutív, azaz törvényszerű-

séget — gesetzliche Ordnung — kifejező érvényük van.“ (Psych. des Jugendalters 57. l.)

A szellemi valóság mindig „strukturális összefüggés“, amelyet egységbe: a telosként jelentkező érték fog össze. Az irányító érték-jelentés egyfelől léteelve a szellemi valóságnak, — mert a struktúra elemeinek egységét a közös értékvonatkozás adja. Másfelől pedig az intendált érték — eo ipso általános és megragadható lévén — elvéül szolgál a szellemtudományos megismerésnek is. Az értékvonatkozás ekként elve a szellemtudomány objektumának is, szubjektumának is; a megismerés tárgyának is, a tárgy megismerésének is; reális, azaz lét-kategória is, ideális, azaz ismereti kategória is; egyszóval: „konstitutív kategória“. A konstitutív értékképlet többtagú; azért tulajdonképpen kategóriatáblázatról beszélhetünk. A kategóriatáblázat tehát érték-táblázattal esik egybe — anélkül azonban, hogy a megismerés egyúttal szükségképpen értékelés is volna. A teljes értéktáblának megfelelő, maradéktalanul megvalósuló szellemstruktúra: az „objektív szellem“. A szellemi megismerés mikéntje úgy is kifejezhető, hogy a megértés az objektív szellemen, mint médiumon keresztül történik.

Itt felmerül az a kérdés, hogy a megismerést közvetítő objektív szellem, időtlenül és feltétlenül érvényes alakulat-e, — vagy relatív jelentőségű történeti produktum? Spranger valóban megkülönböztet egy „objektív“ és egy „normatív“ szellemet. Az előbbi „objektív“ annyiban, hogy a konkrét individuum fölött és azzal szemben áll, mindazonáltal benne van az idő és a hatások sodrában. Változik és tökéletlen — hiszen ha tökéletes volna, a változása nem is volna lehetséges. Az objektív szellem történeti, valóságos, egyénies. A „normatív“ szellem nem létezik, hanem mindig követelmény marad. (Lebensformen 17. l.) Spranger azonban nem nyilatkozik határozottan, hogy a kettő közül melyik tekintendő a szellemi megismerés közvetítőjének. Vagy ami ugyanaz: hogy a két „általános szellemet“ meghatározó két értéktábla melyike tekintendő a szellem konstitutív kategóriatáblájának?

Mivel a kanti értelemben vett, az aprioritáshoz közelálló kategóriákról van szó, nyilván inkább a „normatív“ értéktáblára kell gondolnunk. Hiszen az „objektív“ szellem: valóságos; az objektív szellem értékjelentései is a történeti helyzet függvényei. Találhatunk is Spranger-nél olyan kijelentéseket, amelyek szerint szellemtudományos megismerésnek a normatív értékszféra elméleti kidolgozásán kell felépülnie. Ne gondoljuk — mondja —, hogy a „normatív („das Normative, oder Kritisch-Objektive“) ismerete nélkül pszichológia egyáltalán lehetséges volna. A szellemtudományos pszichológiának egyenest előfeltétele a „szellemi objektivitások“ ismerete. (Lebensformen 18. l.) Bizonyos, hogy ha nem a normatív, hanem a történeti, változó „objektív“ szellemet tekintenők az ismeretközvetítő médiumnak, ellentétbe kellene kerülnünk a megismerés általános érvényének a feltételezésével. Ez végül is a szellem-

tudomány tudományos voltának a tagadásához kell, hogy vezessen. De az ily módon támadó szkepszis tulajdonképpen nemcsak a megismerést illetné, hanem magának a szellemnek tárgyi fennállására is kiterjedne; hiszen relativként éppen annak konstitutív lételevét értelmezzük.

Feltehető tehát, hogy Spranger a szellemi megismerés kategóriáit a „normatív“ szellem értékjelentéseit tekinti. — Ez esetben azonban más nehézség áll elő. Ha a megismerő szubjektum, általában az individuális szellem, valóban a „normatív“ szellemmel kerülhet kapcsolatba, akkor megszűnik az „objektív“ szellem jelentősége. Helyesebben: az objektív szellem normatív magasságba, az időtlen érvény szférájába emelkedik. Elveszti történetiségét, valóságát, egyéniségét. Ez utóbbi határozmányok — ilyen felfogás szerint — csak az individuális, szubjektív szellemnek tulajdoníthatók. Már pedig ez kétségtelenül történetlagadó álláspont volna.

Úgy látszik tehát, hogy választani kell egyfelől: szellemi megismerés és objektív szellemi fennállás, — másfelől: történetiség közt! A szkepszissel szembenálló, mondjuk „idealisztikus“ álláspont ahistorizmusmal, a historizmus pedig szkepszissel jár együtt. Hogyan tesz igazságot Spranger e konfliktusban? — ez nem világos. Ha azonban kikapcsoljuk ezt a kérdést, általában mondhatjuk, hogy Spranger szerint a szellemtudományos megismerés általános eleme (kanti terminussal: „kategóriái“) az általános értékjelentések.

Az általános értelemben vett megismerést objektív értékjelentések rendszere szabályozza. De elképzelhető, sőt bizonyára hasznos a szellemtudomány tárgyának egy speciális, differenciális objektíválása is. Utóbinál nem a „lélekstruktúrára — általában“ vagyunk figyelemmel, hanem az egyes valóságos struktúrák közti különbséget akarjuk elméletileg megragadni. A lelki alkatok különbözőségének rendszeres, elméleti megragadására szolgáló eszköz: a típusrendszer. A típusokra vonatkozóan két, többé-kevésbé összefüggő kérdés merül fel: hogyan nyerjük a típusokat? — és: mi a tudományelméleti, módszertani jelentőségük?

A valóságos-individuális struktúrák osztályait, a típusokat úgy kapjuk, hogy a különböző szellemi aktusokat egymástól izoláljuk, vagy ami ugyanaz: az értékfajtákat kiemeljük az objektív értékrendszerből. Az így nyert értékeket azután sorjában beleképzeljük egy valóságos struktúra középpontjába. Ily módon annyi típust kapunk, mint ahány tagja van az objektív szellemet konstituáló értékrendszernek, — vagy: ahány önálló jelentést hordozó aktusa, értékdiszpozíciója van az általában képzelt szellemnek. Tartalmilag tehát a típusrendszer megegyezik az értékrendszerrel. Mivel pedig az utóbbi egyúttal kategóriarendszer, azért mondhatjuk, hogy a típusrendszer a kategóriarendszer képét tükrözi.

Rátérünk a típusok ismeretelméleti jelentőségére. A tipizálás „műfogás“, amely a maga gazdagságában megfoghatatlan szemléleti valóságot áttekinthetővé teszi. („Der gegenwärtige Stand der Geisteswissen-

schaften und die Schule“ 31. l.) A típusok nem „fotográfiai“ a valóság-
nak, amelyben valamiképen mindig valamennyi értékhatás elevenen
jelentkezik. (Lebensformen 114 l.) A tipizálás ennyiben a valóságtól,
a szemlélettől elvezet. Mégis megőriz, sőt hangsúlyoz valamit a szem-
lélet jellegéből. Nem jelent erőszakot a történeti, szemléleti valósággal
szemben; inkább csak „utalás“ a szemléletnek gondolati felépítésére.
(Lebensformen 390. l.) A tipizálás nem juttat szigorú értelemben vett
ismerethez, mert a konstitutív kategóriákat „izolált és idealizált“,
mesterséges alakban alkalmazza. A típusról nem állítható sem a lét,
sem az érvény, hanem fennállása valahogyan a két szféra közé esik.
(Ez megegyezik Simmel meghatározásával.) A típusok mégis rendelke-
znek valamiféle objektív érvényalappal. Ezt már a „konstitutív“ kategó-
riákkal való benső, tartalmi rokonságuk garantálja. De az érvényalapjuk
mégis más, gyengébb, alacsonyabbrangú, mint maguké a kategóriáké.
A típus nem konstitutív kategória, hanem csak meghatározott, speciális
elméleti cél szolgálataiba állított eszköz. A típusok ismeretelméleti jelen-
tőségének további tisztázásához megint szükség volna annak a kérdés-
nek az eldöntésére, hogy az általános szellem (amelynek értékképlete
együttal kategoriatáblázatul szolgál és amelyből a típusokat is le-
vezettük) időtlenül érvényes-e, vagy történeti változó valóság? Első
esetben a típusrendszert időfelettinek, utóbbiban pedig csak egy tör-
téneti helyzet függvényének lehet tekinteni. Spranger szellemének
inkább az első értelmezés felel meg.

Bizonyos, hogy Spranger módszerének legfontosabb elemei a szel-
lemtudományos megismerés általános elemei, azaz konstitutív kategóriái,
(amelyek tartalmukat tekintve, általános jellegű értékvonatkozások) és
a típusok. A kategóriák és a típusok tartalmi szempontból megegyez-
nek, ismeretelméleti jelentőség szempontjából azonban különböznek egy-
mástól.

gróf Révay József.

A kilencedik nemzetközi filozófiai kongresszus.

Párizs, 1937.

A múlt évben tartott prágai filozófiai kongresszus úgy határozott,
hogy a következő, immár kilencedik nemzetközi filozófiai kongresszust
Párizsban, 1937-ben fogják összehívni. Hogy ez alkalommal eltértek
a szokásos négyéves periódustól, annak oka, hogy a kongresszus ünne-
pelni kívánja Descartes *Discours de la Méthode*-jének (1637) három-
százados évfordulóját, s ezzel kapcsolatban szemlélet akar tartani az új-
kori filozófia törekvései fölött.

A párizsi kongresszus tiszteletbeli elnökségét Henri Bergson
vállalta, szervezőként pedig egy bizottság szerepel, melynek élén Émile
Bréhier, a Sorbonne professzora, a kiváló filozófiatörténész áll, titkára

pedig Raymond *Bayer*. A kongresszus ideje: 1937 augusztus 1—6. napjai.

A kongresszusi munkálatok programjával a szervezők azt tüzték ki, hogy Descartes kezdeményezéséhez híven vizsgáltsák meg a módszer egységének problémája a legkülönbébb szellemi tevékenységek területén. Végső fokon ez a probléma azt jelenti: mi az ész természete és értéke? —hiszen a módszer éppen a tevékenységében mutatkozó ész. Ennek a cartesianus problémának ma is nagy az aktualitása, s ezért az előkészítő-bizottság a következő témakört jelölte ki a kongresszus megvitatása számára:

I. A cartesianus tanulmányok mai állása. >

II. A tudomány egysége: a módszer és a módszerek. E probléma története az antik, a középkori és az újkori filozófiában.

III. Logika és matematika.

IV. Okság és meghatározottság a fizikában és a biológiában. Valószínűség és statisztika.

V. A lélek és test kapcsolatai.

• VI. Reflexív analízis és transzcendencia.

VII. Az érték, az erkölcsi, társadalmi és esztétikai normák és a valóság.

Az előkészítő bizottság e témakörökből várja a kongresszusi közleményeket, melyek angol, francia, német és olasz nyelven lehetnek írva. Bréhier professzor szívesen vesz e tárgyban minden észrevételt és ötletet. [Paris, (16e), 40. Rue de l'Yvette]. Kívánatos volna azonban, hogy mindazok, akik Magyarországból a kongresszuson részt óhajtanak venni, s ott esetleg előadást tartani szándékoznak, Társaságunk útján egységesen keressék az előkészítő-bizottsággal az érintkezést. Nemzeti érdek, hogy e kongresszuson átgondolt, tervszerű programmal vegyünk részt.

(hnj)

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

HALASY-NAGY JÓZSEF: *Az antik filozófia*. A Magyar Tudományos Akadémia támogatásával. Budapest, 1934. Danubia-kiadás. 477 lap.

Filozófia-történet.

A szépen kiállított impozáns kötet bevezetése a több kötetre tervezett filozófia-történet alapelveiről tájékoztatja az olvasót. Ez a kötet tehát csak az első rész. Ennek arányaiból ítélve a magyar viszonyokhoz képest kivételesen nagyszabású összefoglaló műről van szó, amely, ha szerencsésen befejeződik, már csak terjedelménél fogva is egyedülálló lesz újabb filozófia-történeti irodalmunkban. A közeli folytatást és befejezést remélünk engedi az a kivételesen nagy munkaerő s az a széles-alapú tájékozottság, amelyet a kitűnő szerző személye önmagában véve jelent.

Az első kötetnél szerzett tanulságok alapján már most megállapítható, hogy a nagyméretűség ez esetben nem jelent ormótlanságot, hanem inkább — ha tudományos munkával kapcsolatban egyáltalán szabad ezt a szót használnom — szinte kecses arányosságot. A szerző valóban filozófus, aki munkájának arányos belső szerkezetével is már bebizonyítja, hogy képes „a sok valóságot egy fogalom alá rendelni”: ami a jelen esetben azt jelenti, hogy az előző kutatás gazdagsága, szinte mérhetetlen szétágazódottsága fölé kerekedve sikerül neki a partnélkülit, a beláthatatlant áttekinteni, az olvasóval is átekinttetni s szabályozott, bár a dolog természeténél fogva néhol talán kissé önkényesen megszabott méretűnek tetsző mederbe szorítani. A vélemények ugyanis ezen a ponton szétágazódnak. Például el lehet képzelni olyan felfogást, amely szerint az utókor filozófiai gondolkodására rendkívüli mértékben ható sztoicizmusnak, vagy epikureizmusnak nagyobb teret kellene juttatni a szerző által megszabott keretek között is, mint amekkora ez alkalommal nekik kijárt. Viszont eleve valószínű, hogy az olyan antik filozófia-történetek sorsa, amelyek minden felmerülhető igényt ki akarnának elégíteni, a gyógyíthatatlan aránytalanság, sőt a befejezetlenség lehet. Véleményem szerint a szerkezet mintaszerű. A középpontban a két szellemóriás áll, Platon és Aristoteles. Ami őket megelőzte s ami utánuk jött, az a legszebb elrendezésben, az egyes mozzanatok fontosságához mért terjedelemben kapja meg az őt megillető helyet. Semmi sem mutatja szemléletesebben az anyag átéltségének, a szerző szuverén tájékozottságának, biztosságának mértékét, mint az elrendezésnek ez a tökéletessége. Mintha az egész egyetlen márványtömbből lenne kifaragva.

Ehhez járul a megvesztegetően művészi előadásmód. Aki a könyvbe belemélyedt, alig tudja letenni. Világos előadása, a még élő és már elszáradt részek plasztikus szétválasztása, a mult és jelen összefonódottságának a kínálkozó alkalmakhoz szabott kidomborítása mindvégig lebilincselik a könyv tanulmányozóját. Sokszor csak utólag eszmélünk

rá, hogy történeti feldolgozásról van szó, mert a filozófus szerző a régi rendszerek rekonstrukciójában és átélésében szinte önálló gondolkodóként ragadja magával az olvasót. Főleg az utóbbi tulajdonság teszi a könyvet elsősorban alkalmassá arra, hogy a kezdőket a filozófia problémáiba a legtanulságosabb módon bevezesse.

A mondottakból máris nyilvánvaló, hogy a munkában a szorosabb értelemben vett filológiai szempontok háttérbe szorulnak. Ezt a körülményt a szerző maga is feltűnően hangsúlyozza. Felfogása szerint akármilyen kítűnő szolgálatokat tett is az utóbbi évtizedekben a filológia az antik filozófia-történetnek a szövegek rendbehozásával és magyarázatával, mégis az a veszély fenyegetett, hogy a szövegkritika és exegézis szempontjai között elvesz a filozófiai tartalom. „Itt az ideje — írja — hogy az ókori filozófia története a filológusok helyett ismét a filozófusok kezébe kerüljön vissza.“ Azt hiszem, a jeles szerző kissé túlozza azt a veszedelmet, ami az antik filozófia-történetet a filológusok részéről fenyegetheti. S nem gondolnám, hogy akár most, akár később, amíg a tudományos kutatásoknak egyáltalán értékük lesz, szükség lenne arra, hogy a filológusok és filozófusok mintegy periodikusan felváltsák egymást ezen a munkaterületen. Ennél a váltógazdaságnál sokkal célszerűbb lesz a jövőben is a multban már kítűnően bevált összeműködés, amelynek például — az elvi álláspont ellenére — nagyon szép eredményeket köszön a jelen munka is.

A szerző ugyanis — maga is Aristoteles-fordító — a gyakorlatban egyebek között egészen kielégítő módon tájékozott filológus, aki a magyaron kívül a német, angol, francia és olasz tudományos irodalmat, közöttük a filológiai munkákat is szorgalmasan forgatta és értékesítette. A bibliográfiai apparátus, amellyel műve egyes fejezeteit kíséri, az esetek túlnyomó részében valóban a lényegeset is tartalmazza, bár magától értetődik, hogy a végtelen gazdag anyagból más felfogással sok esetben más munkákat is ki lehetett volna választani. Tekintettel azonban az egyéni felfogás lehetőségére, a külföldi szakirodalom idézésénél ezt az eklektikus eljárást úgy kell elfogadnunk, ahogyan van. Azt azonban határozott hiánynak gondolom, hogy a magyar próbálkozások közül több jelentékeny részletkutatás említés és megfelelő értékesítés nélkül maradt. Egy ekkora terjedelmű magyar nyelvű munkában az eddigi érdemes magyar kezdeményezések — a régebbiek és újabbak egyaránt — kétségtelenül behatóbb figyelmet igényelhetek volna.

Mindent összevetve a kötet már magábanvéve is tudományos irodalmunknak igen jelentékeny nyeresége s minden remény megvan arra, hogy a teljes munka a magyar tudományos irodalom legmaradandóbb alkotásai között foglal helyet.

Husztai József.

SCHWEITZER, ALBERT: *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik.* München, 1935. Beck, 201 l.

Szerző az indiai gondolkodás egységes világszemléleti képét szándékozik adni úgy, hogy egyáltalán annak egyidejű és egymásutáni sokfélesége is érvényre jusson. Ezért a hindu bölcselkedés eszméit történeti fejlődésükben követi nyomon, s két alapfonala, a misztika és etika segítségével tárja fel.

Az indiai világnézet legjellemzőbb s az európaiótól legeltérőbb alapvonásaiaként monisztikus, misztikus, világ- és élettagadó és etikafeletti voltát emeli ki. Ezek az elemek a fejlődés folyamán azonban nem maradnak egyensúlyban, hanem egy állandó, határozott irányban alakulnak ki. Ezt az irányt az etikafelettiből az etikumhoz való emelkedés mértéke szabja meg. Amilyen fokban szerepet nyer az etika, olyan fokban veszít teret a világ- és élettagadás, s ezáltal az — alapjában az európai gondolkodástól teljesen elütő — indiai világnézet fejlődésvonala határozottan az európai világszemlélet felé hajlik el.

Az ellenétes eszméknek ez az évezredekig tartó s még ma is folyó gigantomachiája a Rig-Védától R. Tagoreig több nagyjelentőségű fázis ment keresztül.

A hindu világnézet sajátossága a történetelőtti idők homályába rejtett, ismeretlen eredetű mágikus misztikában veszi kezdetét. A legősibb forrás, a *Rig-Véda* világszemlélete, a brahman-tan világ- és élettagadó tiszta misztikája. Eszerint a dolgok lényege az örökös, anyag-talan világlélek. Az egyéni lét ebből áramlik a testbe s halál után ebbe tér meg. A világlélek fenséges nyugalma az életben is elérhető a felismerés—aszkézis—elmerülés hármas aktusa által. A brahman misztika nem etikus, hanem etikafeletti: a szigorú világ- és élettagadás következtében a jó tettet éppúgy mint a rosszat haszontalannak, céltalannak tartja. A világtól való elfordulás, a tettől való tisztánmaradás az ideálja.

A világ- és élettagadás homlokzatát teljesen megtartja, de mögötte már megkezdzi az átépítést, az *upanishad-tan*. A lélekvándorlás eszméjének hirdetése által ellentétbe kerül a brahman-tannal; a legmagasabb ezoterikus, jó- és rosszfeletti igazság mellett elismer egy alacsonyabb, exoterikus igazságot, amelyben az etikus világ- és életigenlés jut kifejezésre. Egy lépéssel ismét tovább halad a *jinismus*. A világ- és élettagadást etikai alapon igyekszik magyarázni. Itt válik szigorú törvénné az ahimsa-tilalom, az élet kímélésének törvénye. Az ölést és az ártást azonban nem az élő iránti szánalomból tiltja, hanem még mindig a tettől való tartózkodás eszméjétől indítva. Eredményeit átveszi és továbbfejleszti a *buddhizmus*. Etikája már öncélú, az ahimsa-törvény megtartásának szükségességét szánalommal indokolja meg, de még passzív: a szánalom nélküli tettet tiltja csak, a szánalomteli tett, a segítség előírásáig még nem jut el. Az erősen etikai jellegű népvallás,

a hinduizmus s némileg a keresztény erkölcs hatására az etikus világ- és életigenlés még inkább előtérbe kerül az új indiai gondolkodóknál s úgyszólván teljesen diadalra jut Rabindranath Tagorenál. Valódi emberszeretettől áthatott etikája legnemesebb európai gondolkodóinkra, Shaftesburyra, Kantra, Fichtere emlékeztet. Nagyszerű gondolatai szimfóniájában már csak a harmóniák és modulációk indiaiak, a témák az európai felfogással hangzanak össze.

Az indiai világnézet ebben az alakjában is csak átmenet még. Sok felfrissülésben és gazdagodásban kell még részesülnie, hogy azzá váljék, amit szerző az európai világszemléletnek is végcélul és ideálul állít fel: etikummal átítatott misztikumká. K. F.

NAGY LAJOS: *Spinoza Benedek élete és bölcselete*. Debrecen, 1934. Dr. Bertók L. 108. l.

E dolgozat három főrésze tagozódik. Az első rész Spinoza életét jeleníti meg. A pusztá életrajzi adatok merev váza mögött, azoknak bőséges feldolgozásában, ott lüktet Spinoza életének minden főbb mozzanata. A második rész Spinoza munkáinak szűkebb-bővebb ismertetését és kritikai méltatását tartalmazza filozófiai és tudományos értéküknek megfelelő sorrendben és terjedelemben. Spinoza filozófiai rendszerének egységes, átfogó képét, továbbá a spinozizmus és kereszténység viszonyát s végül Spinoza általános bölcséleti méltatását dolgozatának harmadik, befejező részében tárgyalja a szerző.

Figyelmet és elismerést érdemel e munka, bár — a számos sajtóhibát nem tekintve — akad kifogásolni valónk. Izlés dolga ugyan, de azért mégis fölöslegesnek tartjuk Spinoza keresztnevét „Benedek“-re fordítani. A zsidó hitközség tanácsának eljárását és Burgh Albertnek Spinoza életében betöltött szerepét pedig — az objektivitás követelményeinek megsértése nélkül — több tapintattal és nem olyan kiélezetten jellemezhetné volna a szerző. *Dési Frigyes.*

KORNIS GYULA: *Apponyi világnézete*. Budapest, 1935. Franklin 119 l.

Szeretem az essayt, melyben egy nagy tudású, művelt ember beszél egy másik érdekes emberről. Sok szabadságot ad ez a műfaj, mert csodálatosan tud az írója egyéniségéhez símulni: csak egyet nem tűr meg — az unalmas nagyképűséget, azt a gyakori bünt, amelybe tudós szerzők elég sokszor akarataukon kívül is beleesnek, mikor több bennük a tudomány és a szakszerűség, mint az írói művészet és a mélyenjáró emberi bölcsesség. Jó essayt csak azok tudnak írni, akik maguk is művészek és érdekes emberek. S éppen ezek a vonásaik keltenek érdeklődést az olvasóban is bármilyen tárggyal kapcsolatban. Az ilyen írók azok, akiknek mindenről vannak gondolataik s ezért mindenről érdekes őket meghallgatni.

A magyar irodalomban régi nemes hagyományai vannak az essayírásnak. Mikor még a tudomány nem zárkózott be a maga elefánt-

csonttornyába vagy szakszerű laboratóriumaiba, hanem közelebb maradt az élethez, s kifejezésben az irodalomhoz, akkor egész sereg kiváló szellem művelte nálunk ezt a műformát, s nem félt tőle, hogy miatta a szakemberek ki fogják őt közösíteni a tudományok céhéből. Eppen azért kétszeresen jól esik ma, mikor a szakemberek szinte mesterséges homályba szeretik burkolni a mondanivalóikat, — mondom: jól esik ma olyan tudós íróval találkozni, mint Kornis Gyula, akinek a munkái nincsenek elködösítve, hanem az értelem világossága napfényként ragyog fölöttük. Mindig megkap és jól esik ez a fölényes intelligencia, mely érthető és vonzóvá tud tenni olyan jelenségeket is, amelyek különben idegenszerűek volnának a számomra.

Legújabbban Apponyi Albert világnézetéről beszél nekünk, s nagy hozzáértéssel fejt föl azokat a szálakat, melyek e jelentékeny egyéniség közéleti pályájának mozgatói voltak. Kornis filozófus módjára mögéje néz ennek az életnek, s nem az eseményei, hanem a szubstanciája, a benső magva iránt érdeklődik és a mester kezével válogatja ki e gazdag életből azokat a maradandó vonásokat, melyek az egésznek a jellemét és egységes színét megadják. A politikus beszédei és az államférfi akciói mögött feltárul szemünk előtt ez „emberkathedrális“ szentélye: a világnézete, mely nem készen kapott, vagy a nevelés folyamán ráakasztott köntös Apponyi lelkén, hanem hosszú évek kritikai önvizsgálataból, ember- és világszemléletéből leszűrt eredmény. Összefüggő gondolatrendszer, melyben a résznek megvan a maga helye és az egészhez mért szerepe. Kornis Apponyit találó megjelöléssel a „gótikus államférfi“ fogalom alá rendeli, s ebben valóban sok találó vonás van. A gótikus szellemet ugyanis a szubordináció jellemzi: az egész minden-ség egy cél felé tör benne, Isten felé. Apponyi lelkének minden rezdülése is állandóan a transzcendens mozzanatok érintésére mozdult meg: azért él, hogy az örök mintákat, e nagy eszményeket szolgálja életével. Lelkének tehát idealizmusa alkotta a központi magvát: állandóan az égre szögezett szemekkel járt. Ebből a jellemvonásából szinte geometriai világossággal levezethetők erényei és fogyatékosai egyaránt.

Nem könnyű dolog egyszerre ideálistának és politikusnak, filozófusnak és államférfinak lenni. Apponyi nem is igyekezett soha életében Platont és Machiavellit összebékíteni, de példát mutatott rá, hogy a platonikus léleknek is van helye és szerepe a politika területén. Jöhetnek olyan idők, amikor az ilyen lélek, bár hiányzik belőle a tettek világában kívánatos energia, mégis sokkal több szolgálatot tehet nemzetének, mint az erő és a hatalom embere. Mert a Machtmensch talán nagyobb akciókat kezdeményezne, de ezek kockázatánál sokszor többet ér a jog és igazság eszményeinek bölcs és méltóságteljes odatartása az ellenséges világ elé. Apponyi szinte belenőtt ebbe a szerepbe Trianon után; s erre egyénisége predesztinálta őt.

Apponyi *Emlékiratai* a bizonyosság rá, hogy az erkölcsi ideálok és a politikai valóságok kettőssége néha nehéz súllyal nehezedett lelkére, s nem egyszer olyan állásfoglalást sugalmazott neki, amelyet később önmaga volt kénytelen helyteleníteni, mert a következmények éppen az ellenkezőjét mutatták annak, amit ő elérni szándékozott. De az ilyen ethikai idealistának értékét éppen a szándékok és nem az eredmények szokták mérni. Ezért Apponyi inkább a nemzetnek élő lelkiismerete, mint alkotó sikereiben gazdag államférfia volt. Mint Kornis írja. „Magasba törő eszményével s elveivel tiszteletet, sőt áhítatot ébresztett, az ideálok boltozatainak titokzatos magasságaiba ragadta a lelket, de lényegében mégis hidegen hagyta, cselekvésre sugalmazó erő nem áradt ki belőle.“

A nagy tömegek lelkesedését éppen ezért politikai pályáján sohasem tudta megragadni, de csodálatot ébresztett mindig azokban, akikben élt a fogékonyság az ilyen ethikai géniusz fensége és nagyszerűsége iránt. A magyar parlamentben éppúgy, mint a genfi nemzetek gyűlésén, egyike volt a legtiszteltebb szereplőknek, de szavait hiába hallgatták az igazságnak önkéntelenül is kijáró áhítattal, mikor cselekedni kellett nem követték őt.

Alig van gondolkoztatóbb olvasmány, mint Kornis fejtegetései, mikor föltárja előttünk e lélek ethikumának vallásos metafizikai gyökeireit, s aztán bemutatja, milyen módon színezte ez a kor nagy problémáihoz és szellemi áramlataihoz való viszonyát. Hogyan iparkodott nacionalizmusát a legnemesebb egyetemes humanizmussal, liberalizmusát és demokratizmusát tiszteletreméltó konzervatizmusával kibékíteni. A szerző írásának fénypontjaiként mégis az utolsó négy (XI—XIV.) fejezetet jelölném meg. Az Apponyi-szerű egyéniség ugyanis nem a reális világban, hanem a metafizikumban találja meg az igazi otthonát. Remek igazolása ennek az, ahogyan Kornis Apponyinak a művészethez, s főképen a zenéhez való viszonyát rajzolja. Művészet és zene több voltak e férfiúnak, mint a puszta szórakozás eszközei és az élet megszépítői. Bennük a létnek legményebb, a legrejtettebb valójával találkozott. Azzal a valósággal, melynek kiáradása maga a történet is. Az a zárófejezet pedig, amelyben szerzőnk kijelöli Apponyi helyét a magyar történelemben, összehasonlítva őt más nagy nemzeti géniuszainkkal, a széles horizontú, s emelkedett szempontú látásnak példája lehet.

Az ilyen essay nem egyszerű írás, hanem egyúttal cselekedet is. Cselekedet, mert annak a nemzedéknek, mely ma vezeti e nemzet hajóját, Apponyi az lesz, akinek őt Kornis Gyula mutatta be. Lehet, hogy későbbi korok változtatni fognak e képen, s más szempontok szerint fogják államférfiúi jelentőségét értékelni, azért ez a kép élni fog az utókor emlékezetében, mint ahogyan él ma Kemény Zsigmond Széchenyije, noha nem írának alá vonakodás nélkül Keménynek e nagy férfiúról szóló minden tételét. Ezért több, sokszor egy sikerült essay, mint valami vas-

kös tudományos könyv, még ha sok eredeti kutatás is rejlik benne: a közvélemény formálása a Korniséhez hasonló magasszemléű és világos fejtegetéseknek adatott meg, nem pedig a beavatottak kicsiny csoportjához szóló műveknek.

Halasy-Nagy József.

FARAGÓ LASZLÓ: *A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom.* Budapest, 1935. Radó I. 112 l. (Apolló-Könyvtár 2.)

Igen szép értekezés, amely arányos felépítésével, könnyed, világos stílusával is oly erősen hat az olvasóra, hogy jóideig elnémitja az esetleges kifogásokat. Érdekessége, illetve érdeme és hibái egy forrásból fakadnak: abból, hogy közelebb jön a jelenhez, mint általában tudományos műveknél szokás. Kit ne izgatna az a kérdés: milyen szerepe lehet a humanista emberformálásnak korunk nagy világnézeti és gazdasági forrongásában? Ki ne lepődne meg, ha azt olvassa, hogy a nemzeti szocializmus szellemi előzményei és szervező eszközei közt ott szerepel a (szerzőnkéntől indokolás nélkül így nevezett) „harmadik“ humanizmus? A szaktudós is tanulsággal olvassa a tudomány átalakulásáról és a szellemtudományi irány kifejlődéséről szóló tömör összefoglalásokat. De aztán a kritikus elme joggal kérdezheti: Lehetséges-e a jelent és a közelmúltat ily közvetlenül értelmezni? F. maga kijelenti, hogy nem foglalkozik a Harmadik Birodalommal, mint politikummal, — csak szellemi genezisének akarja adni. Helyes —, ha éppen az elmúlt évtizedek német szellemi fejlődésében szigorúan el tudnók különíteni az eszmei tényezőket a politikaiaktól. Így azonban az eredmény olyan, mint a szép, de légiiesen idealizált festmény. Ma még nem is lehet az új Németország szellemiségének megértésére vállalkozni. Az sem bizonyos, hogy a humanista emberformálásnak jelentősebb szerepe lesz benne, — hiszen például egy agyonmechanizált korban az emberhez visszatérni lehet humanizmus —, de lehet ugyanúgy romantika is. Csak egy marad meg kétségtelen tények: a szellemi tudományok emberkereső és emberformáló irányának térhódítása. Korunk nagy eszméje azonban nem a tudomány, hanem az állam s a probléma éppen ez: létrejött-e a mai nacionalista „birodalmak“-ban az állameszmének és az igazi tudománynak valóban humanista együttállása?

Barta János.

ERDEY, FRANCISCUS: *Logica cum introductione in philosophiam.* Budapest, 1934. R. Gergely. 287 l. + 1 táblázat. (Synopsis philosophiae scholasticae I.)

Logika.

Az eredetileg nyolc kötetre tervezett keresztény filozófiai szinopsis első kötetében a szerző, aki a középkori filozófiatörténet kutatója, két főrészt különböztet meg. Az első rész (Bevezetés a filozófiába) tárgyalja a filozófia eredetét, tárgyát és felosztását, a filozófiának a teológiához és a többi tudományhoz való viszonyát, végül a filozófia hasznát és módszerét. A második főrész a logika, foglalkozik általában a

fogalommal (idea), az ítélettel (iudicium) és a következtetéssel (ratiocinium); az alkalmazott logika tárgya pedig a különböző (skolasztikus, vitatkozó, tudományos stb.) módszerek. A klasszikus anyagot a szerző a skolasztikát jellemző világos feldolgozással, áttekinthető beosztással kezeli. A munka használatát nagymértékben megkönnyíti a hozzácsatolt tabella, amelyben E. az egész logika területét schematikusan dolgozza fel. Így sikerül is elérnie a munka főcélját: az eruditio-t. E. az előszóban idézi Aquinói Tamást: se non solummodo provectos instruere, sed etiam incipientes erudire velle. Az idézet második részét hibátlanul valósítja meg; az első rész megvalósítása érdekében kissé jobban figyelembe kellett volna vennie (legalább is a bibliográfiában) az újabb, különösen a magyar logikai munkákat. Ezt az újabb kiadásban könnyen javítható hiányt nem tekintve, E. munkája nagy nyeresége a keresztény teológiai tankönyvirodalomnak.

Lehner Ferenc.

Metafizika. JANOSI JOZSEF: *A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája.* Budapest, 1935. Pázmány Péter Irodalmi Társaság kiadása, 245 l.

A kissé ugyan vértelen, árnyszerű, de sok finomságot tartalmazó modern szellembölcselet magyar visszhangja ez a könyv, amely világosságot, kiérleltséget és mind a modern, mind a skolasztikus bölcseletben tájékozottságot mutat fel. Ha szerzőnk főleg Nic. Hartmann hatása alatt is áll, azért figyelemreméltó eredeti gondolatai is vannak, és magáévá tett valamit a berlini bölcselet filozófiai mérsékletéből, megnyitottságából, pontosságából is.

Szerzőnk a létezők „fokozatai“-val kezdi fejtegetését. Még alkalmasabbnak tartanók Nic. Hartmann elnevezését, aki a létrétegekről beszél, mert hiszen itt a különbség nem fokozati, hanem kategoriális. Szerzőnk három létréteget ismer el: anyagot, életet és szellemet. Azonban itt is Nic. Hartmannak van inkább igaza, aki külön lelki létrétegről is beszél, mint amely nem vezethető vissza a biológiai adottságokra, merő élettani folyamatokra, de viszont nem azonos a szellemi létezéssel sem. Hiszen lelke az állatnak is van, vannak élményei, de nincs szelme, vagyis nincs értelemmel és akaratval felruházva.

Ezzel szemben a vitalitás létrétegének elhelyezkedése már éppen nem olyan egyszerű, mint Nic. Hartmann és az ő nyomán szerzőnk is gondolja. Az élet ugyanis három sférában mutatkozik: a biológiai életnek, az egyéni-személyes életnek és a szellemnek, közelebbről megjelölve: a vallásnak sférájában. Első a kívülről tekintett, természet-tudományos élet, második a megélt élet, az élet, mint élmény, harmadik végül a transzcendens élet, az örök élet, a lélek érzékfeletti élete.

A szellemi létréteg általános jellemzése, a tudat, öntudat és tudattalan tárgyalása után szerzőnk az emberi személyre tér át, majd tárgyalja a szellemi megismerés és az akarat szabadság elméletét.

A philosophia perennis eszméjének és szükségszerűségének fejtegetése találó és helyes, de talán tárgyilag nem egészen tartozik a mű kereteibe. Az akaratszabadság tárgyalásakor szerzőnk a régi bölcelet álláspontján marad, amely csak egyféle determinációt ismert, t. i. okságit és nem foglal állást a modern bölcelet észrevevéseivel szemben, amely a determinációk többféle fajtát különbözteti meg: így tudvalevő, hogy Nic. Hartmann a kauzális determináción kívül szintén tud finálisról, matematikairól, logikairól és axiológiáiról is. Az akaratszabadság valamely modern bizonyítása épp azon tényen sarkallhat, hogy az oksági meghatározottság nem oly teljes, oly hozzáadást nem tűrő, mint pl. a célossági. A természettudományos törvények pl. a saját szükségképességüket és igazolásukat nem tartalmazzák önmagukban, és az sem látható be, hogy adott esetben miért épp ez és miért nem más törvény érvényes. Az egyedi és egyszeri sem kap magyarázatot a természeti törvényből.

A könyv ezután a test és lélek viszonyának és a lélek halhatatlanságának tárgyalásával áttér a szellem létmódjainak vizsgálatára. N. Hartmannal megkülönböztet személyes, objektív és objektívtált szellemet, de a német bölcselővel ellentétben igen helyes nyomon jár, amikor megpróbálja az objektív szellemet a személyesre visszavezetni és olyasfajta megoldásra bukkan, amit régebben már Pauler Ákos úgy fejezett ki, hogy az objektív szellem a személyes szellemek kölcsönhatásából ered.

Az érzellemmel szerzőnk kissé mostohán bánik el. Szerinte nincsenek érzelmaktusok, ami voltaképp azt jelentené, hogy nincs emocionális szellemiség sem, az érzelmenek nincs megismerő-funkciója, a szívnek nincs logikája. Itt csak röviden utalhatunk szerzőnk álláspontjával szemben M. Scheler finom elemzésére az intencionális érzelmaktusok körében és az érzelmek mélységrétegeire vonatkozólag (érzéki, vitális, lelki és szellemi érzelmek). Az utóbbi jól kiegészítené szerzőnk, illetőleg Nic. Hartmann elméletét a létrétegekről.

Végül kívánatosnak tartottuk volna, hogy szerzőnk figyelembe vegye Klages szellembölceleti problematikáját is, e nagy lélekismerőnek, éles dialektikusnak és bátor gondolkodónak annyira korunk talajáról fakadó és mély bölceletét. Másfelől viszont ismételtlen kiemeljük Jánosi szakképzettségének szerencsés sokoldalúságát, amely őt a problémáknak filozófiatörténeti tanulságokkal, de egyben eleven modern szemmel való látására alkalmassá teszi. Csak természetes, hogy a célbavett hatalmas tárgykörben minden emberi bölcselkedés kritikára és kiegészítésre szorul. Kritikai megjegyzéseink tehát éppen nem jelentik azt, hogy ne ismernők el szerzőnk sok figyelemreméltó gondolatát, finom megjegyzését, könyvének gazdag és érdekes tartalmát, valamint világos és vonzó stílusát, amely a könyvet a nagyközönség számára is mindvégig érdekes és tanulságos olvasmánnyá teszi.

Noszlopi László.

Természetfilozófia. NOLTENIUS, FRIEDRICH: *Raum, Strahlung, Materie. Naturphilosophische Untersuchungen.* Leipzig, 1935. J. A. Barth. 164 l.

Noltenius legújabb műve szerves és befejező részét képezi a „Materie, Psyche, Geist“ természetfilozófiai trilógiának. Könyvének bevezető részében tömören és hiánytalanul tárja fel azokat a problémákat, amelyek alapjaiban rendítik meg a természettudományi alapdiszciplinát, a fizikát. Az agyonmatematizáló és világot dologtalanító elméleti fizikai törekvések halomra döntötték az éter, az abszolút tér, az abszolút idő klasszikusnak vélt fogalmait, elvetették a proton és az elektron dologszerű létezésének gondolatát s az okság elvét a Heisenburg-féle határozatlansági-reláció következményeként értelmezték. Az anyag már-már megsemmisült a mai fizikai elméletekben, az elvetett fogalmak helyébe elvont és bonyolult matematikai formulák léptek annak a merész gondolatnak a szolgálatába szegődve, hogy a világ törvényszerűségeit csakis a matematikai törvényszerűségek fejezhetik ki s a világ — mint olyan — ez utóbbinak tompa visszfénye. Ezen gondolat lényegében a matematika primátusát hirdeti és a fizikát „ancilla mathematicae“-vé süllyeszti, eredete pedig abban a fizikai krízisben gyökereszik, amely a negatív eredménnyel végződő Michelson—Morley-féle kísérlettel és a Planck-féle kvantumelmélettel kezdődött.

Noltenius abszolút térának elméleti alapvetése a következő megfontolásokon nyugszik: a szabadesés „nyugalmi állapot“ jellegű; a térállapotok kiterjedése időben lefolyó jelenség; a reális, éterrel és anyaggal megtöltött térben a Descartes- és a Gauß-féle koordináta-rendszerek szinte összehasonlíthatatlan, eltérő magatartást tanúsítanak. Térelméletben megkülönbözteti a végtelen és üres teret a véges és éterrel megtöltött tértől. Van abszolút tér és van abszolút idő, noha a mért időt relatívnak kell feltételeznünk. Az abszolút tér és az abszolút idő elméletének keretébe illeszti be Noltenius gravitációs és fényelméletét. Vizsgálatainak végső célja azonban az anyag atom- és molekulastruktúrájának felépítése. Ennek a célnak a szolgálatába állítja minden eddigi eredményét és pedig határozott sikerrel, mert igen meggyőzően magyarázza meg struktúrelméletével a három modifikációban előforduló arzén, a kettős módosulató felmutató kén és foszfor specifikus tulajdonságait.

Az orvos Noltenius nemcsak intuiciókban gazdag természetfilozófus, hanem világosfejű, alapos tárgyi tudással felkészült fizikus is. Erről meggyőződhetnek mindazok, akik könyvét elolvassák.

Dési Frigyes.

BRÜHLMANN, OTTO: *Physik am Tor der Metaphysik.* München, 1935. E. Reinhardt. 137 l.

Az Einstein-féle *speciális relativitási* elv szerint valamennyi fizikai jelenség ugyanazon törvényekkel írható le, csak fel kell tételeznünk,

hogy azok a koordinátarendszerek, amelyekből a jelenségeket szemléljük, egymáshoz képest egyenes vonalban, egyenletesen mozognak és az időt a különböző koordinátarendszerekben különbözőképpen mérjük. Az *általános relativitási elmélet* egyik sarkalatos pontja az erő a tér és idő geometriai szerkezetének — tömegek hatására történő — megváltozásából értelmezi.

Brühlmann élesen szembeszáll Einsteinnel. Az einsteini tér-idő teória hibaforrását a Michelson kísérletben abszolút konstansként mutakozó fénysebesség helytelen interpretációjában jelöli meg. Indokolatlannak és jogosulatlannak tartja a relativitási elmélet tér és idő variabilitásának gondolatát. Véleménye szerint Einstein tévesen fogalmazza meg a fény problémáját. A fénysebesség abszolút konstans volta nem látszólagos, hanem valóságos, de csakis magában a megfigyelő, gondolkodó és számoló fizikusban föllelhető, nyugvó és legvégső vonatkozási rendszerben. A relativitási elmélet helyébe a „Licht und Kraft“ abszolút teóriáját állítja. A fényugár — az objektumokat és szubjektumokat összekötő természeténél fogva — nem kezelhető közönséges fizikai tárgyként, mert az objektumok benne és általa válnak láthatókká. Maga a fényugár — mint fizikai jelenségben szereplő, megfigyelendő tárgy — abszurd gondolat: mi teszi láthatóvá a fényt, mint fizikai objektumot? A fizikai objektum és kutatás szubjektuma fizikai fényre hasonul át, benne egybeolvad az objektum és szubjektum. A fény problémájának vizsgálata és sikeres megoldásának lehetősége tehát a kutató fizikustól ismeretelméleti és metafizikai beállítottságot követel. A fényhez járul még az erő, amely a kauzalitás tevékeny és alkotó valóságában nyilvánul meg a maga teljességében. A fény és erő alkotják a fizika „végső dolgait“ s ezen gondolat jegyében a fizikának át kell lépnie a metafizika kapuját.

Még a „tout comprendre, c'est tout pardonner“ kritika enyhe és elnéző álláspontján sem tudunk komolyabban rokonszenvenni Brühlmann elgondolásaival. A „Licht und Kraft“ hamis apoteózisa ez a könyv, mert homályos és erőtlén ott, ahol — az önkényes, pusztá programmszerűségen és az erőszakolt, modoros polémiákon kívül — világos és erőteljes pozitívumokat vár az olvasó.

Dési Frigyes.

JASZ GEZA: *A világ egyensúlyának törvénye.* Budapest, 1935. „Élet“ Irodalmi és Nyomdai Rt. 63 l.

A melegejlődés törvénye a fejlődés alaptörvénye: a sejtől, mint fejlődési alapformából, egységesen vezethető le a csillag, szerves és társadalmi világ forma-átalakulása; a lét alaptörvényét az energia megmaradása elvének általánosításában gyökerező egyensúly-törvény alkotja. Ez utóbbi törvényszerűség részletes kifejtése képezi az értekezés tulajdonképeni tárgyát. E hármas természeti törvény juttatja kifejezésre a világ egységes voltát: a csillag, szerves és társadalmi világ létbeli és fejlődésbeli azonosságát.

Bár a legőszintébb tisztelettel adózunk a szerzőnek következetes állásfoglalásáért, benne egy emberélet materialista eszméért lelkesedő célkitűzése valósul meg, de e materialisztikus-mechanisztikus világfelfogással természetesen nem értünk egyet. Meddő gondolat a mechanisztikus okság elvének merész általánosítása, mert a modern fizikában — az elektron-jelenségekre irányuló kvantummechanikai vizsgálódások eredményei alapján — a fizikai törvények valószínűségei és statisztikai jellege lép mindinkább előtérbe s szigorú kauzalitásról *még a fizikában sem* beszélhetünk.

Dési Frigyes.

Etika. NOSZLOPI LÁSZLÓ: *Jellemlátás és jellemigézés.* Budapest, **Karakterológia.** 1935. Szent István Társulat. 264, 4 l.
Szociológia.

Karakterológián a dolgok jellegéről szóló tudományt értjük s csak szűkebb értelemben jellemlélektan. A természet- és szellemtudományos lélektanok helyes mértékkel alkalmazott szintézise képezi a jellemlélektan szilárd és termékeny alapját. Különböző szempontok szerint különböző ágakra oszlik a jellemtan. E mű gerincét az etikai jellemtan részletesebb kifejtése alkotja, melynek lényegesebb, alapvető problémái a következők: miképen válik alkalmassá a jellem erkölcsi értékek hordozására; milyen kritériumokkal körvonalazható az etikailag értékes vagy értékellenes jellem; s végül a jellem típusok miféle felosztásába és rendezésébe illeszthető be a jellem. Az etikai jellemtan probléma-körének javarésze tehát az erkölcsi értékesség és értékellenesség jellemvonásainak kialakulására és alkatának vizsgálatára terjed ki: anyagot a jellemtan, mértéket az etika szolgáltat. A teljes karakterológia eszményét leginkább az etikai jellemtan közelíti meg, mivel kérdései az *egész emberre* és életére vonatkoznak. A karakterológiai megismerés természetének, módszerének és az etikai jellemtan értékfilozófiai alapjainak tárgyalása után, szellemesen és találóan rajzolja meg a szerző „a nyárspolgár“, „az impulzív ember“, „a mély lélek“ és „a gyakorlati idealista“ jellem típusait. A könyv befejező részében, mely „kritikai, elméleti és gyakorlati következményeket tartalmaz“, Kretschmer és Jung jellem típusai felett gyakorol bátor és következetes kritikát a szerző.

A legteljesebb mértékben valósul meg a műben az előszóban foglalt hármas célkitűzés, mert nemcsak alapos és lelkiismeretes tájékoztatót nyújt az „in statu nascendi“ forrongó karakterológiáról, hanem kielégíti a társadalomtudomány és társadalompolitika aktuális követelményeit is, sőt értékeivel a keresztény kultúrát is gazdagítja. Kifogásolni valónk alig akad. Főleg az első fejezetekben — stílris szempontból — itt-ott, kisebb-nagyobb zökkenő és erőszakoltság érezhető, de nem tartjuk sikerültnek a könyv címét sem: inkább hangzatos, mint lényegyet kifejező.

Dési Frigyes.

VARGA LÁSZLÓ S. J.: *Társadalmi etika*. Szeged, 1935. Szerző kiadása. I. rész, 230 l.

Korunk legégetőbb problémái kétségtelenül a szociális téren mutatkoznak. Amde a szociális kérdések véglegesen megnyugtató megoldása erkölcsi alapok nélkül, erkölcsi világnézetünk emelésének mellőzésével lehetetlen. A pusztá szociálpolitika csak olyan orvosság, mely legfeljebb tüneti kezelést ad, a baj gyökeréig azonban nem hatol. E téren mélyreható, radikális reformok szükségesek. Azonban minden radikális megoldás fokozott kockázattal, veszéllyel jár, ezért a szociális problémák gyökeres megoldását is csak megfelelő szilárd etikai világnézet alapján kezdhetjük meg. Ehhez a munkához nyújt igen értékes alapvetést szerzőnk, aki szociális munkásságával Szegeden máris szépen fejlődő iskolát alakított.

Talán szükségtelen említenem, hogy e könyv a keresztény erkölcsbölcselet alapján áll. Ismerteti a keresztény társadalomtudomány történetét, mai állását, legfőbb alapelveit. Mindamellert nem áll meg az általános klasszikus elvek tárgyalásánál, hanem merészen behatol a legaktuálisabb, legkényesebb társadalmi kérdések fejtegetésébe is. Nem merül el absztrakt, teoretikus fogalommagyarázatokba, hanem a való élettel érintkező, gyakorlati problémákat tárgyalja, mindamellert tudományos alapon, logikus, meggyőző fejtegetésekkel. Ismerteti az individualizmus és a kollektívizmus hibáit és ezekkel szemben a szolidarizmus mellett foglal állást, mely azt követeli, hogy az egyén magánérdekének tekintse a közügyet, a közjó előmozdítását, hogy ez azután bőségesen visszaáradjon minden egyesre. Minden ember öncéllal, önértékkel rendelkező lény ugyan, de természettől fogva mégis társas együttélésre teremtett, egyéni céljának eléréséhez nagyban rászorul a közösség támogatására. A közjó feladata viszont az, hogy segítse az egyént ott, ahol magára hagyatva nem boldogul. A közjó azonban nem öncélú abszolútum, hanem csak eszközi érték. Nem a közjónak, hanem az emberi individuumoknak van örök rendeltetése. A szolidarizmusnak egyik sarkpontja a szociális igazságosság, aminek tárgya mindaz, amit az egyes polgárok, testületek és az egész közösség a közjó érdekében teljesíteni vagy amitől tartózkodni kötelesek. A közösség hordozója nem a mindenható államhatalom, hanem az erkölcsi egyén, ki szabad meggyőződésből vállalja a közjó szolgálatát, amit magánérdekének is tekint. Ha ilyen emberek lesznek a társadalom irányítói, akkor várhatjuk szociális válásunk végleges megoldását. Szerzőnk behatóan tárgyalja a szolidarizmus alapjait, a családot, a korporatív szervezetet, az államot, a tulajdonjogot, tőkét, munkát, a termelés és fogyasztás etikáját stb. Fejtegetései világosak, érdekesek, úgyhogy könyve a nemszakemberek számára is rendkívül érdekes olvasmány. Ezért nagy érdeklődéssel várhatjuk a könyv második kötetét is, melyben szerzőnk az egyes részletkérdések tárgyalását ígéri.

Szerzőnk nagyértékű munkát végzett azzal, hogy e hézagpótló, tartalmas könyvben megbízható vezérfonalat adott társadalmi problémákkal küzdő korunknak. Mindazokhoz szól, akik bonyolult társadalmunkban öntudatosan akarnak helyet foglalni. *Somogyi József.*

REITZER BÉLA: *A proletárnevelés kérdéséhez.* Szeged, 1935. Prometheus-ny. 108 l. (Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma. 14. sz.)

Reitzer Béla könyve a marxizmus *nevelésméletének* kritikáját adja egy reprezentatív marxista munka (E. Hoernle: Grundfragen der proletarischen Erziehung. Berlin, 1929.) ismertetésével és kritikai feldolgozásával kapcsolatban. Szerző a legszigorúbb tárgyilagosságot tűzte maga elé és ehhez hí is maradt. Tiszta kritikai módszerrel mutat rá azokra a belső ellentmondásokra, melyek a marxizmus dogmatikus alapbeállításából fakadnak. Ilyenek: a valóság mindenáron való megváltoztatásának követelménye; a kauzális változás és az értékes fejlődés azonosságának előfeltétele; a kritikai eljárásnak az a fogyatékosága, mellyel a polgári és proletártársadalom értékelő összemérésénél állandóan a polgári társadalom tényeit méri össze a proletár-ideál követelményeivel; végül az a paradox és eleve sikertelenségre kárhozottatott feladata minden marxista gondolkozónak, hogy előre meghatározott végeredményével, melyhez el kell jutnia, egyszerre három dolgot is kell „igazolnia”: egy elévült tudományos *világképet*, egy a valósággal a legélesebb követelményekkel fellépő forradalmi *mozgalmat* és végül egy a valóság minden teherét viselő, létező *államalakulatot*: a szovjetet. A könyv igazi érdeme azonban nem az ellenmondásokat feltáró logikai elemzésben, hanem az egész dolgozat alapjául szolgáló értéktani beállításban rejlik. Objektivitása nem etikai relativizmusból fakad, hanem a realitáson fundált abszolút értékek hitéből indul ki, melynek szempontjából a marxizmusnak, de minden etikai racionalizmusnak az az alaptétele, hogy értékelni csak előre megválasztott értékrendszer elfogadásával és deduktív alkalmazásával lehet. Ezek a rendszerek szükségképpen csak féligazságokat tartalmaznak a valóság konkrét egyszerűségeinek végtelen folyamával szemben és a valóság minden tényéből élményszerűen, minden logikai állásfoglalás közbevetése nélkül adódó értékekkel szemben. A könyv legsikerültebb részei azok, melyekben a szerző kimutatja, hogy a marxizmus néhány nevelési programmpontjának sikeres és frapáns volta tulajdonképpen nem az ideológiának, hanem a „tényeknek” az „érdeme”. Hátrányára szolgál a könyvnek — a túlsággal használt idegen szavakon kívül — az, hogy könyvkritikaszerűen lévén megírva, a saját gondolatmenete kevésbé áttekinthető. Csak ajánlani lehet a szerzőnek, hogy figyelmét a továbbiakban a marxizmus összefoglaló és rendszeres kritikájára fordítsa. *Ijji Bibó István.*

LITT, THEODOR: *Philosophie und Zeitgeist*. Leipzig, 1935. **Kultúrfilozófia.**

F. Meiner. 61. 1. (Wissenschaft u. Zeitgeist 1.)

**Történet-
filozófia.**

A kitűnő filozófus füzeté kétszeresen is számot tart-hat érdeklődésünkre. Egyfelől magabavéve, mint a címben megjelölt probléma taglalása, másfelől pedig, mint a mai német szellemi állapotok sokatmondó jelensége. A témával való foglalkozásra — írja — az a tény indítja, hogy korunk szelleme, illetőleg „bizonyos szövivői“ a filozófia és a korszellem viszonyának kérdésére azt az igen határozott választ adják, hogy a filozófiának mellőznie kell minden időfeletti, mindenütt és mindenki számára érvényes igazság kutatását, ehelyett abban lelje hivatását, hogy a gondolat formáiban fejezze ki azt, ami ebben a történeti pillanatban egy meghatározott és körülhatárolt életkört, és pedig a nemzetet mozgatja és lelkesíti. Jegyzetben hivatkozik arra Litt, hogy Dietrich, a birodalmi sajtófőnök a kölni új egyetemi épület felavatása alkalmával „Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus“ címen tartott előadásához fűzött utószavában komoly tudományos vitára hívja fel a szakembereket: — ez a füzet ebben kíván résztvenni.

A rendkívül tiszta gondolatvezetésű, áttekinthető kompozíciójú és sok szellemmel megírt dolgozat azt a formát választja, hogy Hegel felfogását interpretálja a felvetett kérdésben. Ez a „fogás“ igen szellemes és hatásos, mert hiszen abból a Hegel-féle híres definícióból indulhat ki, hogy „a filozófia a maga kora gondolatokban felfogva“. Ilyenformán elfogadja kiindulásul a vitára bocsátott tételt. Amint azonban nyomról-nyomra halad a hegeli tétel logikai előzményeinek feltárásában és eközben háttérül kibontja a filozófus egész rendszerét, hogy e tétel valódi értelmét megvilágítsa, a korszerűség és gyakorlati feladat első nyers magyarázata, a látszat-értelem tartalom nélküli omlik össze és helyébe lép az, amely Litt szerint egyedül méltó a mai német filozófiához, ha valóban korszerű és német akar lenni, az, amelyet a német filozófia nagyja is vallott. Hegel szerint pedig a tárgyiasságot és az általánosságot foglalja magában, tehát a személy- és időfeletti érvényűségét. Ennélfogva a kort gondolatilag felfogni nem egyéb, mint benne a szubjektíve és egyedi meghatározottsággal feladott feladatot meglátni, s erre az általános megoldást megtalálni. A korszerű filozófia tehát az, amelyik a jelen számára az örök igazságokat idézi.

Szigorú szavakat talál Litt, korunk naturalizmusa és partikulárizmusa elítélésére, mely az adott természeti alkatban ideált lát, a „német ember“, az „északi ember“ eszményét, nem pedig nyersanyagot, amely ideális és örök normák szerint alakítandó és emelendő morális magaslatra. Az egocentrikus világszemlélet soha nem hitt szélsőségét ismeri fel ebben a törekvésben, amely minden értéket egy bizonyos típusnak tulajdonít és foglal le önzően, s tudatosan, elhatározottan mond

le az ideális univerzalizmus megvalósításáról, sőt azt elítélendőnek tartja.

A füzet aligha a mai hivatalos német álláspontot képviseli, de bizonynal kifejezésre juttatja bátran és a meggyőződés és igazságérzet nyugalomával a valódi német filozófia felfogását, azét a német idealizmusét, amelynek „korszerűségét“ a tanulmány utolsó lapjain vitatja és epigonságának szerepét büszkén vallja a szerző. *Joó Tibor.*

BREYSIG, KURT: *Psychologie der Geschichte*. Breslau, 1935. Marcus. 194 l.

Óvatosan tiltakozik a szerző az ellen, hogy műve címétől megtevesztve, egy új tudományt sejtünk a *történelem pszichológiájában*. Valóban az eredeti elgondolás szerinti cím — Vom Sein und Erkennen geschichtlicher Dinge — talán kifejezőbb lett volna, mégis, művét látva, nem tartjuk feleslegesnek a pszichológia kihangsúlyozását. S ha a mindenfajta történetiség befogadásának szándéka nem is új törekvése a történetfilozófiának, egy ilyen átfogó markolása a történetiség problematikájának, lehet egy új tudományos szemlélet lehetőségének előjele.

A világ megismerésének legáltalánosabb kereteit keresve, szüknek találja a csak fogalmi tartalmakra épített szókultúrát, szüksége van ezen az úton a teljes akarati és kedélyvilágra s a gondolkodás prelogikus elemeire is. Breysig nem száll perbe a cartesianus *cogito ergo sum*-mal, hanem mellé teszi a *sentio ergo sum*-ot s tulajdonképpen ez a parallelizmus a kiindulópontja. Így jut el a test-lélek viszonya, illetve a természet-szellem kategóriához. A természettudományi kvantitatív megismerést össze akarja kapcsolni a kvalitatív jellegű szellemtudományi átértéssel s a méreteiben és minőségében felmért világban keresi az egymásutániság, a változás törvényeit.

Breysig *sentio ergo sum*ja, bár egyáltalában nem a szellemtörténet felé vezet, Diltheynek a csak intellektuális világszemlélet ellen való állásfoglalásából indul ki, a szellemtörténetet szellem- és természettörténetté, általános léttörténetté tágítja. Pszichológizmusára vezethető vissza azonban az a szinte romantikus magatartás, amely az új, majd-nem beláthatatlanul nagyra méretezett keretben elsősorban az anti-intellektuális jelenségeknek siet helyet biztosítani. A descartesi *cogito s Breysig sentio*ja valóban nem mondanak ellent egymásnak, valóban kiegészítik egymást, a magatartás ugyanaz, ám ugyanazt a kritikát is hívja ki maga ellen. A történetiszemlélet a legnemesebb emberi élmény *is*, de ha csak az volna, akkor sem hinnők, hogy a szellemtudományi megismerés élményei egyenrangúak egy fizikai inger-zóna reakciójával. Ez az út mintha lefelé vinne Dilthey történetfilozófiájának magasáról: a tények változatlanok, csak az eszmények közömbösülnek el a pszichotechnikai laboratóriumban. Breysig Descartes-ból és Diltheyből indul ki; Kant és Hegel már alig találja meg helyét rendszerében s Nietzsche

végképen kiszorították a fiziológusok, fizikusok, kémikusok Breysig történetfilozófiájából.

Bóka László.

RUSSEL, BERTRAND: *Religion and science*. London, 1935 Thornton Butterworth. 256 l. (The Home University Library, 178.)

A bedfordi híres Wigh-család bölcsele sarja sajátosan angol filozófusi pályát futott meg. Könyvét olvasva Orestanonak Társaságunkban tartott szellemes, mélyenjáró megállapításaira kellett gondolnunk: „integrális tapasztalási tehetsége és fogalmakkal szemben való elfogulatlansága folytán, eszmék iránt igen fogékony... a fogalmak iránti bizalmatlanság... a közbeeső fogalmi fokozat kihagyásával a tényekről az eszmékre való közvetlen átugrás...”: mindez általánosságban tett megjegyzésekből Bertrand Russel filozófusi magatartása bontakozik ki. A tények és eszmék közvetlen közelsége ez az állandó valóságközelség, mely mégsem egyenletes, hanem valóban ugrásszerűen ismétlődik, ez sodorta Russelt a matematika principiumaitól a politikához, szociológiához, a gondolatoktól a tettekhez. (Fact, fact, fact, — idézte Dickenst Orestano.) S ez teszi műveit a szó nálunk sajnos alig ismert, legnemesebb értelemben vett publicista munkákká.

A publicisztika azonban, éppen mert célzatosan demonstrál, megkövetel bizonyos leegyszerűsítési eljárásokat; annak, aki túlságos valóságközelségben él, nincs távlata s kénytelen a szemléletesség érdekében szimplifikálni. Russelnek e remekül megírt munkájában is lépten-nyomon találkozunk ezekkel a pontokbafoglalható skémákkal s Russel pontokba is foglalja őket. A vallás a szociális életnek egy megnyilvánulása. A történeti egyházakban három megnyilvánulási formája van a vallásosságnak: 1. az egyház, 2. a hit, 3. az egyének erkölcsiségének kódexe. Ezek az elemek variálódnak a történeti fejlődés folyamán s a különböző népeknél: a rómaiaknál az erkölcs, az izlamban az egyház, a modern protestantizmusban a hit a domináló forma. Egy ilyen gondolatmenet valóban szemléletes: de hát csak ennyi a vallásosság? s továbbmenve: valóban Copernicus, Galilei és Darwin fellépése az a három döntő momentum, amely a tudományt s a vallást szembeállította egymással? Majdnem ezt mondhatnók: kárba vesznek ezek mellett a kihangsúlyozott skémák mellett Russel finom megfigyelései, mert az olvasóban csak ezek az erősen meghúzott vonalak maradnak meg. S benyomások Russel pártállásáról, szenvedélyes állásfoglalása Hitlerrel, Stalinnal stb. szemben, jóslatai a jövő alakulásáról. Az eszmék és tények e forgatagában lehet lelkesülni s lehet kiábrándulni, csak a megértéshez, az igazság felismerésének tiszta élményéhez nehéz eljutni.

Bóka László.

BARANSZKY-JÓB LÁSZLÓ: *Bevezetés az esztétikába*. Bp. **Esztétika.** 1933. Eggenberger. 111 l.

Az esztétika problematikájának történeti áttekintésével vezeti be

szerző a jelen problémáinak tárgyalását. Az esztétika már túl van azon, hogy mindig újra előlről kezdje tudományos kiépítését s így az eddig elért eredmények felhasználásából és továbbfejlesztéséből kell kiindulnia. Kár, hogy a könyv szűk terjedelme csak Schlagwortokban engedi meg a szerzőnek az esztétika történeti fejlődésének legalább a főbb állomásokban való áttekintését, az egyes nemzeti sajtóságok jellemzését: érdemleges tárgyalásba sehol sem bocsátkozhatik. A *történeti problematikát* követi a *tudományelméleti*: hogyan lehet az esztétikát mint tudományt felépíteni? Baránszky itt abból a helyes felismerésből indul ki, hogy az esztétika a művészi lét problémáiból nő ki, tehát meddő kísérlet egy metafizikai konstruktív világkép felől megközelíteni, vagy olyan mesterségesen konstruált normákkal, amelyeknek semmi közük a művészi valósághoz. Az esztétika filozófiai értéktudomány, amely a művészi valóságban gyökerezik s amelynek a problémái végső betetőzésül, metafizikai és értékelméleti megvilágítást követelnek. A *módszer problémájának* tárgyalásában igen tanulságosan fejtegeti a különféle pszichológiai módszereket, a fenomenológiai módszer eddig elért eredményeit és határait. R. Odebrecht esztétikája nyomán kapjuk az *esztétikai értékélmény lényegelemzését*, aminek feltárása, lényegének leírása az esztétika tulajdonképeni feladata. Ebből kapunk feleletet a *művészi lét metafizikai problémáira is*: a műalkotás anyaga, az egyéniség, a történetiség problémáira.

Baránszky könyvének értékét különösen az eddig elért eredmények tanulságos összefoglalásában látjuk. Kár, hogy nyelvi kifejezőmódja nem elég egyszerű és világos ahhoz, hogy az amúgyis összezsúfolt anyagban a lényeg kihámozását az olvasó számára megkönnyítene. Igaz, hogy magának a témának, az esztétika tudományos megalapozásának kiforratlansága már magában hordja a kifejezés nehézségeit s így ezen a téren mutatkozó hiányok korántsem kisebbítik a könyv hasznosságát, nagy felkészültségű szerzőjének érdemeit. Prahács Margit.

PRAHÁCS MARGIT: *A zeneesztétika alapp problémái*. Forma és kifejezés a zenében. Budapest, 1935. Egyet. Nyomda. 232 l.

Aki muzsikáról ír, annak valóban rendelkeznie kell a képességgel, amelyet Liszt barátnője, George Sand l'esprit du coeur-nek, a szív szellemességének nevez — qui fait dire des choses puissantes ou délicieuses. Siessünk megjegyezni: szerzőnkben megvan ez a képesség és tud is élni vele. Egész könyve elejétől végig csakugyan olyan, mint egy szellemes causerie, amelyre azonban nem vitatható theóriák, hanem a zene közvetlen élménye ihlette meg. Ezzel persze korántsem akarjuk azt mondani, mintha könyve híjával volna az egységes elvi szempontoknak. Főleg három kategória az, amelynek alapján mondanivalójának anyagát láthatólag is tagolja: a forma, a kifejezés és a stílus. Ezekkel próbálja a zenei szemléletet tudatossá tenni, a fogalmiság hálójával kimeríteni,

vagyis vállalkozása tulajdonképen hermeneutika, amennyiben a zeneiség lényegének megragadásával igyekszik a zenei alkotás értelméhez, jelentéséhez hozzáférközni. A zenei formát a kifejező mozgások egy fajának minősíti, amely abban különbözik más kifejező mozgásoktól (nyelv, mimika stb.), hogy kiváltképen a lélek emocionális élményeinek kifejezésére szolgál. Ennek három eleme, a melódia, a harmónia és a rithmus tulajdonképen dinamikus energiák és így a zene mint forma lényegében mozgásfolyás, amelynek viszont különböző típusai lehetségesek. Ha u. i. a rithmikus erők tengenek túl, akkor zárt formák keletkeznek, minők a dal, a suite és a rondó; ha ellenben túlnyomólag melódikus és harmónikus erők bontakoznak ki, akkor nyílt formákkal állunk szemben, minők a szonáta és a fúga. Mindezek szerző szerint tipikus formalefolyások, melyekből az összes zenei formák leszármaztathatók, a teljesen szabad, továbbá a vokális és vokális-instrumentális műformák kivételével. És ezzel vezet át a zenei kifejezés vizsgálatára, amelyet egyfelől a szöveggel kapcsolatos, másfelől az abszolút zene körében ejt meg. Forma és kifejezés a zenében úgy viszonylik egymáshoz, mint jel és jelentés: a jelentés bennfoglaltatik a jelben, a kifejezés a formában. Mi ez a jelentés, amit a zene feltár? Az erre adott válasz szerzőt mint a pauleri felfogás adeptsát mutatja be: a zene az emberi élet ő-sóvárgásának kifejezése, amely bennünket a kiegészülés, a teljesség, a felszabadulás és megváltás felé hajt. S ebben a feszültségben és feloldásában gyökerezik szerinte éppen a forma és kifejezés egysége, egymásrahangoltsága és ez egység megvalósításának különböző módjait nevezi stílusnak. A fenomenológiai és metafizikai vizsgálat mellé tehát szinte önként kívánczik nála a történeti, amelynek során az egyes stílusok fellépését és változásait a kor általános szelleméből igyekszik megértetni. A korai barokktól egészen a legújabb törekvésekig kíséri ezt a fejlődést, miközben az egyes stílusorszakokat nemcsak reprezentatív képviselőikben mutatja be, hanem egyben esztétikai felfogásuk tükrében is, és legtöbbször képzőművészeti analógiákkal is megvilágítja.

A könyv tehát valóban egységesen és jól átgondolt elvi alapokon épül fel. E tekintetben egészen eredeti és szerencsés gondolatnak tartjuk, ahogyan az energetikus zeneesztétika eredményeit a pauleri metafizikával kapcsolja, úgyhogy forma és kifejezés nála teljesen fedik egymást és ezzel mind a formalizmusnak, mind pedig a misztikus spekulációnak egyoldalúságát sikerül elkerülnie. Mégis a könyv olvasása közben önkénytelen kétségeink támadtak: vajjon a zenei forma lényegét csakugyan tisztán mozgásenergiák kibontakozásában kell-e látnunk? A monotonában is mozgásenergiák feszültsége és feloldása érvényesül, még sincs benne sem egység, sem tagolhatóság, ami a zenei forma jellemzője. Viszont sem a tonalitást, sem a kontrasztot nem lehet kizárólag mozgásfeszültségből és feloldásából magyarázni. Kétségkívül van benne feszültség is, de a lényege, úgy véljük, mégis valahol a tiszta

esztetikum körében keresendő. Egy versforma is (a versszerűség minden elemével) felfogható „formalefolyásnak“, amely esetleg a költő végtelenségvágyának kifejezésére szolgál: a lényege mégsem ebben, hanem tisztán esztétikai szerkezetében van. Mintha a szerző a pszichológiai szempontot itt kissé túlhangsúlyozná az esztétikaival szemben. Magának a formának, formalefolyásnak fogalmait sem érezzük használatukban meggyőzőknek: a formának (főleg a kifejezéssel való egységében) úgy szólván önálló léte van itt, metafizikai entitásként szerepel, — másfelől mégis megőrzi a neokantiánus esztétika keretében kialakult jelentését: külső keret, eszköz a tartalom kifejezésére. S vajjon csakugyan a kiegészülésre sóvárgás ez a tartalom? A sóvárgás kétségtlenül *motivuma* az alkotónak, az interpretálónak vagy élvezőnek, de vajjon öseszméje, tartalma magának a zenének is? Részünkről nem hisszük, hogy a zenei kifejezés lényegét valaha is egyértelműleg sikerüljön megragadni: a megváltás-sóvárgásnak ez a végeredményben wagneri koncepciója a zenének csak egyik oldalát világítja meg. S bizonyos ennek az egyértelmű magyarázatnak tulajdoníthatjuk a szerző stílusanalíziseinek bizonyos egyenlőtlenségeit és szubjektív jellegét is. Kedvencei: a régi olasz mesterek, Bach, Mozart, Beethoven, Schubert, Liszt és a modernek, ezekre tudja szórni a legszebb szavakat. Ellenben pl. Brahmsnak még a nevével sem találkozunk (holott a végeredményben banális Csajkovszkinak is jutott egy szakasz), nyilván mert éppen vele, az anyagon győzedelmeskedni vágyó, magabízó szellem tipikus képviselőjével, a sóvárgás-eimélet szempontjából nem tudott mit kezdeni.

Mindezek az ellenvetések azonban csak a könyv elvi alapvetésével szemben tehetők. S a könyv igazi érdeme és jelentősége talán nem is ebben van, hanem inkább azokban a páratlanul finom, kongeniális, gazdag nyelvkészséggel és fantáziával írt jellemzéseiben, amelyekkel — sokszor az elvei dacára is — a zene szelleméhez közel tudja hozni olvasóját. Egy-egy fejezete az interpretációnak kis remeke és minden sora mögül egy egyéniség pillant reánk, akinek őszinte rajongásánál csak a műveltsége nagyobb, úgyhogy könyve joggal az utóbbi évek legjobb munkái közé sorolható. Ahogy a filozófia konstruktív rendszereiről mondták egy időben, hogy „fogalmi költészet“, úgy mutatis mutandis erről a könyvről is mondhatnók: zenei alkotás a filozófia nyelvén. Ezért nem kell sokat spekulálni elvi szempontjai helyességén: el kell olvasni!

Prohászka Lajos.

Pszichológia. HARKAI SCHILLER PÁL: *Pszichológia és emberismeret.* Bevezetés a pszichológiába és a pszichotechnikába. Budapest, 1934. Pantheon. 146 l.

Mint minden első nagyszabású tudományos vállalkozást, Schiller Pál könyvét is két szempontból kell tekintenünk: a valóság és a lehetőség szempontjaiból. Mik a ténylegesen elért eredményei és

hová vezetnek azok az utak, melyeken ezen eredményekhez eljutott? Kétségtelen eredményt jelent, hogy szerzőnknek sikerült keresztültörni a számtalan lélektani iskola útvesztőjén és a lelki élet mibenlétét sikerült oly módon meghatározni, hogy felfogása a filozófiai kritikát is kiállja. Azáltal, hogy a pszichológiai vizsgálódás céljának az emberi magatartás vizsgálatát teszi meg — s itt közel jut a behaviorizmus hoz —, maga is elismeri, hogy a pszichológia hagyományos lélek-fogalmát anthropológiai irányban ki kell terjesztenünk. Schiller érdeme, hogy e kiterjesztés hasznosságáról — amit orthodox pszichológusok kétségbe fognak bizonyára vonni, — művének minden vázlatossága ellenére is megtud győzni. Jóllehet bizalmatlan a szellemtudományos iskola tipológiai vizsgálataival szemben — mint mindenki, aki a természettudományos lélektan pozitívizmusán nevelkedett, — művének központi gondolata, a lelki élet fejlődésének eszméje eljuttatja az ú. n. szellemi jelenségek vizsgálatának legalább a programjához. Azáltal, hogy e fejlődés és az egység gondolatát sikerült következetesen végigvezetnie, könyve filozófiai szempontokból is súlyt nyer, mert hisz egy úton halad napjaink legmodernebb szellemtudományos törekvéseivel. (Ez pedig annál figyelemreméltóbb, mivel szerzőnket a „szellem“ kérdéseivel szemben, mindvégig gyanakvós vezet, s részletesen csak az érzékelés problémáival foglalkozik; ami egyébként könyvének legszebb fejezete.) A gondolkodás mágikus, analógiás, kategoriális és funkcionális tipológiája minden vázlatossága és szinte szándékolt rövidegsége ellenére is jelentős eredmény, ha a kultúrapszichológia létjogosultságáról nem is tud teljesen meggyőzni.

Schiller Pál művének alapvető hibája, hogy értékeinek legnagyobb része latens, marad az összefoglaló és népszerűsítő törekvés kifejezési nehézségei miatt. Az az egység, melynek pszichológiai hangsúlyozása szerzőnknek legfőbb érdeme, stílusában lépten-nyomon megtörik. Átfogó okfejtéseket részletező példák, kultúrhisztóriai gondolatmeneteket hétköznapi hasonlatok szakítanak gyakran kellemetlen hirtelenséggel félbe. E formai hibákat azért kell megemlítenünk, mert méltatlanok a tartalom komolyságához: e ponton szerzőnknek mind önmagával, mind pedig olvasójával szemben jobb gyakorlati pszichológusnak kell lennie s a jelentős mondanivalót, jelentős formában kell megjelentetnie. De, hogy Schiller mondanivalója valóban jelentős, arról mindenki meg fog győződni, aki a tudományos szempontból végeredményben másodrendű formai szempontokon túl, a tartalom iránt érdeklődik.

Mátrai László.

Kurze Inhaltsübersicht Resumé.

PAULER, AKOS von: *Die gegenstandstheoretischen Beziehungen der disjunktiven These und des Syllogismus.* (Aus dem handschriftlichen Nachlasse.)

I. Das Problem. II. Geschichtlicher Überblick. III. Das Wesen der disjunktiven These. IV. Die logische Struktur der disjunktiven These. V. Der disjunktive Syllogismus. VI. Die gegenstandstheoretischen Beziehungen der disjunktiven These und des Syllogismus. VIII. Zusammenfassung.

Die Bedeutung der Disjunktion ist der Ausdruck der alternativen Möglichkeit in den verschiedenen Gegenstandsgebieten. Die Disjunktion bedeutet etwas ganz anderes in dem Gebiete der Existenz als in dem der Intersistenz oder in dem der Supersistenz.

In der absoluten Welt, überhaupt in jedweder Beziehung zum Absoluten hat jedoch die Disjunktion keinen Sinn.

BRANDENSTEIN, BÉLA Freiherr von: *Über das Problem der unendlichen Mengen.*

Nach einer kritischen Durchsicht der klassischen und der modernen mengentheoretischen Untersuchungen stellt der Verfasser fest, dass die Ungereimtheiten in der Lehre von den unendlichen Mengen auf zwei Grundmängel derselben zurückgehen: auf die ordinale Bildung der unendlichen Mengen und auf die Rolle des Äquivalenzsatzes innerhalb derselben. Auf Grund der Berichtigung dieser beiden Mängel versucht er die Lehre von den unendlichen Mengen widerspruchsfrei aufzubauen.

TEHETSÉG ÉS EUGENIKA

A TEHETSÉG BIOLÓGIAI, PSZICHOLÓGIAI
ÉS SZOCIOLÓGIAI VIZSGÁLATA

I R T A:

Dr. SOMOGYI JÓZSEF
FŐISKOLAI TANÁR, EGYETEMI MAGÁNTANÁR

1934. 416 LAP.

Ára füzve 10 P, vászonkötésben 11.50 P.

Korunk legérdekesebb, legaktuálisabb problémáinak filozófiai mélységű tárgyalása, melyek ismeretére nemcsak a szaktudósoknak, hanem minden nevelőnek, orvosnak, politikusnak, általában minden művelt embernek szüksége van.

A TUDOMÁNYOS KRITIKA A LEGKÜLÖNBÖZŐBB OLDALRÓL
EGYHANGÚAN NAGY ELISMERÉSSSEL FOGADTA.

EGGENBERGER-EÉLE KÖNYVKERESKEDÉS

(RÉNYI KÁROLY)

BUDAPEST, IV., KOSSUTH LAJOS-U. 2.

RÉSZLETEK A TARTALOMBÓL :

Az emberi egyenlőség problémája — A tehetség biológiája — Tehetség és átöröklés — A modern átörökléstan — Átöröklés és környezethatás — A lelki átöröklés — A lelki átöröklés vizsgálatának módszerei — Akaratszábadtság és átöröklés — Tehetség és testalkat — Tehetség és idegrendszer — Agyvelő és intelligencia — Frenológia — Tehetség és hormonhatás — Metafizikai megalapozás — Tehetség és konstitúció — Testalkattípusok — Tehetségstípusok — Tehetség és faj — A fajpszichológia módszerei — A főbb európai fajok lelki alkata — A tehetség pszichológiai leírása — A lelki élet rétegződése — A tehetségek fajai és összefüggésük — Az intelligencia — Az intelligencia típusai — A hivatástudat — A tehetség fokozatai — A tehetség kialakulása — Fejlődés és visszafejlődés — A lángész — Lángész és örület — A lángész genezise — A tudományos felfedezések pszichológiája — A tehetség megállapítása — A tehetségvizsgálatok módszerei — Tehetségtesztek — Módszeres tehetségbecslés — A jó teszt feltételei — A tesztvizsgálatok előnyei és hátrányai — A tehetségvizsgálatok gyakorlati értéke — A tehetség szociológiája — Tehetség és társadalmi kiválasztódás — A társadalmi osztályok — Nép, faj, tehetség — Az „északi gondolat“ — A tehetség sorsa — Individualizmus és kollektívizmus — A tehetség pusztulása — Nyugat- Európa alkonya — Malthus elmélete és a kultúrnépek pusztulása — A tehetség védelme — Az eugenika mint tehetségvédelem — Eugenika és szociálpolitika — Eugenika és fajelmélet — Eugenika és fajkeveredés — Iskolaügy és tehetségvédelem — A tanulmányi idő — A tehetségiskolák — A szelekció — A tehetség etikája.

NÉHÁNY RÉSZLET AZ EDDIG MEGJELENT NAGYSZÁMÚ KRITIKÁBÓL

„Ez a munka tárgyánál és kidolgozásmódjánál fogva egyaránt a legnagyobb figyelmet érdemli meg . . . Somogyi József munkájában alapvető vonás a higgadt és körültekintő eljárás, mely olyan modern és forrongó fejezetekben, milyen az eugenika, a nép, faj, tehetség, az „északi gondolat“ és hasonló fejezetekben igen előnyösen jut érvényre. A könyv nyelvezetének folyamatossága fogalmazásának tiszta volta és sok helyen igen találó hasonlatok külön emelendők ki.“

(ORVOSI HETILAP)

Schaffer prof.

„Munkájában a rendkívül világos stílus mellett a mű nagyszabású alapvetése és tervezete érdemel első sorban elismerést. A felvetett kérdések megoldásának szolgálatában a tudás és gondolkodás minden körét érinti, a legkényesebb, ma politikai viták hullámstorát álló kérdésekben is objektivitását megőrizni igyekezik, viszont saját, jól megfontolt véleményét sehol véka: alatt nem tartja . . . Valamennyiben nagy szakirodalmi tájékozottság mellett ott világít a finomítéletű szerző egyéni állásfoglalása is . . . A magyar lélek-

tani irodalom pedig egy bátor, de szerény szakavatott, de mindenkire megérthető, írói felelősségének teljes tudatában óvatos, konzervatív reformernek hézagpótló s a kiadó által is megfelelő gonddal közrebocsátott munkával gazdagodott.“

(MAGYAR PSYCHOLOGIAI SZEMLE)

Ranschburg.

„Az előttünk fekvő terjedelmes munka, a közérdeklődés középpontjában álló eugenikai kérdésnek időszaki vonatkozásait tárgyalja széles történelmi alapon, nagy tudással, éles judíciummal és elismerésre méltó objektivitással . . . Orvosok, pedagógusok, pszichológusok, nemzetgazdák, nem kevésbé az eugenika iránt érdeklődő nagyközönség valóságos forrásmunkát találhatnak a kitünő kézikönyvben.“

(SZOCIÁLIS ORVOSTUDOMÁNY)

Vajda Károly dr.

„Az igen nagy objektivitással és alaposággal megírt kitünő munka elolvasását bátran ajánlhatjuk mindenkinek, főleg olyanoknak, akiknek a gyakorlatban is alkalmuk van e körbe vágó kérdésekben közreműködni, mint pedagógusoknak és orvosoknak egyaránt.“

(NÉPEGÉSZSÉGÜGY)

Dr. Makara Gy.

„Somogyi könyve a hatalmas problémaanyag modern tudományos feldolgozását sokoldalúan és igen részletesen, alapos tudással foglalja össze és a tárgyalt kérdések mai tudományos állásának ismertetését saját tehetségvizsgálatainak eredményeivel is kiegészíti . . . A könyv legfőbb értéke a modern világnézeti küzdelmek előterében álló tehetség-, faj- és eugenikai kérdéseinek elfogulatlan, körültekintő, a bonyolult problémák sokféle szempontjait egyaránt tekintetbe vevő, tudományos objektiv tárgyalása és ennek alapján a modern vizsgálatok legelfogadhatóbb eredményeinek leszűrése és találó megítélése.“

(ATHENAEUM)

Báró Brandenstein Béla.

„ . . . sokoldalú, megbízható forrásokból merített, józan kritikával átszűrt s vonzóan előadott anyag. A könyvet, mely a szakszerűség mellett a felvetett kérdésekben egyszersmind a keresztény világszemléletet is igazolja, a pap, a nevelő, a politikus s egyáltalában minden művelt ember nagy haszonnal olvashatja.“

(THEOLOGIA)

Kecskés Pál.

„Somogyi József új könyve azok közé a művek közé tartozik, amelyek szinte egy egész könyvtárt helyettesítenek és egymásbaszövődő modern problémák renetegében biztos útmutatóul szolgálnak . . . nagyszabású tanulmányában a tömör teljesség iskolapéldáját nyújtja . . . Módszerében a tapasztalati és filozófiai megismerés egymásrautaltsága tökéletesen érvényesül, ami oly ritka jelenség ennek a tárgykörnek mai irodalmában. Ennek köszönhető

a mű világos és egységes vonalvezetése és a szabatos gondolat kifejtés. Olyan világosan ismerteti főleg a nehézkes tollú és homályos szavú német kutatók elméleteit, hogy azok is bátran tanulhatnak belőle.“

(NEMZETI UJSÁG)

Varga László S. J.

„Ezt a roppant gondolatpiramist a maga beláthatatlan szövevényű folyondárjával át- meg átfonja a mai problémák ezernyi indárja. Egységes világszemléletet megtartani, itélkezni ilyen szemléletből és amellett fensőbbégesen vezetni a biztos szaktudományos kezelést, -- nem csekély dolog . . . És Somogyi ezt megtette, amire a magyar katolikus tudományos élet csak mindig büszke lehet. Somogyi könyve tagadhatatlanul európai érdeklődésre igényt tartó könyv . . . Kár is volna ismeretlen nyelvünk szűrkeségében, meghagyni, tolmácsolni kellene külföld felé. A magyarság eugenikája és a magyar nevelésügy oly értéket nyert vele, mely egyelőre beláthatatlan.“

(MAGYAR KULTÚRA)

Btró Bertalan.

„Véleményem szerint minden intelligens embernek át kellene olvasnia ezt a munkát, tanárnak és tanítónak azonban föltétlenül . . . könyve annyira gazdag, a fölvetett kérdést oly sok oldalról tárgyalja teljes szakszerűséggel, hogy pap, tanár, orvos, politikus s minden intelligens ember kielégítheti belőle érdeklődési körét.“

(MAGYAR KÖZÉPISKOLA)

Dr. Zibolen Endre.

„Örvendünk kell, hogy a filozófiai pedagógiai fontos és érdekes tárgyköre ily kiváló és teljes feldolgozásban válik a magyar nevelői világnak, de a művelt nagy közönségnek is közkinccsévé.“

(MAGYAR KÖNYVBARÁTOK DIÁRIUMA)

Gyulai Ágost.

Ugyane szerzőtől megjelent

EUGENIKA ÉS ETIKA

A FAJOK SORSÁNAK ERKÖLCSI MEGVILÁGÍTÁSA

Ismerteti a nagy népek hanyatlásának morális és eugenikai okait. Foglalkozik a különböző eugenikai törekvéseknek, főleg az eugenikai sterilizációnak, eugenikai abortusznak stb. erkölcsi megítélésével.

E rendkívül érdekes könyvecske szoros kiegészítő része az előbbi munkának.

Ára füzve 1.50 P.

PHILOSOPHIE PSYCHOLOGIE

Eine Auswahl einführender und wissenschaftlicher Werke
aus dem Verlage von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Einleitung in die Philosophie

Von Univ.-Prof. Dr. Th. Litt

Geb. RM 6.40

„C'est ce thème de «prise de conscience» qui forme l'idée directrice du livre de M. Litt — thème hérité à la fois de Hegel et de Husserl; et la présence d'un tel thème central donne à son livre une tenue véritablement philosophique... J'ai dit que le genre «introduction à la philosophie» était un genre difficile. M. Litt a réussi à vaincre la difficulté.“

(Recherches Philosophiques.)

*

Das Werk Wilhelm Diltheys

siehe Seite 2—4

Wichtig! Die in diesem Verzeichnis angegebenen Ladenpreise werden für das Ausland um 25% gesenkt

W. Diltheys Gesammelte Schriften

I. Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.

3. Aufl. Geb. *R.M.* 15.—

Aus dem Inhalt: Übersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Notwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargetan wird. — Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.

II. Band: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 3. Aufl. Geh. *R.M.* 13.—, geb. *R.M.* 16.—

III. Band: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Geh. *R.M.* 7.50, geb. *R.M.* 10.—. Auch als Sonderausgabe erschienen: Geb. *R.M.* 10.—

Inhalt: Leibniz und sein Zeitalter. — Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. — Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. — Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs.

IV. Band: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. 2. Aufl. Geh. *R.M.* 14.—, geb. *R.M.* 17.—

V. u. VI. Band: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. V. Band. (1. Hälfte): Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Geh. *R.M.* 12.—, geb. *R.M.* 15.—

VI. Band (2. Hälfte): Abhandlungen zur Poetik, Ethik, Pädagogik. Geh. *R.M.* 7.50, geb. *R.M.* 10.—

VII. Band: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Geh. *R.M.* 10.—, geb. *R.M.* 13.—

VIII. Band: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Geh. *R.M.* 8.—, geb. *R.M.* 11.—

Aus dem Inhalt: Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen: Die Aufgabe. Historische und psychologische Grundlegung. Kunst, Religion und Philosophie als Formen der Welt- und Lebensanschauung. Entwicklungsgeschichte der Lebens- und Weltansichten. — Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. — Zur Weltanschauungslehre.

IX. Band: Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems. Geh. *R.M.* 8.—, geb. *R.M.* 10.—

Aus dem Inhalt: Geschichte der Pädagogik: Einleitung. Allgemeine Grundverhältnisse der Geschichte der Pädagogik. Die Erziehung und Pädagogik der alten Völker. — Die Erziehungssysteme und pädagogischen Theorien der modernen europäischen Völker. — Grundlinien eines Systems der Pädagogik.

Theorie des objektiven Geistes

Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. Von Univ.-Prof. Dr. H. Freyer. 3. Aufl. Geb. *RM* 6.—

„Als geistvolles Buch, *reich an tiefen anregenden Ideen*, vorbildlich in seinem durchsichtigen Aufbau und plastischen Stil, ist die Schrift warm zu empfehlen.“

(Archiv für angewandte Soziologie.)

Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft

Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Von Univ.-Prof. Dr. H. Freyer. Geh. *RM* 10.—, geb. *RM* 12.—

„... is the most rewarding analysis of the basic methodology of sociology that has appeared in recent years.“

(Annals of the American Academy of Political and Social Science.)

Individuum und Gemeinschaft

Grundlegung der Kulturphilosophie. Von Univ.-Prof. Dr. Th. Litt. 3. Aufl. Geb. *RM* 13.—

„This is one of a considerable body of comparatively recent German publications which challenge Americans to take notice... The book is thus an attempt to restate the issues between the atomistic and the societal preconceptions of the human lot, and to reach an adjustment between them.“ (The American Journal of Sociology.)

Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles

Von Univ.-Prof. Dr. J. Stenzel. 2., erw. Aufl. Geh. *RM* 10.—, geb. *RM* 12.—

„Les conceptions de Stenzel ont subi depuis longtemps le feu de la critique et d'ailleurs exercé une influence certaine sur l'évolution du platonisme allemand et même étranger. . . Il y a là d'excellentes pages sur le contraste entre la morale de Kant et celle de Platon.“

(Bulletin de l'Association Guillaume Budé.)

Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles

Von Univ.-Prof. Dr. J. Stenzel. 2., erw. Aufl. Geh. *RM* 10.—, geb. *RM* 12.—

„On admirera la force synthétique avec laquelle l'auteur montre comment, d'après la dernière pensée de Platon, l'unité du monde se réalise par la finalité, s'exprime par le nombre et est comme recréée par la connaissance. M. S. est un esprit vigoureux, personnel, et qui ne considère aucun problème comme insoluble.“

(Les Études Classiques.)

Hegel / Sein Wollen und sein Werk

Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. Von Univ.-Prof. Dr. Th. L. Haering. Mit einem Faksimile. Geh. *RM* 32.—, geb. *RM* 36.—

„Haering's work is a model of thoroughness and care. It is a special advantage that he supplies not only an account of the development of Hegel's thought but also a welcome interpretation of his terminology. The characteristics of this terminology very often open the way to an understanding of serious difficulties.“

(The Philosophical Review.)

W. Dilthey / Das Erleben und die Dichtung

Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. 10. Aufl. Mit 1 Titelbild. Geh. *RM* 9.—, geb. *RM* 12.—

„... Among these essays the famous treatise on *Goethe und die dichterische Phantasie* is, in my opinion, especially valuable as it seems to point to the origin of Dilthey's conception of *Erlebnis*. He could not have found a better and more instructive example of what the inner experience means in the creative process of poetry than Goethe and his utterances concerning the ultimate source of his poetic activity.“
(The Journal of English and Germanic Philology.)

W. Dilthey / Von Deutscher Dichtung und Musik

Aus den Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes. Mit einer Handschriftenprobe. Geh. *RM* 10.—, geb. *RM* 12.—

„Yet how precious are the parts that were finished! *How profoundly penetrating was this prince of observers*, this master of unique historical insight into the essence of the German spirit and all its obscurities! . . . Dilthey possessed an astonishing gift for the interpretation of German music. Just as he was able to identify himself with the rhythm of a poem, so he apprehends the tone of a musical composition. . . . He writes as a philosopher and he is one of the foremost sociologists of culture. The book ends with *wonderful characterizations of Friedrich Schiller and the great Romanticist, Jean Paul*.“
(The Philosophical Review.)

„Der junge Dilthey“

Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. 1852—1870. Zusammen- gestellt von Clara Misch geb. Dilthey. Mit einem Jugendbild. Geh. *RM* 5.60, geb. *RM* 6.80

„Mais pour pouvoir saisir l'ensemble du mouvement de sa pensée, *il nous manquait la connaissance de ses débuts*. . . . En lisant *Der junge Dilthey*, on remarquera que certaines idées essentielles qu'on y relève anticipent dans une large mesure des points de vues qu'on trouve exposés dans ses derniers fragments, et en même temps on comprend mieux comment les idées de Dilthey se rattachent à celles de Kant, de Fichte, de Hegel et de Schleiermacher. Il s'agit d'un mouvement qui a pour point de départ la *Critique de la Raison Pure* et qui aboutit à l'idée d'une philosophie de la philosophie, telle que l'envisage Dilthey.“
(Recherches Philosophiques.)

Lebensphilosophie und Phänomenologie

Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. Von Univ.-Prof. Dr. G. Misch. 2. Aufl. Geh. *RM* 12.—, geb. *RM* 14.—

„Ein Buch, das jeder, der tiefer in die eigentliche Bewegung und das lebendige Ringen der gegenwärtigen Philosophie eindringen will, lesen muß: es *führt mitten in das ernste philosophische Forschen hinein*. Das Buch gibt die gründlichste und wichtigste Auseinandersetzung mit ‚Sein und Zeit‘ und dazu eine über das Bisherige hinausführende Interpretation der Diltheyschen geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie.“
(Neue Jahrbücher für Wissenschaft u. Jugendbildung.)

Die Grundlagen der Denkpsychologie

Studien und Analysen. Von Univ.-Prof. Dr. R. Hönigswald. 2., umgearb. Aufl. Geh. *RM* 16.—, geb. *RM* 18.—

„... *L'auteur traite une série de problèmes importants, non seulement pour la psychologie elle-même, mais aussi pour ses rapports avec la philosophie et d'autres sciences (notamment discussions sur la notion d'association, de causalité, sur le problème de l'âme et du corps, et aussi sur le psychologisme et sur la délimitation de la psychologie d'avec la psychiatrie). Cet ouvrage donnera au psychologue s'intéressant à la philosophie l'occasion de multiples réflexions et celle de clarifier de nombreuses notions.*“
(Archives de Psychologie.)

Die Methoden der psychologischen Forschung

Von Univ.-Prof. Anna Tumarkin. Geh. *RM* 3.20, geb. *RM* 4.50

„Ein Werk, dessen anspruchloser Titel nicht ohne weiteres verrät, daß hier ein *weltanschaulicher Gehalt von großer Tiefe, reicher Fülle und schlicht gebündigter Klarheit* geboten wird. Jede Seite legt Zeugnis ab von einer rastlosen, geduldigen Konzentration auf den Gegenstand, und der Stil erhebt sich infolgedessen zu durchsichtiger, ausgeglichener Sachlichkeit. . .“
(Der Bund, Bern.)

Charakterologie

Von Dr. P. Helwig. Mit 4 Taf. Geb. ca. *RM* 8.60

Helwig untersucht *mit selbständiger Kritik die gesamten Probleme der modernen Charakterforschung*: Strukturpsychologie, Typenlehre, Rassenkunde, Vererbungslehre, Psychoanalyse, Individualpsychologie, experimentelle Charakterkunde, Graphologie, Psychopathologie usw. Das Buch will nicht bestimmte Richtungen fördern, sondern aus der unübersehbaren Fülle der Veröffentlichungen die gesicherten Resultate herausstellen. Offene Fragen werden in ihrer Problematik nicht verkleinert, die Hauptlehren stets ausführlich dargelegt. Ein wichtiges Buch für Erzieher, Ärzte, Juristen, Psychologen und jeden gebildeten Menschen.

Kleine Einführung in die Charakterkunde

Von Privatdozent Dr. H. Rohrer. Mit 12 Abb. auf 4 Taf. Kart. *RM* 2.80

„The German theories about the origin of character variations among individuals are very neatly described in this little volume. The author favors the biological theory of Kretschmer, but gives much space also to the somewhat metaphysical theorizing of Klages. Other German authors, treated in less detail, are Jaensch, Jung, Ewald, Spranger. The style is commendably simple and clear; and the book will be a *very helpful introduction into the German terminology for the student who is in need of it.*“
(American Journal of Psychology.)

Die Körperform als Spiegel der Seele

Von Dr. W. Böhle. Mit 62 Photographien auf 7 Tafeln und 34 Zeichnungen i. T. Geb. *RM* 15.—

„In this *beautifully printed and richly illustrated volume* of some 230 pages Dr. Böhle would offer a system of physiognomy: a system of fixed relations between inner personality states and the shape, size and manner of fashioning of the face and skull. *Characterology, psychological types, as represented in facial and cranial form makes up the subject of this very interesting book.*“
(Journal of Nervous and Mental Disease.)

W. Diltheys Gesammelte Schriften

Neu erscheint:

XI. Band: Der Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert.

1. Halbband: Deutsche Geschichtsschreiber und andere Aufsätze zur Entwicklungsgeschichte des historischen Bewußtseins. Geh. ca. *RM* 8.—, geb. ca. *RM* 10.—
2. Halbband: Das allgemeine Landrecht. Die Reorganisatoren des preussischen Staates. Zeitgenossen. Geh. ca. *RM* 8.—, geb. ca. *RM* 10.—

Die umfangreiche *anonyme* schriftstellerische Arbeit des jungen Dilthey auf *geschichtlich-politischem* Gebiet in Zeitschriften und Tageszeitungen wird mit diesen beiden Halbbänden der Öffentlichkeit *neu erschlossen*. Sie geben einen neuen Beweis des *ungeheuren Reichthums der Erlebnis- und Schaffenskraft jener jungen Jahre*.

Dilthey selbst hatte die Veröffentlichung eines Auswahlbandes geplant und Richtlinien dafür aufgestellt. So war es möglich, die vorliegenden Bände nach seinen eigenen Gesichtspunkten herauszubringen: Dilthey wollte in einem solchen Auswahlband den Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins in Deutschland in den führenden Persönlichkeiten darstellen, ferner seine Entwicklung im späteren 19. Jahrhundert, soweit er selbst an ihr teilgenommen hatte und wie sie sich in den Personen, denen er in seinem Leben nahegetreten war, spiegelte.

So bringt uns das Werk Lebens- und Schaffensbilder berühmter Geschichtsschreiber und Philosophen, knappe lebensnahe Einführungen in ihre Ideenwelt; die Reorganisatoren des preussischen Staates vom Beginn des 19. Jahrhunderts, große Zeitgenossen Diltheys (z. B. Rud. Haym, Treitschke, Ueberweg, Scherer) werden in der bei ihm bekannten glänzenden Schreibweise behandelt. Aus allem ergeben sich *höchst bemerkenswerte Einblicke in Diltheys eigene geschichtliche Stellung*.

Alle Bände (mit Ausnahme von Band I) auch in Halbleder gebunden. Die Preise erhöhen sich um je *RM* 6.— bis *RM* 8.—

Aus den Beurteilungen des Gesamtwertes:

„Es ist keine Übertreibung, wenn die Behauptung ausgesprochen wird, daß Dilthey nicht nur *einer der ganz großen Kulturhistoriker* war, durchaus ebenbürtig der Bedeutung, die z. B. Ranke für die Erkenntnis der politischen Geschichte und der europäischen Staatengeschichte besitzt, sondern daß er die Gesichtspunkte und Forschungsweisen des Historismus und Relativismus in einer *letzten Reife und Vollendung* vertrat.“

(Kantstudien.)

„. . . Whoever would inquire into this matter of the way in which a native speculative tradition has in Germany conditioned the development and interpretation of positive sciences common to contemporary western culture, and into the way in which that tradition has been itself modified in so doing, *can not afford to overlook the works of Wilhelm Dilthey* (1833—1911). . . . Nor can a student of the history of western philosophy afford to miss the works of Dilthey, *whether or no he is particularly interested in the Germanic genius*. . . . Especially noteworthy are his essays on the theme of human nature in the thought of the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries, and then on the German philosophers, poets, and historians of the eighteenth and nineteenth.“

(The Journal of Philosophy.)

„. . . *fait honneur à l'inlassable piété des disciples de Dilthey*. Elle fait honneur aussi à la maison Teubner qui l'a publiée. . . . La réunion en volumes de travaux et d'études, éparpillés dans d'innombrables recueils et revues, . . . a permis de se rendre compte de l'unité d'inspiration — et aussi de la fermeté — d'une pensée qui, au prime abord, apparaissait par trop sinieuse et flottante. Elle a permis aussi de se rendre compte que les études historiques de Dilthey — si belles, si pénétrantes, si amoureuses des nuances — étaient *inspirées par une recherche philosophique au sens le plus fort et le plus strict de ce mot*.“

(Revue Philosophique.)

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

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

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

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

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2·50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1·80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2·50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról*. . . . 2·50 P

BOGNÁR CECIL:

PSZICHOLÓGIA

334 LAP.

ÁRA 6·40 P.

KORNIS GYULA:

APPONYI VILÁGNÉZETE

119 lap.

Ára 250 P.

KORNIS GYULA:

Pázmány személyisége

66 lap.

Ára 2 P.

Halasy-Nagy József:

Az antik filozófia

(A filozófiai műveltség Európában. I.)

A M. Tud. Akad. támogatásával.

VIII, 477 LAP.

ÁRA 15 P.

BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ:

BEVEZETÉS AZ ESZTÉTIKÁBA

109 LAP.

ÁRA 4 P.

NOSZLOPI LÁSZLÓ:

Jellemlátás és jellemigézés

268 LAP.

ÁRA 450 P.

PRAHÁCS MARGIT:

**A ZENEESZTÉTIKA
ALAPPROBLÉMÁI**

232 LAP.

ÁRA 6 P.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONEGYEDIK KÖTET
(1935)

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1935.

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

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1935-BEN.

BALASSA BRUNO
BARTA JÁNOS
BENCsik BÉLA
IFJ. BIBÓ ISTVÁN
BODA ISTVÁN
BÓKA LÁSZLÓ
BR. BRANDENSTEIN BÉLA
DÉKÁNY ISTVÁN
DÉSI FRIGYES
FARAGÓ LÁSZLÓ
GÁSPÁR ILONA
HALASY-NAGY JÓZSEF
HUSZTI JÓZSEF
IVÁNKA ENDRE
JÁNOSI JÓZSEF
JOÓ TIBOR
KARDOS TIBOR

KEMPELEN ATTILA
KOZMUTZA FLÓRA
KÓVENDI DÉNES
LEHNER FERENC
MÁTRAI LÁSZLÓ
VITÉZ MOÓR GYULA
NOSZLOPI LÁSZLÓ
ORESTANO FRANCESCO (Róma)
PAULER ÁKOS †
POZSONYI FRIGYES
PRAHÁCS MARGIT
PROHÁSZKA LAJOS
GR. RÉVAY JÓZSEF
SOMOGYI JÓZSEF
UJVÁRI BÉLA
VARGA SÁNDOR
VIDOR PÁL

A XXI. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>br. Brandenstein Béla</i> : A végtelen halmazok problémájáról	201
<i>Dékány István</i> : A jellem történetisége	36
<i>Mátrai László</i> : Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia	59
<i>Orestano, Francesco</i> : Az eszme és a fogalom elméleti és néplélektani jelentősége	20
<i>Pauler Akos</i> : A logizma rendszertani helye. (A kézirati hagyatékából.)	1
<i>Pauler Akos</i> : A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásai. (A kézirati hagyatékából.)	169

Szemlék, kisebb cikkek, vitakérdések.

<i>Balassa Bruno</i> : Fináczy Ernő †	71
<i>Barta János</i> : Max Scheler	85
<i>Bencsik Béla</i> : Ismeretelméleti vázlat	281
<i>Boda István</i> : A VIII. nemzetközi filozófiai kongresszus (Prága, 1934)	75
<i>Bóka László</i> : Gombocz Zoltán †	74
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Néhány megjegyzés Varga Sándor válaszához	128
<i>br. Brandenstein Béla</i> : Levél a szerkesztőhöz. (Metafizikai vitaproblémák, I.)	107
<i>br. Brandenstein Béla</i> : A valóság rangok kérdéséről. (Metafizikai vitaproblémák, II.)	290
<i>Faragó László</i> : Weszely Ödön †	73
<i>Halasy-Nagy József</i> : A IX. nemzetközi filozófiai kongresszus (Párizs, 1937)	297
<i>Izánka Endre</i> : Kant istenfogalma az „Opus postumum“ szerint ..	79
<i>Jánosi József</i> : Brandenstein oksági elve. (Metafizikai vitaproblémák, I.)	100
<i>Kardos Tibor</i> : A filozófiai irányú renaissance-kutatás Itáliában ..	97
<i>Lehner Ferenc</i> : A jelenkori logika főirányai	254
<i>Metafizikai vitaproblémák, I., II.</i> (<i>br. Brandenstein Béla, Jánosi József, Noszlopi László és Pozsonyi Frigyes</i> hozzájárulásai)	100, 287
<i>vitéz Moór Gyula</i> : Jogelmélet és társadalomelmélet. (Válasz egy válaszra.)	129
<i>Noszlopi László</i> : A tudatosság elsőbbsége Brandenstein bölcselétében. (Metafizikai vitaproblémák, I.)	104
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : A mulandó aktív létezők problémájáról. (Metafizikai vitaproblémák, II.)	287
<i>gr. Révay József</i> : Megjegyzések Spranger módszertanához. (Kategoría és típus.)	294
<i>Varga Sándor</i> : Hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány? (Válasz <i>br. Brandenstein Bélának</i> .)	124

Ismertetések, bírálatok.

<i>BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ</i> : Bevezetés az esztétikába (<i>Prahács M.</i>)	315
<i>BAYER, RAYMOND</i> : L'esthétique de la grace (<i>Prahács M.</i>)	150
<i>BOGNÁR CECIL</i> : Pszichológia (<i>br. Brandenstein B.</i>)	152
<i>BREYSIG, KURT</i> : Psychologie der Geschichte (<i>Bóka L.</i>)	314
<i>BRÜHLMANN, OTTO</i> : Physik am Tor der Metaphysik (<i>Dési F.</i>) ..	308
<i>BÜHLER, CHARLOTTE</i> : Drei Generationen im Jugendtagebuch (<i>Kempelen Attila</i>)	154

	Oldal
CRONER ELZA: Spranger Ede személyisége és munkássága (<i>Joó T.</i>)	145
DELACROIX, HENRI: Les grandes formes de la vie mentale (<i>Bóka L.</i>)	152
EIBL, HANS: Die Grundlegung der abendländischen Philosophie (<i>Ujvári B.</i>)	139
ERDEY, FRANCISCUS: Logica cum introductione in philosophiam (<i>Lehner F.</i>)	305
FARAGÓ LÁSZLÓ: A harmadik humanizmus és a Harmadik Biro- dalom (<i>Barta J.</i>)	305
HALASY-NAGY JÓZSEF: Az antik filozófia (<i>Husztai J.</i>)	299
HEIMSOETH, HEINZ: Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 2. Aufl. (<i>Ujvári B.</i>)	143
HEINEMANN ISAAK: Philons griechische und jüdische Bildung (<i>Vidor P.</i>)	141
JÁNOSI JÓZSEF S. J.: A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája (<i>Noszlopi L.</i>)	306
JÁSZ GÉZA: A világ egyensúlyának törvénye (<i>Dési F.</i>)	309
KORNIS GYULA: Apponyi világnézete (<i>Halasy-Nagy J.</i>)	302
LITT, THEODOR: Philosophie und Zeitgeist. (<i>Joó T.</i>)	313
MAGYAR PEDAGÓGIAI LEXIKON. Fináczy Ernő és Kornis Gyula közreműködésével szerk. Kemény F. (<i>Mátrai L.</i>)	138
NAGY LAJOS: Spinoza Benedek élete és bölcselése (<i>Dési F.</i>)	302
NOLTENIUS, FRIEDRICH: Raum, Strahlung, Materie. Naturphiloso- phische Untersuchungen (<i>Dési F.</i>)	308
NOSZLOPI LÁSZLÓ: Jellemlátás és jellemigézés (<i>Dési F.</i>)	310
PACOTTE, JULIEN: La connaissance (<i>Bóka L.</i>)	149
POPPER, KARL: Logik der Forschung. Erkenntnistheorie der mo- derneren Naturwissenschaft (<i>Lehner F.</i>)	147
PRAHÁCS MARGIT: A zeneesztétika alapproblémái (<i>Prohászka L.</i>)	316
REICHENBACH, HANS: Wahrscheinlichkeitslehre (<i>Lehner F.</i>)	146
REITZER BÉLA: A proletárnevelés kérdéséhez (<i>ifj. Bibó I.</i>)	312
RUSSEL, BERTRAND: Religion and science. (<i>Bóka L.</i>)	315
HARKAI SCHILLER PÁL: Pszichológia és emberismeret (<i>Mátrai L.</i>)	318
SCHWEITZER, ALBERT: Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik, (<i>Kozmutza F.</i>)	301
SOMOGYI JÓZSEF: Tehetség és eugénika (<i>br. Brandenstein B.</i>)	153
STENZEL, JULIUS: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (<i>Körendi D.</i>)	140
THEOBALD, BETRAM G.: Francis Bacon concealed and revealed (<i>Bóka L.</i>)	144
TOMORI VIOLA: A parasztság szemléletének alakulása (<i>Bóka L.</i>)	154
VARGA LÁSZLÓ S. J.: Társadalmi etika (<i>Somogyi J.</i>)	311
WIND, EDGAR: Das Experiment und die Metaphysik (<i>Lehner F.</i>)	148
WUST, PETER: Der Mensch und die Philosophie (<i>Ujvári B.</i>)	137
<i>Társulati ügyek.</i> (A M. Filozófiai Társaság közgyűlése 1935 április 5-én)	156
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1934</i> (<i>Gáspár Ilona</i>)	159

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Brandenstein, Béla Frh. v.:</i> Über das Problem der unendlichen Mengen	300
<i>Dékány, Stefan:</i> Beiträge zu einer historischen Charakterologie	168
<i>Mátrai, Ladislaus:</i> Geistesgeschichte und Existenzialphilosophie	168
<i>Orestano, Francesco:</i> Idee e concetti nel loro valore teoretico e nel campo della psicologia collettiva	167
<i>Pauler, Akos von:</i> Der systematische Ort des Logismas. (Aus dem Nachlass)	167
<i>Pauler, Akos von:</i> Die gegenstandstheoretischen Beziehungen der disjunktiven These und des Syllogismus. (Aus dem Nachlass)	320