

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1936.

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



<i>Spranger Eduard</i> : közérkölc és személyes erkölciség	1
<i>Pauler Akos</i> : Logikai alapelv és matematikai axióma. (A kéz- irati hagyatékából)	18

Szemle.

<i>Bay Zoltán</i> : A fizikai kauzalitás válsága	79
<i>Bóka László</i> : Spengler Oswald †	90

Ismeretéseik, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Kornis Gyula</i> : Pázmány személyisége. (Mátrai L.) — <i>Etcheverry, Auguste</i> : L'idéalisme français contemporain. (Somogyi J.) — <i>Eckle, Christian</i> : Der Platonische Bildungsgedanke im 19. Jahrh. (Dános E.)	92
<i>Ismeretelmélet, logika</i> : <i>Varga Sándor</i> : Valóság és érték. (Joó T.) — <i>Bucsay Mihály</i> : A realitáskérdés a kriticizmuson belül és a kriticizmuson túl. (Dési F.)	95
<i>Metafizika</i> : <i>Hartmann, Nicolai</i> : Zur Grundlegung der Ontologie. (Mátrai L.) — <i>Wenzl, Aloys</i> : Wissenschaft und Weltanschauung. (Dési F.)	96
<i>Természetfilozófia</i> : <i>Driesch, Hans</i> : Die Überwindung des Materialismus. (Faragó L.) — <i>Wenzl, Aloys</i> : Metaphysik der Physik von Heute! (Faragó L.)	99
<i>Kultúrfilozófia, történetfilozófia</i> : <i>Huizinga, Johann</i> : Im Schatten von Morgen. (Mátrai L.) — <i>Joó T.</i> : Bevezetés a szellem-történetbe. (Bóka L.) — <i>Weihe, Carl</i> : Kultur und Technik. (Dési F.)	100
<i>Pszichológia</i> : <i>Warren, H. C.</i> : Dictionary of Psychology. (Bóka L.) <i>Brunswick, Egon</i> : Experimentelle Psychologie in Demonstrationen. (Faragó L.) — <i>Somogyi József</i> : Begabung im Lichte der Eugenik. (Faragó L.) — <i>Eickstedt, Egon Frh. v.</i> : Grundlagen der Rassenpsychologie. (Somogyi J.) — <i>Kadner, Siegfried</i> : Rasse und Humor. (Schiller P.) — <i>Money-Kyrle, E. E.</i> : The development of the sexual impulse. (Schiller P.)	104
<i>A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája. 1935.</i> Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i>	110

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

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

Felolvasások a titkárnál, dr. Varga Sándor egyetemi magántanáránál (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) jelentendők be. Tagságra is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják.

KÖZERKÖLCS ÉS SZEMÉLYES ERKÖLCSISÉG.

Előadás a budapesti kir. m. Pázmány-Péter tudományegyetem
aulájában 1936 március 9-én.

Elmondotta:
EDUARD SPRANGER.

Ma csaknem minden kultúrnépnél észrevehetjük, hogy a nemzeti becsület, önrendelkezés és saját kultúra tudatossága fokozódik. Összefügg ezzel azoknak a tudományoknak felvirágzása, amelyek a nemzeti sajátosság kialakulásával és a szerves népiség termékeivel foglalkoznak. Annál különösebb, hogy e tudományoknak egyik ágát egészen mellőzni szokták és még a „néprajz“ tág keretében sem juttatnak neki helyet: értem a multban és jelenben uralkodó és formáiban szintén érdekes nemzeti sajátosságokat fel-tüntető népi morálnak kutatását.

E mellőzésnek számos érthető oka van. Azon egyenfeletti normarendszerek között ugyanis, amelyek valamely nép együttélését szabályozzák — és a kollektív morált közéljük kell számítanunk — az illemformák és a szokások, valamint a jogrend is kétségkívül sokkal kézzelfoghatóbbak. A magatartásnak pusztán *szokásformái*, amelyeket egy nép kifejleszt, világosan nyilvánulnak meg. Külső tényeken: a parasztház berendezésén, viseleteken, eszközökön és ünnepi szokásokon szemléletesen tehető és az ilyesféle tárgyakkal egész múzeumokat meg lehetne tölteni. A *jogi normákat* legtöbbször igen korán kodifikálják; érvényesítésüket szervezett társadalmi hatalom biztosítja, amelynek a végrehajtásra további eszközök állnak rendelkezésére; és alapjában a jognál csupán a külső magatartás szabályozásáról van szó, amely magatartás e normák követésében avagy megszegésében szintén láthatóan lép napvilágra. Ezzel szemben a harmadik és tulajdonképpen legfontosabb ág, amely a nép vallásilag szentesített összrendjének ősi törzséből kihajtott, nehezen fogható meg, mivel úgyszólván sohasem nyer összefüggő irodalmi kifejezést. A *morál* javarészen láthatatlan hatalomként él és működik. Követelményeiben a legbelsőbb magatartásra irányul, amennyiben a nép tagjaitól meghatározott érületű beállítottságot kíván. A nyelv egyes kifejezéseiből és azok jelentésváltozásaiból a nyelvbúvár finoman árnyalt erkölcsi értéktételeket érez ki. A népi bölcsesség közmondásokban csapódik le. A mithoszbán, a mondában, a népköltészetben érvényes erkölcsi nézetek csil-

lannak meg. Olykor valamilyen laikus népfilozófia, amelyet a tudósok megvetnek, megfogalmazza az uralkodó népi erkölességnek egy részletét. Ezt a népmorált a jogtörténész sem hagyhatja figyelmen kívül, amennyiben a jogi érzület formájában jelentkezik. A gyóntató a híveivel való lelki érintkezésben találkozik vele. A politikus céltudatosan játszik a népvélemény és a nyilvános értékítélkezés hangszerén. Nincs ellenben olyan külön tudomány, amely mindezt egyszer összefüggően tárgyalná és a népmorál keletkezéséről és növekedéséről, változásáról, elfajulásáról és széthullásáról szólna.

Empirikus erkölestudomány hiányának azonban még más oka is van. Kérdés ugyanis, hogy a kutatásnak ezzel az irányával nem relativálunk-e valamit, aminek lényege szerint abszolút érvényűnek és a legszigorúbban kötelezőnek kellene lennie, arról a veszedelemről nem is szólva, hogy empirikusan a morált keresve esetleg a morál hiányára bukkanhatunk. Aggodalmat keltő már magában véve az a körülmény is, amely itt szükségképen előáll, mikor többesszámban „morálok”-ról szólunk. Miután Nietzsche még a morál származásánáról beszélt — a kereszténységre gondolva, — M. Scheler már a ressentiment-ről ír a morálok keletkezésében. A filozófiának valóban égető problémája lesz, hogy az időbelileg és térbelileg szétágazó morálok tartalmi különbségei ellenére is miképp tartható az *egy jó*, amely nélkül a morál elvesztené kötelező jelentőségét.

Mégis, maga a filozófia csak ritkán látta meg a problémát a maga egész terjedelmében. A filozófiai etika mindenestre valami egészen más, mint a keresett erkölestudomány. Szeret az erkölességnek nagyon leegyszerűsített, sőt mesterséges modelljéből kiindulni. Az egyes embert az erkölcsi döntés egyszeri helyzetében mutatja be. Mint már a nagy mester Aristoteles, egymás alá rendelt életjavak elé állítja választani. Az erkölesség mozzanatait, mint a materiális értékevidencia modern etikája, a helyes fölé- vagy alárendelés egyes aktusainak pusztá ismertetőjegyévé teszi. A filozófiai etikának legtöbb rendszere azonban nem veszi észre, hogy ezek az erkölességre jelentős döntések mégsem légüres, azaz itt: „morálmentes” térben mennek végbe, hanem hogy széles háttérük van a kollektív morál már készen talált döntéseiben, amelyek konfliktus esetében is fontos tényezőkként szövődnek bele a lelkiismeret állományába.

Nem említve a pozitivisztikus rendszereket, amelyek a különböző erkölcsi nézetek köréből tekintélyes, javarészből etnológiai jellegű anyagot feldolgoztak ugyan, de ezzel szemben a mindenkori szociális hasznosság relativizmusán túl nem jutottak, a legnagyobbak közül csak egy filozófus állította az etikát tudatosan arra az alapra, amelyet itt követelünk. Míg Kant, — oly indítékokból, amelyek csak később lesznek tisztázhatók, — beírta a merőben formalisztikus kritikával, hogy a döntésnek minő módja teszi *jóvá* az egyes akaratot, addig Hegelnek egy 1802-ből származó iratában már ezeket a tömör mondatokat találjuk: „Az abszolút erkölcsi totalitás nem egyéb, mint egy nép.“ — Az abszolúte erkölcsös „egy néphez való hozzátartozás“. Mellőzzük most ezeknek a nehéz mondatoknak a hegeli rendszer egészéből való interpretálását s próbáljuk meg a bennük jelzett irányban a problémát összefüggően kifejtetni. Nagy vonásokban le fogom írni a népmorálnak, — amely az egyénefeletti érvényesség igényével lép fel, — tipikus strukturáját, addig a pontig, ahol az a személyes erkölcsiséggel találkozik. Mert ebből a két nagy tényezőtől tevődik össze mindenütt az erkölcsi élet: egyénefeletti (objektív) morálból és egyéni, elsősorban szubjektív erkölcsi beállítottságból. Mindkettőn *túl* azonban keresendő lesz az abszolút vonatkozás, amely nem pusztán „élet“ többé, hanem ennek az életnek támasza és jelentősége.

I.

A. 1. Legyen szabad a kultúrfilozófiából kölcsönzött tettel megállapítanom, hogy a morál, mint minden szellemi alakzat, a szellemi létnek valamennyi régiójába beleágazik ugyan — a szubjektív szellemben, a közösségi szellemben és az objektívált szellemben egyaránt — lényegét tekintve azonban mégis a normatív szellem megjelenési formáihoz tartozik. Ez azt jelenti: a morál *egyike* a népi együttélés normatív igényű rendszereinek. Morális rendszernek nevezhető, amennyiben szintén egészet alkot, amelyben minden mindennel kölcsönös vonatkozásban áll. Nem rendszer azonban, ha ezen azt értjük, hogy szükségképpen filozófiailag kidolgozottnak, vagy éppen valahol szilárd tantételekben kikristályosodottnak kell lennie. A morál „él“, mert hat és mint egyénefeletti jellegű jelentés- és hatásösszefüggést vesszük itt szemügyre.

Követelményeket támasztó vagy normatív jellege a lényegéhez tartozik, már csak azért is, mert mindig a jelen lépcsőjén létező embernek eleven magatartását akarja egyetemesen érvényes szabályokkal eleve határok közé szorítani. És nem is elégszik meg pusztán a *magatartás* normálásával, hanem a belső beállítottságot, amelyet *érzületnek* nevezünk, szintén kritikának veti alá.

Ennek ellenére a morál — képletesen szólva — nagyon is eltérő halmazállapotokban léphet fel, amelyek részben követelmény-jellegét is elhomályosíthatják. Beszéljünk először erről a *létezési- és hatásmódjáról*. Mintegy szilárd halmazállapotot ölt azokban az esetekben, amikor az emberi együttélésnek olyan intézményeiben van adva, amelyeket az erkölcs nevében követelnénk, ha valahol már meg nem lennének. E morálisan megkövetelt életformák közé tartozik a mi kultúrkörünkben mindenekelőtt a monogám házasság, mindazokkal a normákkal, amelyek létrejöttére és folyamányaira vonatkoznak, beleértve az egészségvédelmet, a gyermeknevelést, a rokonsági viszonyt, a háznép-rendjét és más eféléit. A morális szempontból jelentős életkörök kitágulnak azonban a szomszédságon (amely egyes falvakban még ma is szigorúan szabályozott intézmény), a községen és a vidéken (Gau) keresztül egészen a politikai szervezetig. Az utóbbiban már erősebben érvényesül a hatalmi morál típusa a közösségi és szomszédsági morállal szemben. .

A légnemű halmazállapottal hasonlíthatók össze azok az általános értékítéletek és normák, amelyek a népi közösséghez tartozó tagok érzületi magatartására általában vonatkoznak. Ezek az értékítéletek sokszor megfoghatatlanul élnek a társadalmi térben, de olykor egészen világosan kimondják, hogy mit tegyen és minő érzülettel viseltessék az „ember“. Az egyén úgy leheli be ezeket a szellemi lényegeket, mint a mindennapi éltető levegőt, beléjük szövődik s mindaddig, míg a közösségben reflektálatlanul benne él, tekintélyüket kétségtelennek érzi.

Amde ha ezeket a parancsokat vagy tilalmakat egyszer vagy állandóan áthágja, akkor a morál erejével új oldalról ismerkedik meg. Az az ellenőrzés, amely egyéni létét észrevétlenül eddig is kísérte, most tényleges visszahatásokká tömörül, amelyek különösképen ellene irányulnak. Megszólják, rossz hírbe kerül, amely végezetül is egészen rajta ragad. Kerülik a vele való érintkezést és legvégső esetben megbélyegzik és kitaszítják a közösségből.

Mind e különböző formákban kifejezésre jut az a jelentős hatalmi eszköz, amely a morálnak rendelkezésére áll, noha nincs látható ítélőszéke és nincsenek külön megbízott szervei: a tiszteletnek és a megvetésnek, a becsülésnek és a becsülés megvonásának eszköze. A „szankció” szó, amely eredetileg a morál vallásos megszentelésére, tehát a legbelsőbb megkötésre utal, mint ismeretes, hovatovább az ellenhatás és a büntető rendszabályozás jelentését vette fel. A morál legfontosabb szankciója abban rejlik, hogy a tipikusan erkölcsös magatartás jó, az erkölcsellenes rossz hírnévre vezet. Ezzel a hatalommal vissza is lehet élni, amint azt a megszólásról az ismert példaszó igazolja: *Semper aliquid haeret*. Mindenesetre: a kollektív morál ellenőrzése az egyesnek erkölcsi kvalitást szerez, amely éppenséggel hozzá kapcsolódik és rajta nyugszik.

2. De *ki* hozza létre az együttélésnek ezeket a formáit, ezeket a normákat és értékítéleteket? Kinek a *nevében* történik az ellenőrzés és a gyakorlati visszahatás? *Névtelen* kollektív alany ez, amellyel azonban a népiség tagjai magukat messzemenőleg azonosítják. A német nyelvnek megvan erre a határozatlan személynévmása: „man”, — az ember, vagy az emberek általában. És a címzett éppúgy, „man” — az ember vagy az emberek általában. Tehát végeredményben: „az ember” megköveteli, hogy ne törjön házasságot, ne lopjon, ne tegyen hamis tanúságot „az ember” stb. Ezek a magatartás-szabályok a kollektív alanyból való határozatlan származásukhoz híven egészen átlagos színvonalúak. Van bennük egyetemes népi tapasztalat és széleskörű életbölcselemény, de nincs finoman egyéniesítő pszichológia, sem veleérző, megértő szeretet s nem is lendülnek fel a legmagasabb mértékekig. Egy modern filozófus, *Heidegger*, nem is lát ebben az egész jelenségben semmi értéket és legsilányabb formájáról „szóbeszéd”-nek (*das Gerede*) nevezte el. Ez azonban egészen igazságtalan. Hegel sokkal mélyebben látott; ő a néperkölcseleményt ezt a fajtaját az erkölcs méhének tekintette, annak a termékeny teljességnek, amelyből minden sajátos erkölcsiség származik. És megbecsülte ezt a jelenséget azért is, mert egyéneletti életalpra utal: arra, amit ő korszerű politikai kifejezéssel „volonté générale”-nak nevezett. Nem véletlen, hogy jogfilozófiája az objektív szellem egész tanát felöleli, — a jognak *valamennyi* megelőző fokát, ahol már egy egyéneletti normaadó akarat is érvényesül a megjelenő életben. Az örökké keresett és feltételezett néplélek, amelyből a nyelvet

vagy a népdalt származtatták, egyszersmind annak a kollektív morálnak is hipotetikus létrehozója, amely az egyes embert körülfonja, formálja, eligazítja és — bünteti.

3. Még inkább a kérdés mélyére nyúlunk, ha a kollektív morál létezmódja és rejtett alanya helyett annak tárgyi jelentéstartalmát próbáljuk megragadni. A morál szabályozó formái a népeletnek és népi foglalkozásoknak minden tartalmát felölelhetik. Tudjuk, hogy kezdeti fokon a tisztaságnak, a táplálkozásnak, sőt a társas érintkezésnek szabályai is beletartoznak a morál körébe. A nemi élet rendje oly fontos, hogy több nyelvben az „erkölcsös“ és „erkölcstelen“ megjelölés éppenséggel a szexuális irányban „erkölcsös“ vagy „erkölcstelen“ értelmét vette fel. Mindehhez járul még a munkának és gazdasági életnek egész nagy területe. Már szűkebbkörű formát képvisel a művészet és a tudomány morálja. Az egész nevelés az erkölcsi tekintély nevében folyik és a vallás nemcsak forrása a morálnak, hanem ugyanakkor a népi morálból is számos kötelező erejű nézet megy át a vallás tartalmába, aminek következtében azután vallásos magatartásmódok — kultusz, áldozat, imádság — morális követelményekké válnak.

Mégis, ha azt állítanók, hogy mindezek a normák tisztán csak a nép *életfenntartására* és rendezett népi élet *biztosítására* szolgálnak, ezzel még a merőben deskriptív tényállást sem merítenők ki. Sőt egészen világos, hogy a $\zeta\eta\nu$ fogalmán túl az $\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$ az igazi követelmény, s hogy az $\epsilon\upsilon$ -t itt nemcsak eudaimonisztikusan kell értelmezni, mint nyugodalmas fennmaradást, hanem inkább mint küzdelmet a nemzeti létnek valamilyen magasabb értéktartalma után. Az élő népmorálból, ahogy a kísérletek mutatják, kiolvasható az az értéktáblázat, amelyet magáénak vall. Ameddig a mértékadó és ténylegesen elismert értékek táblázatában úgy hisznek, mint a kinyilatkoztatás ígében, vagy a nemzeti istenek akarátában, akik a népnek sajátos küldetést szabnak, tehát mint jámbor kötelességben, amelyet már az ősök teljesítettek, mindaddig nincs szükség, legalább is a hordozó népi tudat számára, más igazolásra. Ha pedig ez a vallásos keret bizonytalanná vált, akkor a filozófiai gondolkodás magának az illető népnek körében megkísérli — akár a régi táblák alátámasztását, akár újak felállítását. Ezért, aki arra vállalkozik, hogy összehasonlító erkölestudománnyal magasabb szempontból foglalkozzék, annak végül a történelmileg és nemzetileg különböző morál-filozófiákról magának is filozofálnia kell. Mielőtt azonban

erre a legnehezebb feladatra kellő óvatossággal rátérnék, egy már érintett gondolatot kell nyomon követnem s ez: a népi erkölcsök kifejlődésének és átalakulásának kérdése.

B. A morál születése, amelyről, mint középiskolai tanuló mélytudományú értekezést mertem írni, számunkra felfoghatatlan. Hogy témánkhoz, „a morál átalakulása”-hoz az empirikus kutatás útján közelebb juthassunk, a morálnak olyan tényleges *válságait* kell tanulmányoznunk, amelyek számunkra történeti szemlélet alapján hozzáférhetők. Gazdag anyagot nyújt ehhez minden nép, mihelyt ez a maga felvilágosodási korszakába lépett, vagy ezt már el is hagyta. A görög szofisztika kora, a római császárkor, az olasz renaissance egyenest a „morál pathológiájához” szolgáltatóknak anyagot. A legtermékenyebb irodalmi mű, amelyet e tárgyról ismerek, *Pestalozzi* regénye, a „Lénárd és Gertrud”. Az erkölcsi állapot- és lélekrajzoknak ez a páratlanul gazdag gyűjteménye — alapeszméjéhez híven — azokat a mélyreható megrázkódásokat ábrázolja, amelyeket egy svájci falu lakosságában a tiszta mezőgazdálkodásról a házi iparra való átmenet idézett elő. Számos egyéni sorson mutatja meg a regény, hogy az addig szokatlan pénztulajdon a parasztságot egészen új erkölcsi feladatok elé állítja, amelyekre senki sincs felkészülve. Ezt a példát ki szélesíthetjük: az industrializálódás ugyanis mindenütt a régi morál széthullásával járt együtt. Az életnek minden kultúrállamban bekövetkező elvárosiasodása kikapcsolta egyebek közt a szomszédsági ellenőrzést, a moralitásnak egyik legfontosabb rugóját. Amit ma kultúrválságnak nevezünk, az nagyrészt azon a tényen alapszik, hogy a tárgyi kultúra forradalmi változásai régi erkölcsi formákat hatálytalanná tettek, anélkül, hogy újak teremtésére az akarat és az erő meglelt volna.

A morál átalakulásának különösen jelentős esete az, amikor a békés vagy háborús vándorlás előidézte kultúrérintkezés következtében két különböző erkölcsi rendszer egymással szembekerül. Ilyenkor a két morál közt küzdelem támad, amilyent ma erősen differenciált népkultúrák körében az egyes nemzedékek és foglalkozási ágak közt is számos változatban láthatunk. Ide tartozik a nyugati szellemtörténet legfontosabb erkölcsi eseménye is, amelynek jelentősége oly alapvető, hogy mellőzése az eddigiekben mindenkinek okvetlenül feltűnt: amikor t. i. a helyileg kialakult népi morálokat elborította a kereszténység-követelte erkölcs. Hogy a keresztény erkölccstan nem

tekinthető egyszerűen *egy* morálnak a többi között, azt a továbbiakban még igazolni fogom. De ha a kereszténység elterjedésének kultúrfolyamatát a morális jelenségek szempontjából követjük, akkor nem tagadhatjuk, hogy mindazok a népek, amelyek a római imperium területén egymással érintkezésbe kerültek, a kereszténységgel, mint a legmagasabb vallásos érettség kifejezésével olyan erkölcsi mértékeket is átvettek, amelyek a magukkal hozott népi morállal a legélénkebb ellentétben állottak. Ellentétben állottak már csak annál az egy, mindennél nyomósabb oknál fogva is, mert a keresztény szellemből fakadt erkölcsi forma lényege szerint nem szorítkozhatik egyetlen népre, hanem az egész emberiséget kell átfognia. Ezt az óriási átváltozást a szóbajövő népek történetében csak töredékesen tudjuk követni. Tudjuk azonban, hogy a küzdelem még ma sincs sehol lezárva; a keresztény felfogás és elfogadás felszíne alatt a törzseknek és a népnek ősrégi, részben leplezetlen harcias jellegű morális ösztönei élnek tovább és néha még vulkanikus erővel törnek elő. Legutóbb Max Rumpf egy vallásnéprajzi munkájában megpróbálta megállapítani, hogy Németország egyes katolikus vidékein mennyire vert igazán gyökeret a keresztény erkölcsstan a köznép tudatában és cselekvéseiben — és kutatása meglepő eltéréseket tárt fel.

Míg a kinyilatkoztatott erkölcsiség a morált úgyszólván felülről alakítja, addig a kultúrviszonyok tárgyi és társadalmi átalakulása mintegy alulról fejleszti tartalmait tovább. És ez a folyamat a maga egyes jelenségeiben már átérthető. A teljesség kedvéért megemlítem, hogy eszerint a kultúra differenciálódása szükségkép együtt jár a morál egész tagozódásának differenciálódásával. Kezdeti fokon nemzetségek szerint mutatkozik az elkülönülés (a nemzetség úgylátszik eredetileg éppen az önmagában zárt morális kezesség), később rendek szerint. A nemesi morál más mint a parasztmorál. Itt is gyakran igazolódik a süllyedő kultúrjavak törvénye: a régi görögökre vonatkozólag kimutatta ezt Werner Jaeger „Paideia“ című könyvében. Érdekes példának látszik a japánok *busidója* is. A differenciálódás folytatódik viszonylag zárt életkörökig, sőt végül hivatáskörökig. Beszélünk iparosmorálról, kereskedői-, sőt talán tőzsdemorálról, halljuk a sajátos tudós-morált emlegetni, és magának a rablómorálnak a gondolata sem egészen értelmetlen. Külsőleg ezek a specializált morális ágazatok arról ismerhetők fel, hogy mind külön becsület-

fogalmat alakítanak ki és valamilyen latens becsületkódexhez igazodnak. Van tisztai becsület, diákbecsület, paraszttbecsület és kereskedői becsület.

Ámde ez a gyorsíramú differenciálódás fokozott individualizmushoz vezet és épp ezzel a legsúlyosabban veszélyezteti a morált. Ahol az egyes embert semmilyen csoportkötelék nem köti többé, ahol önmagát minden élet súlypontjának, sőt az élet mértékének kezdi tekinteni, ott a morál a maga valódi formájában már felbomlott. Az ipari-indusztriális-kapitalisztikus nagyvárosi társadalom a legnagyobb kulturális teljesítményeket vitte végbe. A morálnak ezen az új talajon való kiképzésében azonban majdnem teljesen terméketlen maradt. És itt rejlik a XIX. század legsúlyosabb kulturális mulasztása. A nagyvárosi társadalom elvesztette a szomszédsági morális ellenőrzést. Az érdekek az egyes embert ma erősebben az egészhez kötik, mint valaha; morálja kevésbé, mint valaha. A mai ember függőbb helyzetbe került. Mert a nagyváros „szabad” embere az a teremtmény, aki tudtán kívül leginkább függ másoktól. Nem volt azonban képes arra, hogy tudatos személyiségének szabadságából magasabb megkötéseket fejlesszen ki s ezáltal a népi élet alapját egészségesen megőrizze. „Nép” ma nagy mértékben pusztuló képlet. Szétrombolta az ipar, a technika, a nagyváros, a közlekedés erőszakos hatalma. Egyetlen európai ország vagy állam sem zárkózhatik el ennek belátásától. Ezért állunk ma minden idők legnagyobb morális feladatai előtt, vagy talán már a morál halálos ágyánál is.

II.

Minden kollektív erkölcsnek, hogy hatásossá váljék, valahol a hozzátartozó egyes emberek átélő tudatába kell lépnie. Végső eredményben ugyanis ez a morál éppen ezeknek a csoporttagoknak érületi magatartására irányul. Itt csak ismétlődik a szellemi életnek az a rejtélyes östénye, hogy a kultúrának még legnagyobb és legátfogóbb tartalma sem lehet másként tudatos és nem fejthet ki másként hatást, mint mulandó lények egyéni lelkében, akik maguk is csupán arasznyi időre részesedtek a nagy kultúrfolyamatban. Ámde ez arasznyi idő alatt ezek az élők — legyenek akár nagyok, akár jelentéktelenek, akár fiatalok, akár öregek — őrzői a népszellemnek és ők felelősek annak jövőbeli alakításáért. Látni fogjuk, hogy jelentősé-

gük tovább terjed, mint csupán addig, hogy éppen itt legyenek és éljenek.

A. A morál és a személyes erkölcsiség kölcsönhatását legelőbb is tisztán deskriptív úton közelítjük meg, természetesen ismét csak nagy vonásokban. Az egyes ember, amikor konkrét erkölcsi döntés előtt áll, nem teszi ezt — ahogy az individualisztikus irányú filozófiai etika szereti megkonstruálni — valamilyen elzárt szellemi cellában, amelynek nyílásaiból éppen csak a jó és a javak, az értékek és ezek örök rangviszonya válnék láthatóvá. Történetileg, földrajzilag és egyéni hajlamainál fogva is, bizonyos meghatározott erkölcsi életösszefüggésben áll. Nem áll tehát csupán pontszerű „existencialitással“ — ahogy ma mondják — a „jelennek“ tovasikló küszöbén, hanem a környezete már szellemileg formálta, hajlamait bizonyos szellemi érettségig kifejlesztette, röviden: döntése és cselekvése egy szellemi közegben történik, amelyben a legkülönbözőbb hullámok találkoznak.

Szegezzük most tekintetünket csupán arra a hullámsorra, amely éppen a kollektív morál felől jön és ismét beléje hullámszik vissza. Ha *ekkor* figyeljük meg az egyént konkrét döntései pillanatában, megállapíthatjuk, hogy a kollektív morál kettős formában fűződik bele tudatába: egyrészt *ismeri* követelményeit, másrészt érzi *lelkiismeretében* azoknak súlyát.

Az elsőt rövidesen elintézhethetjük. Tradíció, környezeti befolyás, tervszerű nevelés belevésték az érvényben lévő morált a nép minden egyes tagjának tudatába. Ismeri azt. De csak mint *lelkiismereti* állományának tényezői fejtik ki azt az erőt, hogy őt motiválják vagy konfliktusba sodorják. Általában a legtöbb erkölcsi helyzetet már eleve eldönti az érvényben levő morál befolyása. Magunkévá tettük, természetyszerűleg megegyezően haladunk vele. Nincs szükség napról-napra megújuló lelkiismereti küzdelemre, hogy hivatásbeli kötelességemet teljesítem, hitvest és gyermeket el ne hagyjak, ne lopjak és ne öljek. Csak e magától érthetővé vált, tisztán tekintélyi alapon átvett vagy korábban már rég átküzdött erkölcsiségnek háttéréből bontakoznak ki a tulajdonképeni konfliktushelyzetek. Ezek — durván kifejezve — pozitív vagy negatív lefolyásúak lehetnek. Ha bűnös ösztönből megszegem az erkölcsöt, azaz ha döntésem annak színvonala alatt történik vagy ha ösztönöm döntés nélkül legyőz, akkor adva van az egyszerű erkölcsi vétség esete. Ha a közerkölcs egészséges,

akkor az ellenhatások nem fognak elmaradni; ha személyiségem magva még egészséges, akkor a tett elkövetése után az önvád sem fog elmaradni.

A morállal való összeütközésnek azonban még egy másik módja is elgondolható. Tudjuk, hogy a morál nagyon is átlagszínvonalon normál, hogy ritkán tud pszichológiailag finomabban egyéníteni, sőt hogy néha maga is már hézagossá és hajlíthatóvá vált. Ekkor az erkölcsi helyzet úgy alakulhat, hogy én magam többet kívánok magamtól, mint a morál kíván tőlem, hogy éppen mint egyszeri én egyszeri helyzetemben magasabb kötelességet látok magam előtt, hogy tehát a morál ellen cselekszem, *személyes erkölcsiségből*. A büntudat ekkor sem fog teljesen hiányozni. Fellép már csak azért is, mivel az egyén itt a népelet átfogó tapasztaltságával és bölcseségével helyezkedik szembe. Azonban — a vallásos értelmezés szerint — inkább kell Istennek engedelmeskednünk, mint az embereknek. A lelkiismeret szavában Isten szól hozzám és az Ő színe előtt magasabb kötöttségeket hordok, mint aminők kívülről bárhonnan is elérhetnének hozzám.

Közelfekvő a gondolat, hogy ezek az érvényben levő morált túlszárnyaló magányos *lelkiismereti* tapasztalások alkotják azt a forrást, amelyből a morálnak minden továbbképzése és fokozása történik. Ami ma az általános értékítéletek és normák állományában szerepel, azt egykor régebben előbb egyeseknek, majd sokaknak keményen ki kellett küzdeniök. Az érvényben levő erkölcsi szabályozások eszerint csak lerakódásai volnának számos mélyreható lelkiismereti küzdelemnek. Kiváltképen a nagy ethikus próféták lennének azok, akik erkölcsi magatartásuknak egyetemessé válása útján népüknek és talán az emberiségnek törvényhozóivá lettek.

E közelfekvő gondolatnak mindamelllett vannak bizonyos nehézségei, amelyek nem hallgathatók el. Először is: a lelkiismeretnek olyan önállóságát vetíti bele a kezdetleges morálba, aminőt csak a fejlődés *csúcspontján* önálló személyiségek érhetnek el. Hiszen kezdeti állapotban az ember szinte teljesen felolvad az ú. n. kollektív lélek kötelékében.

De azután: a magányos szubjektív lelkiismeret, mint ilyen, még legfinomabb kiműveltségében sem képes ily messzemenő teljesítményre. Hogy ezt kimutassuk, ki kellene térnünk a *lelkiismeret problematikájára és elméletére*, amit azonban ehelyütt korántsem tehetünk meg. Csupán a legismertebb megállapításokat idézzük fel. A lelkiismeret

mint lelkiismeret egyáltalán nem szól — ahogy Kant véli — általános tételekben hozzám; kizárólag a fennforgó esetre és énrám vonatkozik. Vitatható, vajjon egyáltalán tanácsol-e pozitíve valamit, vagy pedig csak a döntés *előtt* figyelmeztet és a döntés *után* lelkiismeretfurdalás formájában büntet. Ahogy mondták: a bennem személy-szerinti jóra, vagy éppen csak ítélkezve a bennem személy-szerinti rosszra irányul, de nem mindjárt (kanti értelemben vett) maximákra, amelyek egyetemesítésre való alkalmasságuk szerint volnának vizsgálhatók.

Sőt, még az sem biztos, hogy a lelkiismeret csalhatatlan-e, hogy nem tévedhet-e. Voltak, akik bizonygatták. Ámde itt válik éppen az ismeret tényezője jelentőssé. Ki mondhatja magáról, hogy csak megközelítőleg is áttekinthetne minden körülményt, amely tettének erkölcsi kihatására nézve irányadó? Éppen nagy politikai döntéseknél látjuk világosan, hogy az ember cselekvésével mindig mérészen a jövő sötétjébe vág bele. Ezért filozófiailag sokszor megkülönböztették a mérőben szubjektív lelkiismeretet az „igaz“ lelkiismerettől. Az igaz lelkiismeretnek azonban már a tárgyi eligazodás tekintetében valósággal mindent átfogónak kellene lennie. Hegel épp ebből az okból kereken azt állította, hogy az állam a szubjektív lelkiismeret álláspontjára egyáltalán nem lehet figyelemmel. Az érték és az értékrend lényegszemléletének hívei pedig — elsősorban Max Schelerre és Nicolai Hartmannra gondolok — határozottan tiltakoznak az ellen, hogy az igazi erkölcsiségbe való filozófiai belátásunkat arra alapítsuk, amit ők „az értékek pusztá lelkiismereti szubjektivitásának“ neveznek.

Ha ez a végső szó, akkor most már abban a veszedelemben forgunk, hogy az erkölcsinek egyáltalán minden abszolút vonatkozási pontját elveszítjük. Ha a lelkiismeret, amely nemcsak az érvényben levő morállal, hanem még sokkal határozottabban Istennel szemben felelős, nem jelent végső instanciát, akkor végül is honnan származnak a megkötések, amelyeket már csak a mindenkori érvényben levő morál is előír? Valóban csak célszerűségi berendezések, amelyeknek segítségével valamely társadalom a közhasznót az egyéni előnnyel hozza összhangzásba? Ezzel a relativizmusnál kötöttünk volna ki, amely azt állítja: ahány ország, annyi erkölcs, ahány kultúra, annyi morál. Bennük nem az abszolútum visszfénye tükröződik, hanem csupán a történeti körülmények örök folyása és minden hamis próféta tetszése szerint új értéktáblák bolygótűzeit gyujt-

hatná fel, csak találjon kellő számban önállóan vállalkozókat, akik vakon követik.

B. Gondolatmenetünk tovább hajt tehát a *szubjektív lelkiismeret* jelenségétől az *objektív lelkiismeret* termékeny fogalmáig és innen az *abszolút lelkiismeret* eszméjéig.

A filozófia bizonyos tekintetben csak arra szorítkozott, hogy az erkölcsiséget formálisan határozza meg. Beszél a jó *eszméjéről* vagy örökérvényű értékekről. Ezeknek szilárdan nyugvó koordináta-rendszere alkotja mintegy az erkölesi világ tengelyét. Még az ú. n. materiális értékethika is, amelynek jelentős teljesítményeire itt nem térhetek ki, végeredményben csak vázlatos térképet ad az értékek nyugvó birodalmáról és a helyes alá- vagy fölérendelésnek ráirányuló aktusairól. Mindkettő, mint említettem, abból a mesterséges konstrukcióból indul ki, hogy az egyes ember a morális környezettől függetlenül, a konkrét történeti moráltól elszigetelve képes akarni. „Az erkölcsiség a néphez való hozzátartozás“: Hegel e nagy gondolatának a két felfogás egyikében sincs helye. A néphez- és földhöz tartozást azonban csak akkor méltatjuk eléggé, ha e szempontnak a lelkiismeret elméletében is érvényt szerzünk. A *szubjektív* lelkiismeret csak az egyéni felelősség hangját tartalmazza. Az *objektív* vagy magasabb lelkiismeret a kollektív felelősségét is: az erkölcsileg akaró személy itt határozottan tudja, hogy valamely általános szellem hordozója, s hogy részese a közért való felelősségnek. Az egyéni akaraton át itt a magasabb egyetemes akarat hat. Hegel szubsztanciális akaratnak nevezte. *Mi egyszerűbben azt mondhatnók: A teljes erkölcsiséghez hozzátartozik az, hogy az egyes ember a maga népének értékszínvonaláért felelősnek tudja magát és hogy a maga személyes létét csak ebből az átfogóbb megkötöttségből alakítsa.*

Az objektív lelkiismeretnek ez a gondolata nehezen valósítható meg, már csak azért is, mert a keresztény kultúrában állam és egyház küzdenek az elsőbbségért, hogy az objektívet és az általánosat melyikük reprezentálja. Hegel, aki az „általános“-ról mindig különös áhítattal szólt, valami egészen konkrétet értett rajta: azt t. i., hogy az ember a maga történeti korszakának erkölesi tartalmát és erkölesi feladatát világos tudattal hordja önmagában és érte síkraszálljon. Aki tudatosan objektív lelkiismeretből cselekszik, annak tisztába kellett jönnie a maga kora erkölesi problematikájával és értelmével s a történeti világnak ezt a darabját valósággal vállára vennie. Így él az ember a

maga népéből és a maga népéért, — átfogó felelősséggel az egészért, — nem pedig csupán sajátos egyéni helyzetből és a személyes önkultúra szolgálatában.

Nem szabad azonban feledni, hogy Hegel számára az abszolút isteni szellemnek megfelelő értelmű megjelenése volt minden népszellem és minden korszellem s így „közvetlenül létezett Istenhez“. Csak így talált Hegel átmenetet a történeti-objektívtól az isteni-abszoluthoz. A népi morál még nem volna önmagában megkötő erejű, ha nem volna magában Istenben megkötve. A lelkiismeretnek a kollektívbe való kiszélesedése tehát még nem közvetlen biztosítéka abszolút voltának.

Az abszolútnak a fogalma azonban vallásos eredetű. Csupán filozófiai körülírását fejezi ki a végsőnek, amelyen túl kérdezni lehetetlen. Platon volt az első, aki a maga filozófiáját ehhez az örökhöz és feltétlenhez fűzte. Legmagasabb kialakítását ez a gondolat azonban a keresztény világértelmezésben nyerte. Ha a filozófia az *abszolútumról* beszél, akkor ezzel csak az egy és jó Istent írja világosan körül, akiből a világösszefüggést megérteni törekszik.

C. Így vezet vissza a világi filozófia mégis az egyedülálló nagy tényhez: a kereszténységhez és etikai kihatásaihoz. A kinyilatkoztatásban hívó lélek a kereszténységnek ezt a felülmúlhatatlan különállását a természetfeletti kinyilatkoztatásnak fogja tulajdonítani. A kutató filozófus azt fogja hinni, hogy a kereszténység az emberi lélek legvégső és legkiértebb tapasztalásait előlegezi, amelyek nemcsak egyszeri tények, hanem még ma is hozzáférhetők mindenki számára, aki az élet értelméért a legvégsőbb határokig: a Keresztig és a Halálig teljes erkölcsi komolysággal vívódik. A keresztény meggyőződéseknél feljebb nem juthatunk; ezért minden alulról jövő bizonytalan tapogatózással szemben abszolút igénnyel lépnek fel. Isten országa nem e világról való. Isten igéje a kovász, amely az összes tökéletlen erkölcsi képződményeket még mindig áthatja.

Hogyan viszonylik azonban már most a kereszténység egyfelől a kollektív morálhoz, másfelől pedig a személyes erkölcsiséghez?

A keresztény erkölcsstan, úgy amint az új-szövetségnek e tekintetben különösen jellemző igéi feltárják, nem az, amit az eddigiekben morálnak nevezünk. Ha az volna, akkor joggal állíthatnák, hogy ami kétezer évvel ezelőtt halászok és vámosok számára Galileában és Judeában normatív volt, az a mi oly gyökeresen megváltozott kultúr-

viszonyaink közepette már nem lehet többé irányadó. A keresztény erkölestan a maga nagy ősigéiben tudatosan azokra a végső előfeltevésekre szorítkozik, amelyek minden konkrét erkölcsi magatartásnak úgyszólván örök gyújtópontját jelentik. Ez a Hegyi Beszéd tulajdonképeni értelme, ha olyan szemmel olvassuk, amely örök erkölcsi-séget és mulandó morált megkülönböztetni képes. Csúcs-pontja ez az egy mondat: „Boldogok a tiszta szívűek“. A szívnek ez a tisztasága a kinyilatkoztatás igazi szikrája; és minden lelkiismereti harcban az igazi küzdelem mindig csak azért folyik, *hogy tiszták maradjunk*. Filozófiailag körülírva: az istenes lélekben van egy prius, amely az alkalmazás minden esetét megelőzi: az a megvesztegethetetlen tudás, hogy minden elgondolható helyzetben jó és rossz úgy válik el egymástól, mint tűz és víz.

A keresztény erkölestan tehát lényegében nem ad minden nép, minden korszak és minden eset számára már készen kialakított „morál“-t, hanem csak arról szól, ami minden konkrét morált és minden személyes erkölcsiséget megelőz: a tiszta akaratnak és a tiszta szeretetnek örök őszintenciójáról. Ez a középpont épp oly kevésbé formulázható, mint ahogy ontológiai téren sem lehet az isteni lényegét kifejezni, míg a teremtés művének teljességében meg nem nyilvánult. De lelke mélyén mindenki érzi, hogy megvan-e benne, vagy pedig nincs meg. Vagy még inkább: érzi, hogy mint emberben *nincs* meg, de meg lehetne és meg kellene lennie, hogy kettős természetében visszaállítsa Istennel rokon lényegének tisztaságát. Mint ahogy az igazság tiszta akarata a gondolkodásnak legkisebb aktusában is teremtő jellegű, úgy a jónak tiszta őszintenciója is a lélek mélyéről épít az erkölcsi világ művén. Ha ezt az őszintenciót *szeretetnek* nevezzük, akkor ez nemcsak a lélekről-lélekre irányuló felebaráti szeretet, hanem *minden*, ami a metafizikai ősegység felől a részekre oszlott világba kiárad és kisugárzik.

Innen értjük meg *Kant* etikájának sokat félreértett formalizmusát is. *Kant* szintúgy tudatosan nem akar tartalmi morált kifejleszteni. Számára csak a tiszta akarat fontos, amely minden időben, minden egyénnél lényegileg ugyanaz. Ugyanaz a Κάθαρις — megtisztulás a puszta földi matériától, amely *Platont* az ideákra vezette, vezet *Kantot* a *tiszta* gyakorlati észre, amelynek kijelentése így szól: minden idő és minden ember számára, legyenek ezek mégannyira különös idők és emberek, érvényes az abszolút

követelmény: cselekedjél *tiszta* akaratból. Csakis ez az abszolút követelmény szolgálhat minden *valódi* morál alapjául, azaz csakis ennek lehet és kell egyetemessé válnia, ennek szabad a kollektív morálba átmennie.

Fölöttébb nehéznek látszik ebből a végső vonatkozási pontból, amelyet a filozófia erkölcsi apriorinak nevez, hivatni az erkölcsiségnek az életben jelentkező konkrét formájához, a tartalmi népmorálhoz. S valóban: nagy a közbülső tagok száma. Mert konkrét morál csak a történeti szellem harcmezején keletkezik. Az égi fény számtalan lélekben és helyzetben születik újra mindig. Sötétség, veszély fenyegeti mindig. Sohasem élt az erkölcs másként, mint küzdelemben, áldozatban és veszélyben. A lényege ez, nem pedig eltorzulása. Nagy próféták és vezető szellemek, akikben — Heggellel szólva — az *általános*, a népi szubsztancia elevenen él, tetteik kockázatával és tanaik hirdetésével tárják fel látomásaikat a nagyról és jóról. Így támadnak egy magasabb erkölcsi világrendnek klasszikus tanúi a nemzet és az emberiség számára. Így halmozódik a jónak az a tőkéje, amelyből az utódok élnek és amelyet gyarapítani tartoznak. Mert a klasszikus mindenütt az, ami minden élő jelent arra kényszerít, hogy vele érzületében számot vessen. De azok a sokak is, akik a hétköznap egyszerű kötelességét teljesítik; a családapák és anyák, a tanítók és munkások, együtt szönek azon a nagy szövödéken, amely meghatározott történeti formájában valamely nép morálját alkotja.

Ezért nincs magasabb feladat e földön, mint az egyetemességnek eme szelleméből a saját népünk ethoszának óvása és ápolása. Nemcsak a hivatalosak őrzik ezt az örökséget, hanem a nép minden tagja érezze, hogy részes nemzete nevelésében. Mert a magunk nemzete az a talaj, ahol az erkölcsiségnek helyt kell állnia, mielőtt a népek erkölcsi versenyébe lép. Kisebb körökből épül az egy erkölcsi világ átfogóbb köre.

Ne gondoljuk azonban, hogy ez a folyamat olyan, miert az organikus növekedés. A nemzetek életében is vannak fájdalmas törések, külső vagy belső sorsfordulatok, amelyek látszólag a megsemmisülésbe sodornak. De ahol az erkölcsi akarás forrása tiszta és erős maradt, ott a nemzetnek is sikerülni fog a „halj meg és légy újból“, amelynek jegyében már az egyes ember élete is áll. Ahol az erkölcs-képző erők egészségesek, ahol nagy látnokok és irányítók tiszta szándékkal intézik a nemzet sorsát és népük jövőjé-

ben a maguk erkölcsi létének nagy ügyét látják, ott a romokból sértetlenül, sőt újjászületve támad fel a régi nemzet nemes alakja; megerősödve tiszta akaratból fakadó új tettekre és eggyéválva a nemzeti közösség legértékesebb javának, a népi erkölcsnek kötelékében.

*

A magyar és a német nemzet ily sorsfordulatokon ment keresztül. Egy sem állt oly sokáig, oly hőiesen, de oly fájdalomteljesen is őrt fenyegető hatalmakkal szemben, mint az ősi, büszke magyar nemzet. Amikor mint népemnek szerény képviselője abban a kitüntetésben részesültem, hogy e tisztes helyen oly kérdésekről szólhattam, amelyek bizonytalanságot a végső és legkomolyabb kérdései az életnek általában, tettem ezt a legmélyebb bámulattal a magyar nép nagy múltja és megbecsülő szeretettel szellemének sajátossága iránt. Jelenét úgy látom, választott férfiak intézik, igazi népnevelők, akik az értékes örökséget óvják és gyarapítják. Különösen hálás tisztelettel hajtom meg fejemet e főiskola nemes tradíciója és sorsának jelenlegi irányítója előtt, akit hazámban a jelenkor legfényesebb elméi közé számítunk. Azzal a boldog bizonyossággal tekintek e nemzet jövője elé, hogy erkölcsi erőit lankadatlanul ki fogja fejteni és mintaképe lesz küzdőtársainak a népek kórusában. Köszöntöm a hódoló csodálat érzésével, miközben a német költő szavára emlékezem:

„Alles Grosse bildet, sobald man es gewahr wird.“

LOGIKAI ALAPELV ÉS MATHEMATIKAI AXIÓMA.

Írta: PÁULER ÁKOS.
(A kézirati hagyatékából.)

I. Bevezetés.

1. Az axiomatikus módszer.

1. §. A modern logikában — különösen a matematika böleseletében — mindjobban felismerjük az ú. n. *axiomatikus módszer* értékét. Ez abban áll, hogy felkutatjuk azon már tovább nem bizonyítható sarktételeket, amelyek érvényétől függ valamely tételrendszer minden egyes tételének érvénye. Ezt kísérelte meg a geometriára nézve *Euklides* s ez irányban haladnak pl. a geometria modern axiomatikusai (*Hilbert*,¹ *Schur*,² *Peano*,³ *M. Geiger*, *Russell* stb.).

Ámde e ponton mindennemű axiomatikai kutatás útja keresztezi a tiszta logikai kutatás azon övényét, amely a *logikai alapelvek* kinyomozásához vezet. Míg az axiómák kutatója csak valamely meghatározott logikai tartomány (pl. a geometria vagy a halmazelmélet) elemi, már tovább nem bizonyítható sarktételeit iparkodik megállapítani, — addig a logikai alapelveket keresve azon elemi, tovább nem bizonyítható egyetemes tételeket nyomozzuk, amelyek minden lehető dologra vonatkozó tételek elemi kiindulópontjai. Épp ezért a logikai alapelvek tartalma és tárgya a „dolog“, illetőleg „minden dolog“, — az axiómáké pedig „csak bizonyos dolgok“, a dolgok egy osztálya.

Mily viszony áll fenn tehát axiómakutatás és a logikai alapelvek e nyomozása között? Azaz: *miképp viszonylik egymáshoz logikai alapelv és matematikai axióma?* Ezzel a problémával kívánunk e tanulmány keretében foglalkozni.

Eljárásunk abban fog állani, hogy először kifejtjük a *logikai alapelv* fogalmát, jellegzetes sajátságait, rendszerének és korolláriumaiival való összefüggésének karakterisztikonját. Azután ugyanezt fogjuk az *axiómáról* megállapítani s végül a kettőt egybevetve fejtjük ki a logikai alapelv s az axióma különbségeit.

¹ Grundlagen der Geometrie. 7. kiad. 1930.

² Grundlagen der Geometrie. 1909.

³ Formulaire des mathematiques.

II. Logikai alapelv.

2. A logikai alapelv. — 3. A három logikai alapelv — 4. A logikai alapelvek reverzibilis sort alkotnak. — 5. A logikai alapelvek rendszere abszolúte autonóm. — 6. E rendszer monokefalisztikus. — 7. A logikai alapelvek rendszerének tartalma. — 8. A logikai alapelvekből korolláriumok endogén szillogizmusok által keletkeznek. — 9. Összefoglalás.

2. §. *Logikai alapelvnek azon legegységesebb formai igazságot nevezünk, amelynek érvénye már önmagán nyugszik.*

Példaképen vegyük az azonosság elvét, amely szerint „minden dolog csak önmagával azonos“. E tétel érvénye abszolúte egyetemes, vagyis nincs tárgy, amelyre nem állana: hiszen a „tárgy“ megszűnnék tárgynak lenni, ha önmagával nem volna azonos, mert ez esetben amellet, hogy „tárgy“ (dolog) volna, egyúttal „nem tárgy“, tehát „nem dolog“, azaz semmi volna. Ez más szóval azt jelenti, hogy oly tárgy, amely nem volna alávetve az azonosság elvének, lehetetlen, mert önmagát rontja le.

A logikai alapelv formai, azaz oly jellegű, mely minden lehető tartalommal megfér. Vagyis: nem a tárgyakat elválasztó tartalmi vonásokra, hanem a tárgyra, mint tárgyra vonatkozik.

A logikai alapelv igazság, azaz oly fennálló mozzanat, melynek szubisztenciája épp érvényességében van. Az azonosság elve tehát éppúgy igazság, mint például az, hogy $2 \times 2 = 4$.

A logikai alapelv érvénye egyedül önmagán nyugszik, azaz *autonóm* jellegű. Ez — negatív kifejezve — azt jelenti, hogy a logikai alapelv nem támaszkodik más tétel érvényére, más tételből nem vezethető le. Mert ha volna nála (a) alapvetőbb és egyetemesebb (b) formai tétel, akkor ez volna alapelv s nem az (a) tétel. Kiderül ez autonómia abból, hogy minden lehető bizonyítási kísérlete a logikai alapelvnek már ugyanezen bizonyítandó alapelv segítségével volna csak lehetséges. Például aki az azonosság elvét bizonyítani akarná, annak már fel kell tenni azt, hogy az igazság más, mint a nem-igazság, hogy a bizonyítás más, mint a nem-bizonyítás stb. Szóval az ellenmondás elvének („A non est non-A“) érvényére kellene építenie, amely elv nyilván nem egyéb, mint az azonosság elvének negatív formája. Tehát a logikai alapelv bizonyítási kísérlete már felteszi ugyanezen alapelv érvényét, világos jelölésű annak, hogy itt autonóm tétellel van dolgunk.

3. §. A logikai alapelv „plurale tantum“, azaz *szükségképpen egynél több logikai alapelv van* s ezek rendszert alkotnak. Ha ugyanis elismerjük az azonosság elvét logikai alapprincípiumnak, könnyű felismerni, hogy ennek teljes jelentése más, tőle különböző alapelvekre utal. Láttuk ugyanis, hogy az azonosság elvében bennefoglaltatik az ellenmondás elve is. Mert ha igaz, hogy A csak önmagával azonos — ez már azt teszi, hogy A nem azonos mással, azaz non-A-val. Viszont ebben már bennefoglaltatik a mindenségnek két osztályra való tagolása: A-ra és non-A-ra, ami már a közép kizárásának elvét involválja. Mert ha minden A vagy non-A (miután a mindenség e két részre oszlik), akkor ebből az is következik, hogy e két részen kívül semmi sincs, tehát minden vagy A vagy non-A: tertium non datur — s épp ezt fejezi ki a közép kizárásának elve.

Ámde közelebbről szemügyre véve, az azonosság elve más elvekre való utalást is tartalmaz. Láttuk, hogy implikálja a non-A-tól való elkülönülést s így a non-A-t teszi fel, amely alatt minden érthető, ami nem azonos A-val. És az azonosság elve e vonatkozásban azt is jelenti, hogy A minden tőle különböző dologgal a különbözőség viszonyában áll. Ez más szóval azt teszi, hogy minden dolog minden más dologgal valami viszonyban áll, legalább is a különbözőség viszonyában. Ez azonban már új alapelv az azonosság elvével szemben s ezt princípium cohaerentiae-nek nevezzük. Új azért, mert míg az azonosság elve egyetlen dologra is vonatkozik, azaz érvényes volna akkor is, ha csak egyetlen dolog léteznék, addig az összefüggés elve legalább két dolgot tesz fel: A-t és non-A-t. Talán itt ellen lehetne vetni, hogy már az azonosság elvében implikált ellenmondás elve is felteszi a non-A-t s így az összefüggés elve is már bennefoglaltatik az azonosság elvében ugyanazon a jogcímen, mint az ellenmondás elve. Ámde ez tévedés. A princípium contradictionis ugyanis csak elhatárolja az A-t a non-A-tól, miközben a non-A lehetne semmi is; például ha csak egy dolog léteznék, azt elhatárolná a semmitől. Ámde ha viszonyt állítok minden A és non-A között, az ezt kifejező elv nem lehet csak a semmitől való elkülönülés kimondója. A princípium cohaerentiae tehát amellet, hogy felteszi az azonosság elvét, azzal szemben novumot is tartalmaz: az egynél több dolog létét.⁴

⁴ Kornis Gyula bírálatában (Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája. Minerva I. 1922.) ezt félreérti, midőn abból, hogy a logikai alapelvek felteszik egymást, azt véli következtetni, hogy csak egy logikai alapelv van

Tovább vizsgálódva azután felfedezzük azt is, hogy az azonosság és az összefüggés elve egy harmadik logikai alapelvekre is utalnak. Ez az osztályozás elve (principium classificationis), mely szerint minden dolog valami osztályba tartozik. Ha ugyanis az azonosság elve s az összefüggés elve minden dologról állít valamit, akkor ez azt teszi, hogy minden dolgot a dolgok osztályába sorol, amellelt, hogy a mindenséget (t. i. a dolgok osztályát) két részre osztja (A-ra és non-A-ra), amelyek közül a második: a non-A alá minden dolog tartozik, kivéve az A-t. A logikai alapelv tehát lényegénél fogva az osztály fogalmával operál, azaz: felteszi a dolgok osztályozhatóságát s így elválaszthatatlan a principium classificationistól. Mindazonáltal itt is az a helyzet, hogy a principium classificationis felteszi a principium identitatis-t és principium cohaerentiae-t, de velük szemben novumot emel ki, t. i. épp az egyetemességet, mint minden dolog konstitutív elemét és ezért a két előbbivel szemben önálló logikai alapelvet képvisel.

Tehát bármelyik logikai alapelvből kiindulva eljutunk bármelyikhez. Ha ugyanis az azonosság elvének érvényét elemezzük, az — mint láttuk — felteszi az ellenmondás elve révén az összefüggés elvét (A-non-A révén), ez pedig az osztályozás principiumát. Viszont az összefüggés elve felteszi az azonosság elvét, mert csak oly dolgok közt lehet reláció, amelyek csak önmagukkal azonosak. S az azonosság elvét feltéve, felteszi az osztályozás elvét is. De az osztályozás elve is felteszi az összefüggés elvét s ezáltal az azonosság principiumát.

Azt kell tehát mondanunk, hogy a logikai alapelvek sorozatot alkotnak (azaz úgy rendezhetők; hogy a következő felteszi az előzőket), de a sorozat első tagja bármelyike lehet a három logikai alapelvnek.

4. §. Az előző § eredményei immár annak a kimondására jogosítanak, hogy a logikai alapelvek rendszert, mégpedig oly rendszert alkotnak, amelyet 1. reverzibilis tagok alkotnak, 2. abszolúte autonóm: független, 3. közvetlenül ölel fel minden dolgot, 4. monokefalisztikus, 5. ellenmondásnélküli, 6. teljes, 7. nem alapul definíciókon (az azonosság, a viszony és az osztály fogalma nem definiáltatik).⁵ — Először azonban a rendszer fogalmát kell megállapítanunk.

⁵ Az axiómák definíciókon alapulnak (pl. *Peano*éi a szám definícióján, *Euklides*éi az egyenes definícióján stb.), kivéve a halmazelméleti axiómákat, melyek előfeltétele, a halmaz nem definiálható, mert ez anti-

Rendszernek nevezzük a rendezett dolgok összességét. Rendezve pedig akkor van valamely összesség, ha tagjainak egymáshoz való relációja minden tagra nézve ismétlődik, azaz ha a tagok viszonyában ugyanazon egységes törvényszerűség uralkodik. Így például rendszert alkot a természetes egész számok sora: 1, 2, 3, ... mert tagjai közt ugyanazon viszony áll fenn, t. i. valamennyi következő tag az előzőnél 1-el nagyobb.

I. Nyilvánvaló, hogy a három logikai alapelv is rendszert alkot. Mégpedig azért, mert tagjai — a principium identitatis, principium cohaerentiae és principium classificationis — között azon ismétlődő viszony van, hogy egymást felteszik, mint a 3. §-ban láttuk. Megállapítottuk ugyanis, hogy a három alapelv bármelyikéből kiindulva eljutunk bármelyikhez (3. §). Épp ez jellemzi — mint látni fogjuk (l. alább) — a logikai alapelvek sorozatát az axiómák sorozatával szemben. A logikai alapelvek rendszerének e tulajdonságát nevezzük úgy, hogy e rendszer tagjai *reverzibilis sorozatot* alkotnak.⁶

5. §. II. Ennek nem mond ellent, hogy azért e rendszer tagjai s maga a belőlük álló rendszere a logikai alapelveknek *abszolúte autonóm*. Ez azt teszi, hogy a logikai alapelveknek nincs további elvi feltevése. Tartalmi előfeltevése azonban van: a „dolog“, azaz a dolgok összessége, a mindenség, amelyről állít a logikai alapelv valamit. Ámde ez nem úgy értendő, hogy a mindenség a logikai alapelvek struktúráján kívül létezhetik, mert hiszen ellenkezőleg: a „dolog“ csak úgy dolog, ha „nem — nem dolog“, azaz ha nem semmi, s így ha alá van vetve az azonosság elvének s ezen át mindhárom logikai alapelvnek. Azt kell tehát mondanunk: a logikai alapelvek autonómiája azt jelenti, hogy formailag nincs előfeltevésük, azaz lehetetlen oly igazság, amelyből levezethetők. Ez áll az egyes logikai alapelvekre egymáshoz való viszonyukban is. Mert a három logikai alapelv kölcsönös feltételezése nem jelenti az egymásból való levezethetőséget, hiszen — mint láttuk — mindegyikben van egy többlet az előzővel szemben, hanem jelenti csak azt, hogy együtt alkotnak rendszert s ezért összefüggenek egy-

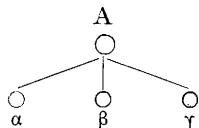
nómiákra vezet. Ez azt bizonyítja, hogy a halmazelméleti axióma más természetű, mint a többi matematikai axiómák: átmenet logikai alapelv és matematikai axióma között.

⁶ E ponton módosítanunk kell a „Logika“ tanítását, mely még irreverzibilisnek tanítja a három logikai alapelv sorozatát. (L. Logika, 1923).

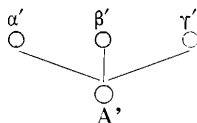
mással azon az alapon, hogy részben ugyanazon igazságot fejezik ki.

A logikai alapelvek rendszerének abszolút autonóm volta nyilván egyjelentésű azzal, hogy a logikai alapelvek *a legegységesebb igazságok*. Mert ha volnának egyetemesebb igazságok, akkor a logikai alapelvek ezekre volnának (legalább részben) visszavezethetők és így nem volnának abszolúte autonómak.

6. §. III. A logikai alapelvek rendszerét tehát az jellemzi minden más tételrendszerrel szemben, hogy sajátos belső egység áll fenn tagjai közt. Ezt akként jellemezzük, hogy a logikai alapelvek rendszerét *monokefalisztikus rendszernek* mondjuk, szemben más rendszerek polikefalisztikus jellegével. Az előbbi skémája a következő:



Az utóbbié pedig:



A monokefalisztikus rendszerben a rendszer kibontakozása egy elemből indul ki s abból valamiféle törvényszerűség alapján származik, melynek lényege mindig az, hogy az α , β , γ tagokat felteszi az A s viszont az A -t felteszik α , β , γ s egyúttal α felteszi β , γ A -t s hasonlóképpen β és γ valamennyi többi tagot. E rendszerrel tehát minden tag feltesz minden tagot, mert mindig egy tag tehető kiindulóponttá a rendszertagok kibontakozásában. Az e rendszert alkotó tagok sorrendje reverzibilis.

Épp ellenkező természetű a polikefalisztikus rendszer: ennek több (α' , β' , γ') egymástól teljesen független kiindulópontja van, amelyek ugyan egyazon (A') tételt eredményezik közösen, de a tagok e logikai függése nem cserélhető fel s így azok irreverzibilis sort alkotnak. Látni fogjuk, hogy az axiómarendszerek mind polikefalisztikusok (lásd alább).

Nyilvánvaló ezzel szemben, hogy a logikai alapelvek monokefalisztikus rendszert alkotnak s tagjaik egymásutánja reverzibilis. Ez kiderült az eddigiekből.

7. §. IV. Ezzel függ össze egy további jellemző saját-sága a logikai alapelvnek. Ez abban áll, hogy a logikai alap-elveknek — épp mert a legegyetemesebb igazságok — *egyetlen szubsztrátuma a „dolog“ általában* s ezen keresztül érvényesek az egyes dolgokra. Következésképp más nem kell érvényéhez, mint a „dolog“ legegyetemesebb osztálya. Azaz: például a toll csak önmagával azonos, mert a toll is a dolgok legegyetemesebb osztályába tartozik. Ezzel szemben — mint látni fogjuk — az axiómák, épp mert a dolgok valamely határozott tartományára vonatkoznak, szubsztrátumaiknak mást is kívánnak, mint a dolog legegyetemesebb fogalmát. E „többlet“ pedig oly mozzanatot képvisel természetszerűleg, amely nem fejthető ki a dolog legegyetemesebb fogalmából — hanem csak a posteriori ismerhető meg: irracionális adottság. A „dolog“ egyetemes fogalma — épp mert nincs igazság tartalom nélkül — elválaszthatatlan a logikai alapelv fogalmától: ez az az „ens“ „*cuius conceptio est mentis prima*“, s ennyiben az „ens“ (dolog) fogalma a priori. Ezzel szemben az axióma tárgya specializált ens (dolog) lévén, az axióma a posteriori jellegű.

8. §. V. Nyilvánvaló tehát az is, hogy egészen más és speciális az a viszony is, amely *a logikai alapelv és korolláriumai* s az axióma és korolláriumai között áll fenn. Lásuk ezt egy példán.

A logikai alapelvekből közvetlenül következik a *korrelativitás elve*, mely szerint nincs relativum abszolútum nélkül. Azon az alapon következik ez, hogy mindhárom logikai alapelv azt az igazságot is kifejezi, hogy minden dolog, amely relativum, azaz függő, valamely abszolúte független végső dologra utal. Az azonosság elve ugyanis nemcsak azt fejezi ki, hogy minden dolog csak önmagával azonos, hanem azt is, hogy minden dologban van egy végső, már nem indokolható, tehát abszolút vonás: az önmagával való azonosság. Az összefüggés elve pedig nemcsak azt mondja, hogy minden dolog minden más dologgal összefügg, hanem azt is kifejezi, hogy minden dolognak végső, tovább nem levezethető, tehát abszolút határozománya az, hogy valamiképpen összefügg minden más dologgal. Végül az osztályozás elve nemcsak azt az igazságot tartalmazza, hogy minden dolog valamely osztálynak tagja, de azt is, hogy az osztályba tartozás minden dolog végső, független, tehát abszolút vonása.

A korrelativitás elve tehát közvetlenül folyik a logikai alapelvekből, azaz nem szükséges más területről vett existenciális tételt a premisszáik közé felvenni, hogy a logikai

alapelvekből a korrelativitás elve, mint konklúzió létrejön. Az ilyenmű szillogizmust *intraterritoriális [vagy endogén] szillogizmus*nak fogjuk nevezni.

Ezzel szemben látni fogjuk (l. alább), hogy az axiómákból a korolláriumok úgy jönnek létre, hogy az axiómához, mint második premiseza, valamely egzisztenciális tétel is járul — s ezekből adódik a konklúzió. Itt a korollárium tehát extraterritoriális [vagy exogén] szillogizmus útján keletkezik.

9. §. Megállapítottuk tehát a logikai alapelv fogalmát (2. §) s a logikai alapelvek következő sajátosságait:

- a) A logikai alapelvek sora reverzibilis.
- b) A logikai alapelvek rendszere monokefalisztikus.
- c) A logikai alapelvek minden dologra érvényesek.
- d) A logikai alapelvek korolláriumokkal endogén szillogizmus által függenek össze.

III. A matematikai axióma.

10. Az axióma fogalma. — 11. Az axiómák irreverzibilis sort alkotnak. — 12. Rendszerük polikefalisztikus. — 13. Csak egy tartományra vonatkoznak. — 14. Korolláriumok exogén szillogizmusok által keletkeznek. — 15. A Hilbert-féle axiómakritériumok. — 16. A teljességi kritérium. — 17. Az ellenmondásnélküliség. — 18. A függetlenség. — 19. Össze-foglalás.

10. §. Axiómának a dolgok valamely tartományának azon alaptételét nevezzük, mely más tételből már nem vezethető le. Röviden: az axióma a dolgok (tárgyak) valamely tartományának autonóm alaptétele. Minden téren lehet axiómákról szó; axiómák léte (elkülönülve a logikai alapelvek lététől) azt jelenti, hogy vannak autonóm tárgy-tartományok (abszolút monizmus ellen!).

Ebből a meghatározásból következik, hogy az axióma határozmányai a logikai alapelvek négy határozmányától szükségképen eltérnek. Lássuk ezeket egyenkint.

11. §. a) Míg a logikai alapelvek sorozata reverzibilis, az axiómák sorozata *irreverzibilis*. Hogy e megállapításunk helyességét belássuk, abból kell kiindulnunk, hogy a logikai alapelv fogalmából következik az említett sajátosság s ugyancsak az axióma mibenlétéből következik az irreverzibilitás.

Ha ugyanis a logikai alapelv minden dologra érvényes, akkor ez azt teszi, hogy bármely dolog fogalmához (mibenlétéhez) hozzátartozik, hogy alá van vetve mindhárom logikai alapelvnek. De ha ez így van, akkor nyilvánvaló, hogy az egyik alapelv érvénye involválja a többi logikai alapelv érvényét s így bármely sorrendben is tekintjük őket

egymáshoz való viszonyukban, minden esetben ez lesz megállapítható. Mert ha nem így volna, akkor megállhatna a „dolog“ fogalma a három logikai alapelv egyikének a reál való érvényessége nélkül is, ami ellenkezik a logikai alapelv fogalmával. Ezért reverzibilis a logikai alapelvek sorozata.

Viszont épp abból, hogy az axióma nem minden dologra áll, következnek, hogy azok sorozata nem lehet reverzibilis, hanem csak irreverzibilis. Könnyebbség kedvéért induljunk ki egy példából: a Hilbert által kifejtett azon geometriai axiómákból, melyeket ő a kapcsolat axiómáinak nevez.⁷

I. Két ponthoz, A, B , mindig létezik egy a egyenes, amely az A, B pontok mindegyikével együvé tartozik (zusammengehört).

II. Két ponthoz, A, B , nincs több, mint egy egyenes, amely a két pont (A, B) mindegyikével összetartozik.

III. Valamely egyenesen mindig legalább két pont létezik. Legalább három pont van, amely nem egyazon egyenesen fekszik.

IV. Három oly ponthoz, A, B, C , amelyek nem egyazon egyenesen fekszenek, mindig létezik oly sík (α), amely az A, B, C pontok mindegyikével összetartozik. [Minden síkhoz létezik mindig egy vele összetartozó pont.]

V. Három oly ponthoz, A, B, C , amelyek nem egyazon egyenesen fekszenek, nem létezik több, mint egy sík, amely a három, A, B, C , ponttal összetartozik.

VI. Ha a egyenesen két pont (A, B) az a síkban fekszik, akkor a minden pontja az a síkban fekszik.

VII. Ha két sík, α, β egy közös pontot (A) bírnak, akkor legalább még egy közös pontjuk (B) van.

VIII. Létezik legalább négy, nem egyazon síkban fekvő pont.

Ez axiómák csak abban a sorrendben alkotnak egyazon rendszert, amint itt fel vannak sorolva. Mert nyilvánvaló, hogy minden következő axióma az előző, illetőleg az előzők érvényét teszi fel. Például kétségtelen, hogy a II. axióma csak az I. után következhetik, — viszont a sorrend nem megfordítható: nem lehetne a másodikat első helyre tenni, az elsőt pedig a másodikra. Mert hiszen tagadni, hogy A és B között egynél több egyenes létezik (II. axióma) — csak akkor lehet, ha már állítjuk, hogy létezik A és B pontok között egyenes (I. axióma). Azután a sík (IV. axióma)

⁷ D. Hilbert. Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. 1930. 3. l.

felteszi az egyenest, de az egyenes megáll sík nélkül is (I., II. axióma) stb. Nyilvánvaló tehát, hogy míg a logikai alapelvek reverzibilis sort alkotnak, az axiómák irreverzibilis sornak a tagjai. És ennek így is kell lennie. Mert a logikai alapelvek abszolút érvényéből következik, mint az imént láttuk (l. f. 11. §), hogy minden dologra a három logikai alapelv egyszerre érvényes, ami épp a logikai alapelvek sorozatának reverzibilis voltában nyer kifejezést. Viszont, mert az axióma nem minden dologra érvényes, hanem csak a dolgok egy osztályára, az összes axiómák nem érvényesek minden dologra s így szükségképen előáll az a helyzet, hogy az axióma alá eső dolgok az axiómák érvényének csak egy részét kívánják. De viszont ez utóbbi dolgok is, épp mert részei egy nagyobb tartománynak (például a vonalak és síkok a geometriai alakok tartományának), kell, hogy a többi, egyazon nagyobb tartomány dolgaival is összefüggjenek, mégpedig azon sorrend szerint, amint az általánosság szerint fogyólag követik egymást. Épp e subordinációs viszony hiányzik a logikai alapelveknél s van meg szükségképen az axiómáknak egymáshoz való viszonyában s okozza ez utóbbiak rögzített egymásutánját, azaz a kérdéses irreverzibilitást.

12. §. b) Épp ebből a körülményből folyik ama második különbség logikai alapelv és axióma között, hogy a logikai alapelvek monokefalisztikus, az axiómák polikefalisztikus rendszert alkotnak. Épp, mert az axiómák egymást csak bizonyos sorrendben teszik fel, következik, hogy e sorrendben a következőben oly új mozzanat merül fel, amely az előzőben még egyáltalán nem volt feltéve. Ez pedig más szóval azt jelenti, hogy mindegyik axióma önálló kiindulópont, azaz az axiómák rendszere több kiindulópontra támaszkodik, amelyek mindegyike önálló a többivel szemben. Épp ezt jelenti a rendszer polikefalisztikus volta, melytől lényegesen különbözik a monokefalisztikus rendszer, ahol mindegyik rendszeralkotó tétel — mint azt a logikai alapelvek sorozatánál láttuk — felteszi a többit és így úgy tekinthető a rendszer, mint amely egyetlen alaptételen függ, azaz monokefalisztikus jellegű.

13. §. c) Mindez azt a különbséget is involválja, hogy míg a logikai alapelvek minden dologra érvényesek, az axiómák csak a dolgok egy bizonyos tartományára. Oly tételrendszer ugyanis, amely minden dologra vonatkozik, csak monokefalisztikus lehet, épp mert a „dolog“ legegységesebb egységes osztályába foglalja össze a mindenséget. Épp ezt nem teszik az axiómák s ezért rendszerük polikefalisztikus

jellege adódik abból, hogy a dolgoknak csak egy meghatározott tartományára vonatkoznak.

14. §. d) Hogy a további különbséget megérthessük, meg kell különböztetnünk az endogén szillogizmust az exogén szillogizmustól.

Már Aristoteles megállapította, hogy valamely állítás vagy tagadás vagy valami lényegre, azaz valamely dolog mivoltára vonatkozhatik (α τὴν εἶδη kérdésre felel), vagy valamely dolog létét fejezi ki (ὅτι εἶναι-t jelenti). Az előbbi esszenciális, az utóbbi egzisztenciális tételnek mondható. Az előbbihez számítanak az értéktételek is, szóval mindaz, ami nem a tárgy szubszisztenciájára vonatkozik.

Azokat a szillogizmusokat, amelyek e két tartomány valamelyikén belül mozognak, endogén szillogizmusoknak nevezzük, amelyek természetszerűleg kétfélék: esszenciális és egzisztenciális szillogizmusok. Azokat a szillogizmusokat ellenben, amelyek bármely értelemben is, de az esszenciális és egzisztenciális tételek kombinációját mutatják — exogén szillogizmusoknak mondjuk. Ezeknek természetszerűleg ismét két fajuk van, úgymint: a) A propositio major esszenciális, a propositio minor egzisztenciális tétel. b) A propositio major egzisztenciális, a propositio minor esszenciális tétel.

Táblázatunk tehát ez:

Szillogizmusok	
endogén	exogén
1. Tiszta esszenciális	Kombinált esszenciális-exzisztenciális szillogizmusok:
2. Tiszta egzisztenciális	a) a propositio major esszenciális, a propositio minor egzisztenciális tétel b) a propositio major egzisztenciális, a propositio minor esszenciális tétel

Lássunk néhány példát.

Endogén szillogizmusok:

Tiszta esszenciális szillogizmus:

Minden síkháromszög belső szögeinek összege 2 R
Az egyenoldalú háromszög síkháromszög.

Az egyenoldalú háromszög belső szögeinek összege 2 R

Tiszta exisztenciális szillogizmus:

Minden létező égitest határozott pályát ír le.
A meteorok létező égitestek.

A meteorok határozott pályát írnak le.

Exogén szillogizmusok:

Első válfaj (Dari):

esszenciális tétel: Minden ember halandó.

eksztenciális tétel: Sokrates (valódi létező) ember.

Sokrates halandó.

Második válfaj (Barbara):

eksztenciális tétel: Napoleon minden haditette megfontoláson alapult.

esszenciális tétel: Minden megfontoláson alapult haditett jövőbelátást jelent.

Napoleon minden haditette jövőbelátást jelent.

Mind a logikai alapelvekből, mind az axiómákból szillogizmusok által bizonyos korolláriumok fejthetők ki. Vizsgáljuk mármost meg, hogy úgy a logikai alapelveknél, mint az axiómáknál endogén vagy exogén szillogizmusok által jönnek-e létre a korolláriumok?

A logikai alapelvekből mint korollárium például a korrelativitás elve fakad, mely szerint „nincs relatívum abszolútum nélkül“. A teljes szillogizmus ez esetben a következő:

Mindhárom logikai alapelv szerint minden dolog abszolútumra mutat (a principium identitatis végső lényegre, a principium cohaerentiae alaprelációkra, a principium classificationis végső osztályra).

Az ezt kifejező elv szerint nincs relatívum abszolútum nélkül.

Tehát ez elv (= a korrelativitás) elve a logikai alapelvek korollárium.

A helyzet világos: itt olyan endogén szillogizmussal van dolgunk, amely esszenciális. Nem beszél létről, nem támaszkodik semmiféle exisztenciális tételre, — csak azt fejezi ki, hogy minden dolog lényegéhez tartozik, hogy mint relatívum abszolútumra utal, mert minden dologra érvényesek a logikai alapelvek, melyek implikálják épp azt a

tételt, hogy nincs relatívum abszolútum nélkül. Hasonló természetűek a logikai alapelvek többi korolláriumait⁸ kifejtő szillogizmusok.

Hasonlítsuk most ehhez az oly egyetemes geometriai tétel logikai keletkezését, mely az axiómákból szillogizmus folytán áll elő. Abból folyólag, hogy az axióma sohasem vonatkozik minden lehető dologra, hanem csak a dolgok valamely meghatározott tartományára, nyilván következik, hogy az axióma érvénye felteszi ily tartományok létét. Ez azonban már egzisztenciális tételt involvál s így az a szillogizmus, melynek altétele axióma, felső tétele a logikai alapelvek — már nem lehet endogén, hanem csak exogén szillogizmus. Mert például minden geometriai szillogizmus (rövidített) skémája a következő:

A logikai alapelvek érvényesek.

A tér axiómái érvényesek, mert a tér létezik.

Ebből folyólag X. geometriai tétel érvényes.

A felső tétel esszenciális jellegű, az alsó tétel egzisztenciális, a konklúzió pedig e kettő eredményét fejezi ki. Az a szillogizmus tehát, mely szerint az axióma belőle folyó tételekre (azaz korolláriumokra) vezet, szükségképen exogén szillogizmus, szemben azzal az endogén (tisztá esszenciális) szillogizmussal, mely szerint a logikai alapelvekből korolláriumok folynak.

15. §. Valamely axiómarendszernek a helyességét *D. Hilbert*⁹ három feltétel megvalósulásában látja, ú. m. *a*) a teljességben, *b*) az egyes axiómáknak egymástól való függetlenségében és *c*) a rendszer ellenmondásnélküliségében.

Nyilvánvaló, hogy e három kritériumnak valóban fenn kell állania minden lehető axiómarendszerre — de ez nem specifikuma az axiómarendszernek. Ugyanezen kellékeknek nyilván a logikai alapelvek rendszerében is meg kell lennie. Úgy gondoljuk azonban, hogy mégis lényeges különbség mutatható ki aközött, hogy hogyan értendő e három kritérium a logikai alapelvek rendszerénél s valamely axiómarendszerénél. E célból vegyük sorra a három kritériumot a kétféle rendszerben.

16. §. *a*) A logikai alapelvek és valamely axiómarendszer

⁸ A corollarium serierum, corollarium aequivalentiae, corollarium systematis. Logika 38—40. §.

⁹ Legutóbb: D. Hilbert u. W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik. 1928, 29 l., s már D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. 1930, 34. sk. lk.

teljessége egyaránt azt jelenti, hogy a felsorolt logikai alapelvek, illetőleg axiómák teljesen elegendők arra, hogy tartományuk minden igazságának (igaz tételének) végső előfeltevései legyenek. E tartomány a logikai alapelveknél a mindenség, az axiómáknál a mindenség egy résztartománya.

Hogyan lehet e teljességről meggyőződni? — Miután minden igazságot nem ismerünk és soha nem is fogunk ismerni, az az út, hogy valóban meggyőződjünk arról, hogy tartományunk minden igaz tétele valóban a felállított logikai alapelvekből, illetőleg axiómákból levezethető, — nyilvánvalólag járhatatlan. Másban kell a teljesség kritériumát keresnünk — ha az egyáltalában megállapítható —: a felsorolt logikai alapelvek, illetőleg axiómák belső természetében s talán egymáshoz való viszonyában kell e kritérium után nyomoznunk.

Álláspontunk e részben az, amit *Burkamp* hirdet. (Logik. 1931. 150. l.)

I. A logikai alapelvek rendszerének teljességi kritériuma az, hogy ez alapelvek sorrendje reverzibilis (l. fent 4. § I.).

II. Az axiómák rendszerének teljességi kritériuma nem lehet ez, mert ezek sorrendje irreverzibilis (l. f. 11. § a). Itt az abszolút teljességre nincs kritériumunk, mert valamely résztartomány minden axiómájának ismeretes voltát semmi sem garantálhatja.¹⁰ (Maga Hilbert is a „Grundlagen“ különböző kiadásában bővíté axiómarendszert.) Itt csak relatív (ideiglenesnek tekintett), teljességről lehet szó: arról a teljességről, mely az eddig ismert tételek megalapozására elegendő.

Legtalálóbbrak látszik az axiómarendszer teljességének azon alátámasztása Hilbertnél, (Grundlagen der Geometrie, 7. kiadás 1930. 321. l.) hogy ezt az bizonyítja: ha hozzáadunk az axiómarendszerhez még egy axiómát, — abból ellenmondás vezethető le.

Lássuk ezeket közelebbről.

Állítjuk, hogy valamely tételrendszerben a tételek sorrendjének reverzibilitása garantálja a rendszer teljességét. Kiderül ez a következőkből. Ha két tétel sorrendje reverzibilis, úgy ez azt jelenti, hogy A éppúgy felteszi B-t, mint B felteszi A-t. Ez pedig más szóval azt teszi, hogy mind az A, mind a B teljes jelentéséhez semmi sem hiányzik. Mert

¹⁰ Ugyanezt emeli ki M. Geiger Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie, 1924. c. művében. 20. l.

ha B csak A után következhetik, ez viszont azt jelenti, hogy B-nek teljes jelentéséhez A-n kívül még valami tartozik, ami még nincs megadva az A-ban. Így tehát a tételrendszer reverzibilitásának konstatálása a tételek jelentésének teljes ismeretét jelenti, az irreverzibilitás pedig azt árulja el, hogy nem ismerjük a tételek teljes jelentését. Egy mindentudó elme szerint minden sorrend reverzibilis volna.

Oly tételek rendszere tehát, melyek reverzibilisek, teljesnek ismerhetők fel, oly tételek rendszere azonban, melyek irreverzibilisek, nem teljesnek ismerhetők fel. Nyilvánvaló tehát, hogy ebből folyólag a logikai alapelvek rendszere bír a teljesség kritériumával, az axiómarendszer pedig reánk, emberekre nézve sohasem jelenthet oly rendszert, melynek teljességét felismerjük. Quod erat demonstrandum. Tehát az axiómarendszerek első Hilbert-féle kritériumát, a teljességet csak relatív értelemben használhatjuk. Eszerint teljes az az axiómarendszer, mely az axiómatartományának eddig ismert tételeit alkalmas megalapozni.

17. §. Az axiómarendszer második Hilbert-féle kritériuma az ellenmondásnélküliség, mely azt kívánja, hogy axiómáink egymásnak ne mondjanak ellent. Az előző § eredményeiből nyilván következik, hogy ez is abszolút értelemben csak a logikai alapelvek rendszeréről mondható ki — sohasem valamely axiómarendszerről. Itt tehát ismét logikai alapelv és axióma lényeges különbségére bukkanunk. Mert hogy kimondhassuk, miszerint valamely általunk felállított axiómarendszer valóban nem önellentmondó-e, a célból az összes lehető axiómákat ismernünk kellene. Mert hiszen, mivel az általunk felállított axiómarendszer abszolút teljességét sohasem állapíthatjuk meg teljes bizonyossággal — sohasem tarthatjuk kizártnak oly új axióma felfedezését, amelyből az következne, hogy eddig ismert axiómáink valamely vonatkozásban egymásnak ellenmondanak. Ellenben a logikai alapelvek rendszerét teljesen ismervén, egész bizonyossággal tudjuk, hogy e rendszer ellenmondásnélküli.

18. §. A harmadik Hilbert-féle kritériumnál, a függetlenségnél már másképp áll a helyzet. Ha az egész axiómarendszert tekintjük, az sohasem lehet abszolúte független, mert hiszen az függ a logikai alapelvek rendszerétől, mint amelynek érvénye előfeltétele minden érvényességnek. Ha ellenben függetlenségen értjük a logikai önállóságot — a logikai alapelvektől való függést nem tekintve —, akkor e (relatív) függetlenségnek is ismét két értelme lehet. Az egyik jelenti azt, hogy az axiómák mástól, mint épp a logikai alapelvek-

től nem függenek, a másik pedig azt, hogy egymástól nem függenek, azaz mindegyikük külön, specifikus tartalommal bír, mely nem vezethető le a többi axióma tartalmából. Az axiómarendszernek tehát, ha helyesen van felállítva, valóban bírnia kell azzal a tulajdonsággal, hogy axiómái egymástól függetlenek s hogy csak a logikai alapelvektől függenek. Az egymástól való függetlenség más szóval azt jelenti, hogy rendszerünk polikefalisztikus (l. f. 6. §), hiszen az utóbbi épp azt teszi, hogy minden egyes rendszertag önálló tartalommal bír. Ezzel pedig az axiómáknak egymástól való függetlenségét is kimondottuk.

Van-e e tekintetben különbség axióma és logikai alapelv között? Van. Itt valóban az axiómarendszer specifikumával van dolgunk. A logikai alapelv ugyanis abszolúte autonóm (független), nemcsak relatíve, mint az axióma. A logikai alapelvek rendszere monocefalisztikus, az axiómarendszer polikefalisztikus.

Minden axiómarendszerben tehát van egy tartalmi többlet a merő logikummal szemben; ez a matematikai axiómánál a halmaz (nem a tér és idő, mint *Kant* gondolta), az értékelméleti axiómarendszerénél az alapértékek tartalma stb.

19. §. Foglaljuk össze eredményeinket. Kiindultunk abból, hogy a logikai alapelv minden dologra érvényes formai igazság, míg axióma csak a dolgok bizonyos osztályára érvényes formai igazság. Ebből az alapvető különbségből azután levezethető a kétféle alapigazság minden további különbsége. Elsősorban is nyilvánvaló, hogy adva lévén az említett alapkülönbség, ebből következik, hogy csak a logikai alapelv abszolúte autonóm, az axióma csak relatíve az, tudniillik azon tartomány szempontjából, melyre vonatkozik. Továbbá az is folyik e különbségből, hogy csak a logikai alapelv közvetlen érvényű, az axióma csak ama többlettartalom szempontjából érvényes, amelyet épp sajátos tartománya képvisel. Ebből folyólag az axiómarendszer polikefalisztikus, a logikai alapelvek rendszere pedig monocefalisztikus. Következik mindebből pedig, hogy a Hilbert-féle három axiómakritérium közül csak egy érvényes az axiómarendszerre, a másik kettő csak a logikai alapelvekre alkalmazható — gondolkodástani szempontból. Logikai alapelv és axióma tehát két különböző logikai képlet, amelyeket élesen szét kell tartanunk.

Mindezt még élesebben fogjuk felismerni, ha egybevetjük eredményeinket az axiómák néhány elméletével.

IV. Történeti áttekintés.

20. Aristoteles. — 21. Euklides. — 22. Hilbert. — 23. Russell. — 24. Wittgenstein. — 25. Peano. (Az aritmetika axiomatizálása.) — [26. Frege.] — 27. M. Geiger. — 28. Axiomatikus törekvések a halmazelméletben. — 29. Befejezés.

20. §. Rendkívül érdekesek már *Aristoteles*nek idevágó reflexiói, melyeket a *Metaphysika* IV. (Γ) könyvének harmadik fejezetében találunk. Aristoteles tudvalevőleg élesen megkülönbözteti a valóságtudományt (a fizikát) a matematikától azon az alapon, hogy a valóság tárgyai változók, ellenben a matematika tárgyai változatlanok. Éppígy megkülönbözteti a matematikai axiómákat azon tudomány (a πρώτη φιλοσοφία) tételeitől, amelyek a περί της οὐσίας foglalkoznak. (Met. Γ 3.) És mégis úgy véli (ib.), hogy az axiómák és az utóbbi tudomány az ἐπιστήμη τοῦ φιλοσόφου köré tartoznak, mert az axiómák is minden lényre vonatkoznak s nemcsak azok bizonyos tartományára, mások kizárásával (οὐ γένοι τιὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων).¹¹ S ezért a szaktudós sohasem vállalkozik azon axiómák vizsgálatára, amelyekre épít — sem az aritmetikus, sem a geometra.

Hogyan juthatott *Aristoteles* erre az álláspontra? Nyilván közeljárt annak a felismeréséhez, hogy az axióma az alapelvtől egyetemesség szerint különbözik. Ámde eközben arra gondolt, hogy „ens et unum idem ac una natura sunt“ (Met. IV. 2.), hogy tudniillik a létező mindig egység s így megszámlálható.¹² Úgy gondolta tehát, hogy miután a számtan axiómái egyúttal minden létező axiómái, a matematika axiómái egyterjedelműek a metafizikai alapelvek axiómáival, melyek nála azonosak az abszolút érvényű alapelvekkel (principium contradictionis, principium exclusii tertii) (Met. IV. 4. 7.). Feledte eközben, hogy épp őszerinte nem minden létező bír térbeli kiterjedéssel (a forma sohasem térbeli) s így már a geometriai axiómák nem minden létezőre érvényesek. Maga *Aristoteles* csak ingadozik a logika és a metafizika viszonyára nézve. (Met. III. 2.)

21. §. Éppúgy, mint *Aristoteles*nél, *Euklides*nél is még zavaros az axióma fogalma; ezt a szót még nem is használja, nála e fogalomnak [némileg] a κοινὰ ἔννοιαι terminus felel meg. Az „Elementa“ mindegyik könyve ugyanis

¹¹ Ezzel szemben helyesen magyarázza az axiómát, mint egy tartomány legfelső elveit, viszonyítva a filozófia egyetemes elveivel. Met. XI. 4.

¹² Aristoteles már megkülönbözteti az egységet az egyszerűségtől. (Met. X. 7.)

bizonyos alaptételekből indul ki, melyek három csoportba tartoznak, ú. m. definíciók (ὅροι) posztulátumok (αἰτήματα) és közös fogalmak (κοινὰ ἔννοια), melyek azonban nem teljesen fedik az axióma mai fogalmát.

Sokan megjegyezték már, hogy az euklidesi alaptételek e három csoportjának logikai különbsége nem világos: különösen áll ez az úgynevezett posztulátumokról. Ezek ugyanis éppoly joggal volnának axiómáknak is nevezhetők, ha tudniillik e terminussal a tér bizonyos alaphatározmányait kifejező tételeket jelöljük. Valójában a tér sarkalatos határozmányait kifejező euklidesi „posztulátumok“ épp azok, amelyeket ma geometriai axiómáknak nevezünk, — míg a κοινὰ ἔννοια voltaképen a logikai alapelvek oly korolláriumai, melyek minden lehető dologra vonatkoznak, s így nem igazi axiómák.

Miután az Elementa I. könyve huszonhárom definíciót bocsátott előre, amennyiben meghatározza, hogy mi a pont, a. vonal, az egyenes, a sík, szög, kör stb. fogalma, a következő „posztulátumokat“ sorolja fel:

I. Posztuláltatik, hogy bármely ponttól bármely ponthoz egyenes vonható.

Nyilvánvaló, hogy e követelmény nem egyéb, mint az euklidesi tér azon alaphatározmányának axiómája, amely szerint „pontok között mindig feketik egyenes“ (Hilbert axiómája: két pont mindig meghatároz egy egyenest).

II. Az egyenes kontinuálisan folytatódik (c) [= korollárium].

Axiómában ez azt jelenti, hogy a tér kontinuális, azaz nincs megszakítva (c).

III. Bármely centrummal és bármely sugárral kör írható le.

Ez voltaképen a következő axiómával azonos: „a tér határtalan“.

IV. Minden derékszög egyenlő.

Axiomatikusan kifejezve ez annyit tesz, hogy a derékszög (de minden szög) nagysága független a szög szárainak hosszától.

V. Ha két egyenest egyenes metsz és a belső szögek két derékszögnél kisebbek, a két egyenes végtelenségig meghosszabbítva, ezek azon az oldalon találkoznak, amelyen a szögek két derékszögnél kisebbek (c).

Ugyanez a tétel axiomatikusan kifejezve nem mond egyebet, mint hogyha két egyenest egy harmadik metsz, ezek viszonya a két egyeneshez megmarad, független az egyenesek hosszúságától (c).

Nyilvánvaló, hogy ezek nem valóban posztulátumok, azaz oly tételek, amelyek bár bebizonyíthatatlanok, de mégis szükségképen felveendőek. Jellegüket ugyanis az adja meg, hogy részben valódi axiómák: I., II., III., IV.; az V. pedig axiómákból levont korollárium. Tehát ez euklidesi axiómák éppoly bizonyosak, mint maguk az axiómák. Csak akkor volnának posztulátumoknak nevezhetők, ha e terminussal *M. Geiger* nyomán¹³ az axiómákról szóló tételleket (Sätze über Axiome) nevezzük. De ez sem szerencsés szóhasználat.

E pszeudoaxiómákkal szemben az Euklides-féle *κοινὰ ἐπιπέδου* nemcsak a geometriai (azaz: térbeli) tárgyakra, de minden lehető dologra érvényesek. Így az *Elementa* első könyvének ilyen tételei a következők:

I. Amik egy közös dologgal egyenlők, egymás között is egyenlők.

Kimutattuk,¹⁴ hogy e tétel nem egyéb, mint az osztályozás elvének egy korolláriuma. Áll ez minden dologra (nemcsak térbeli tárgyakra) s így ez nem axióma, hanem a logikai alapelveknek egy korolláriuma.

II. Ha egyenlőkhöz egyenlőket adunk, az új egészek megint egyenlők.

Ez ugyancsak a principium classificationisból következik, melynek értelmében az egyenlő dolgok épp egyazon osztályba tartoznak s így ha egyazon osztályba tartozó dolgokhoz egyenlőket adunk, ismét egyazon osztályon (t. i. az egyenlők osztályán) belül maradunk.

III. Ha egyenlőkből egyenlőket vonunk el, ismét egyenlőket kapunk.

Nyilvánvaló, hogy ez éppúgy korolláriuma az osztályozás elvének, mint az előző tétel. Ez is minden dologra áll, nemcsak térbeli dolgokra.

IV. Amik egybevágóak, egyenlők.

Egybevágók azok a dolgok, amelyek minden határozományukban egyenlők s mint ilyenek egyazon osztályba tartoznak s így ez is a principium classificationis korolláriuma. Mivel pedig egybevágóságról nemcsak geometriai dolgokról lehet szó, — pl. két szám, — két egyes, — vagy két tétel is lehet (logikailag) egybevágó, — ez sem axióma, hanem minden dologra érvényes korolláriuma a logikai alapelveknek.

V. Az egész nagyobb a részénél.

Ez is minden dologra érvényes kivétel nélkül s így nem

¹³ Systematische Axiomatik d. Euklidischen Geometrie. 1924. 111 l.

¹⁴ Logika, 40a §.

axióma, hanem logikai alapelvből folyó korollárium. Mégpedig elsősorban a principium classificationisból következik. Az „osztály“ ugyanis lényegénél fogva „egész“, amelyben az osztálytag rész. E tétel tehát az osztály ősfogalmának mibenlétéből következő korollárium.

Ami már most egyrészt az euklidesi posztulátumok, másrészt a κοινὰ ἔννοιαι logikai jellegét illeti, a következőket kell megjegyeznünk. A *J. L. Heiberg* által kiadott „*Scholia in Elementorum librum I.*“ a következőképpen jellemzi Euklides geometriája alaptételeinek három csoportját:¹⁵ τὰς δὴ κοινὰς ταύτας ἀρχὰς διαίρει εἰς τε τὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ αἰτήματα καὶ ἀξιώματα· διαίρει γὰρ ταῦτα ἀλλήλων. ὅταν μὲν γὰρ γνώριμον ἢ καὶ καθ' αὐτὸ πιστὸν τὸ παραλαμβανόμενον, ἀξίωμα λέγεται, ὅταν δὲ μὴ ἔχη μὲν ἔννοιαν ὁ ἀκούων αὐτόπιστον, τίθεται δὲ ὅμως καὶ συγχωρεῖ τὸ λαμβανόμενον, ὑπόθεσις ἐστὶν ὅσον τὸ τὸν κύκλον εἶναι σχῆμα τοιόνδε τὸ τρίγωνον, ὃ αὐτόθεν μὲν οὐκ ἔχει, συγχωρούμενον δὲ ὅμως ὅταν δὲ καὶ ἀγνωστων ἢ τὸ λεγόμενον καὶ μὴ συγχωροῦντος τοῦ μαθάνοντος ὅμως λαμβάνηται, αἴτημα τοῦτο καλοῦμεν, ὡς τὸ πάσας τὰς ὀρθὰς γωνίας ἴσας εἶναι. „E közös elveket (Euklides) felosztja hipotézisekre, posztulátumokra és axiómákra; ezek egymástól különböznek. Ha a felvett tétel ismeretes és önmagában bizonyos, axiómának mondatik. Ha ellenben nem evidens az a hallgató előtt, de azért állíttatik és elfogadtatik az amit felvettünk, hipotézissel van dolgunk, hogy pl. ez az alak háromszög, a másik pedig kör, ami nem evidens önmagától fogva s mégis elfogadtatik. Ha ellenben a tétel a tanuló előtt ismeretlen s nem is fogadja el, ez posztulátumnak mondatik, pl. hogy minden derékszög egyenlő.“

Érdekes e magyarázat, mert 1. axiómának nevezi azt, amit Euklides κοινὰ ἔννοιαι-nak nevez (Aristoteles nyelvhasználatára hivatkozva),¹⁶ 2. a „hipotézis“ terminust alkalmazza arra, amit Euklides definíciónak nevez (ὄρος), 3. a posztulátum fogalom e magyarázatban is lehetőleg még ingatagabb, mint magánál Euklidesnél is. Itt ugyanis merő negatívumokkal van a posztulátum jellemezve, hogy t. i. azt a tanuló nem ismeri s nem is fogadja el. Mi a különbség akkor bármely képtelen tétel s posztulátum között?

Nem nehéz továbbá felismerni, hogy Euklidesnél a κοινὰ ἔννοιαι sora hiányos: hiányzik belőlük a korrelativitás, a rendszerbetartozás s a sorszerűség elve, melyekről kimutattuk,¹⁷ hogy korolláriumai a logikai alapelveknek; ami

¹⁵ Euclidis Elementa. Vol. V. p. 74. (Teubner 1888.)

¹⁶ ἰβ. καὶ οὕτως μὲν Ἀριστοτέλης ταῦτα διορίζεται.

¹⁷ Logika, 38—41. §§.

annál súlyosabb hiány, mert másrészt kimutatható, hogy Euklides e kihagyott tételeket is előfeltevésként használja. Lássuk ezt közelebbről.

A korrelativitás elve szerint „nincs relativum abszolútum nélkül“. Euklides mindannyiszor e tételre épít, amidőn minden könyv elején oly végső (elemi) megállapításokat tesz, amelyekből bizonyít, de amelyeket már bebizonyíthatatlanoknak vesz. Ilyenek a fogalmaknál a geometriai tárgyaknak végső lényegei, amelyeket a definíciók fejeznek ki. Ilyenek azok az axiómák (posztulátumok), amelyek ama végső tételek, amelyek érvényétől függ minden más tétel s ilyenek azok a *κοιναι ἐννοιαι*, amelyek mint logikai abszolútumok szerepelnek. Minden levezethető (tehát bebizonyítható) tétel ugyanis logikai relativum, mert érvényében más tételektől függ, s minden olyan tétel s fogalom, mely már logikailag független, épp mert érvényét már nem határozza meg még alapvetőbb fogalom vagy tétel, logikai abszolútum. Hogy vannak logikai relativumok és abszolútumok, azt Euklides felteszi, holott az ezt kifejező korrelativitás elve éppúgy logikai korollárium (azaz a logikai alapelvek közvetlen következménye), mint az általa felhozott korollárium, amely szerint „az egész nagyobb a részénél“.

A sorozatszerűség tétele, — mely szerint minden dolog valamely sorozat tagja (mert úgy a kvalitás, mint a kvantitás fokozható) — szintén folyton alkalmazást nyer Euklides geometriájában. Hiszen már erre épít, midőn pl. a vonal hosszúságának (kvantitásának) a végtelenig való nyújthatóságát teszi fel (I. post. II.) vagy midőn egyenlőkkel való nagyításról vagy csökkentésről szól minden korlátozástól függetlenül (I. communes animi conceptiones II., III. [Euclidis Elementa ed. I. L. Heiberg Lips. 1883. Teubner 1 vol. 11. l.]).

A rendszerbetartozás tétele is — mely szerint minden dolog valamely rendszer tagja — Euklides előfeltevései közé tartozik, különben nem tehetné fel magától értetődőnek, hogy a geometriai alakzatok tana deduktíve, azaz oly tételekből, melyek épp rendszert alkotnak, kifejthető.

Csak a negyedik logikai korolláriumot: az egyenlőség tételét — mely szerint ha két dolog egy más dologgal egyenlő, egymás között is egyenlők — mondja ki, mint az I. [csoport] I. és II. *κοινή ἐννοια*-t.

Végeredményünk Euklides axiómatikájáról tehát az, hogy nála

1. összefolyik a posztulátum és az axióma fogalma s így mindkettő homályos marad.

2. A *κοινὰ ἔννοια* sorában a logikai preszuppozíciókat akarja adni, ahol a logikai alapelvek korolláriumainak volna helye, de ezeket hiányosan adja elő.

Pedig világos: valamely — bármely tartományra vonatkozó — axiomatika csak akkor lesz logikailag kidolgozott állapotban, ha az axióma ama helyes definíciójára épül, mely szerint az nem egyéb, mint valamely résztartomány elemi érvényességű tétele. Mert csak ezen az alapon lehet az axiómát a logikai alapelvtől s ennek korolláriumaitól élesen elválasztva, az axiómák rendszerét helyesen megadni.

E világos axióma-definíció hiányának eredendő hibája a modern axiomatikai törekvéseknél is figyelmen kívül marad. Ez áll ezek legjelentékenyebb kísérletéről, *Hilbert* geometriai axiomatikájáról is.

22. §. *Hilbert* axiomatikai vizsgálatainál feltűnik, hogy sehol nem adja az axióma meghatározását. A „Grundlagen der Geometrie“-t ugyanis¹⁸ e szavakkal kezdi: „Die Geometrie bedarf — ebenso wie die Arithmetik — zu ihrem folgerichtigen Aufbau nur weniger und einfacher Grundsätze. Diese Grundsätze heissen Axiome der Geometrie.“ Ez — amennyiben e kijelentés definíciónak vehető — nyilván nagyon tág: a geometria és aritmetika ugyanis a logikai alapelvekre és korolláriumokra is épít. Még kevesebb figyelmet fordít szerzőnk az axióma definíciójára a *W. Ackermann*-nal közösen kidolgozott „Grundzüge der theoretischen Logik“ c. műben,¹⁹ ahol axiómákról kezdvén szólni (22. l.) ezeket mondja: „Wir unterscheiden zwischen formalen Axiomen (logischen Grundformeln) und inhaltlichen Axiomen (Grundregeln zur Ableitung richtiger Formeln).“ Formális axiómák szerinte a következők:

a) $X \vee X \rightarrow X$ ²⁰ (eine Aussage richtig ist, wenn das Produkt der Aussage mit sich selbst richtig ist.)

b) $X \rightarrow X \vee Y$. (Wenn X richtig ist und Y eine beliebige Aussage bedeutet, so ist auch XY richtig.)

c) $X \vee Y \rightarrow Y \vee X$ (a produktum kommutativitása).

d) $(X \rightarrow Y) \rightarrow [Z \vee X \rightarrow Z \vee Y]$. (Bei einer richtigen Folgebeziehung $X \rightarrow Y$ beide Seiten mit einer beliebigen Aussage Z multipliziert werden dürfen.)

Tartalmi axiómaként pedig a következő szabályt ál-

¹⁸ 7. Aufl. Leipzig u. Berlin 1930. Einleitung.

¹⁹ Berlin 1928.

²⁰ $X \vee Y = X$ vagy Y ; $X \rightarrow Y = \text{ha } X, \text{ akkor } Y \text{ is}$. Tehát a) szerint: ha X áll vagy X áll, akkor ebből következik X.

lítja fel: „Für eine Aussagenvariable (d. h. für einen grossen lateinischen Buchstaben) darf überall, wo sie vorkommt, ein und dieselbe Aussagenverbindung eingesetzt werden.“ (23. l.)

Nem nehéz megállapítani e tételekből, hogy szerzőjüknek az axióma mibenlétéről differenciálatlan fogalma van. Itt is egybefolynak az axiómák és a logikai alapelvek korolláriumai: a négy formális axióma ugyan valóban axiómája a „kijelentés“ (Aussage) tartományának, de a „tartalmi axióma“, mely „szabály“, nem lehet axióma: a szabály csak az axiómákból lehet levonva. Más helyen²¹ ő maga is így szól: „Die Axiome der Geometrie können wir in fünf Gruppen teilen; jede einzelne dieser Gruppen drückt gewisse zusammengehörige Grundtatsachen unserer Anschauung aus.“ Ez a jellemzés is kizárja, hogy az axióma egyúttal szabály legyen. Hasonlóképpen kizárja az axióma és szabály azonosságát az, hogy ugyanott szerzőnk a geometriai axiómákat az alaptények leírásának („Beschreibung“) mondja.

A geometriai axiómákat azután Hilbert öt csoportra osztja, kiindulva abból, hogy „mi a dolgok három különböző rendszerét gondoljuk: pontokat, egyeneseket, síkokat, amelyek között bizonyos vonatkozásokat (Beziehungen) gondolunk, aminők a „liegen“, „zwischen“, „kongruent“, „parallel“, „stetig“. Ennek megfelelőleg vannak: I. Axiome der Verknüpfung. II. Axiome der Anordnung. III. Axiome des Kongruenz. IV. Axiom der Parallelen. V. Axiome der Stetigkeit.²² Ez axiómák nyilvánvalólag a szemléletből merítik sajátos tartalmukat.

Igen érdekes, amint Hilbert az általa ily módon felállított axiómarendszerre nézve az axiómarendszer kellékeit 1. az ellenmondásnélküliséget, 2. a függetlenséget és 3. a teljességet kimutatja.

Az, hogy az öt axiómacsoport egymásnak nem mond ellent, azt jelenti, hogy „es ist nicht möglich durch logische Schlüsse aus denselben eine Tatsache (!) abzuleiten, welche einem der aufgestellten Axiome widerspricht“. (34. l.) E „lehetetlenséget“ pedig a következőképpen igazolja.

A) Kimutatja oly gondolatmenettel,²³ melyet itt mellőznünk kell, hogy ha az I—V. axiómából vont következ-

²¹ Grundlagen der Geometrie. 2. l.

²² I. m. 2—34 lk.

²³ I. m. 34—37. ll.

mények egymásnak ellenmondának, ennek felismerhetőnek kellene lenni a reális számok rendszerében.

B) A paralelaxióma függetlenségét Hilbert oly módon igazolja, hogy kimutatja, miszerint „keine wesentlichen Bestandteile der genannten Axiomengruppen durch logische Schlüsse aus den jedesmal voranstehenden Axiomgruppen abgeleitet werden können“.²⁴

C) A kongruenciaaxióma függetlenségének bizonyítása lényegileg abban áll, hogy „das Axiom III. 5. kann durch logische Schlüsse nicht aus den übrigen Axiomen I., II., III. 1–4., IV., V. abgeleitet werden“.²⁵

D) A kontinuitási axióma függetlenségét egy konstrukcióval²⁶ bizonyítja, mely abban áll, hogy oly geometriát szerkesztünk, amelyben a kontinuitási (archimedesi) axióma nem érvényes. Ennek a lehetőségéből azután szerzünk arra következtet, hogy a kontinuitási axióma nélkül is lehetséges geometria s így ez axióma független a többi axiómától.²⁷

Mi a logikai értéke ezen bizonyítékoknak?

Az *A)* gondolatmenet előfeltevése, hogy ismerjük a reális számok rendszerének minden törvényszerűségét. Ámde ezt nincs jogunk állítani.

A *B)* gondolatmenet felteszi, hogy ismerjük az összes lehetőségeket, amelyek alapján egy axiómacsoportból következtetések vonhatók. Ámde ez felteszi az ismert axiómacsoport teljességét, amit soha sincs jogunk állítani.

A *C)* bizonyítás arra az előfeltevésre épít, hogy az egyik axióma nem vezethető le a többiből. De hátha vannak még ismeretlen axiómák, vagy legalább egy ismeretlen axióma, melyből le volna ez axióma vezethető?

A *D)* gondolatmenet viszont nyilván felteszi, hogy az összes konstrukciólehetőségeket ismerjük, ami az ismert axiómarendszer abszolút teljességéről való ismeretünk bizonyosságát involválja. Ámde ezt — mint láttuk —, nincs jogunk feltenni.

Röviden: Hilbert az ő axiómarendszerének függetlenségét és ellenmondásnélküliségét úgy bizonyítja, hogy teljes bizonyosságra épít: az ismert (aritmetikai és geometriai) axiómáink teljességére. Ámde ez jogosulatlan feltevés — s amellet petitio principii.

²⁴ I. m. 38. l.

²⁵ I. m. 45. l.

²⁶ A konstrukció lehetőségére nézve lásd i. m. 118 sk. ll.

²⁷ ib. 47. l.

Az „Über die Grundlagen der Geometrie“ c. tanulmányban²⁸ Hilbert új alapon: *G. Cantor* ponthalmazelméletére s *C. Jordan* ama tételeire építve, mely szerint „jede ebene stetig geschlossene Kurve ohne Doppelpunkte die Ebene in ein inneres und ein äusseres Gebiet teilt“, a sík axiomatikáját fejti ki s három axiómát elegendőnek tart. Ezek a következők:

Axiom I. Die Bewegungen bilden eine Gruppe.

Axiom II. Jeder wahre Kreis besteht aus unendlich vielen Punkten.

Axiom III. Die Bewegungen bilden ein abgeschlossenes System.

Szemponunktából ez a vizsgálat sem tartalmaz újat: itt sem találjuk az axiómának szabatos meghatározását.

Az axiómafogalom Hilbert-féle zavarosságát mutatja a „Die Grundlagen der Mathematik“²⁹ c. értekezés is. E fogalmi differenciálatlanság itt is abban mutatkozik, hogy az axióma fogalma egybefolyik a logikai alapelv fogalmával. Ez a következő önellenmondásban ütközik ki. Hilbert abból a helyes megállapításból indul ki, hogy „Die Mathematik wie jede andere Wissenschaft kann nie durch Logik allein begründet werden; vielmehr ist als Vorbedingung für die Anwendung logischer Schlüsse und für die Betätigung logischer Operationen uns schon etwas in der Vorstellung gegeben: gewisse ausserlogische konkrete Objekte, die anschaulich als unmittelbares Erlebnis vor allem Denken da sind“. (289. l.) Ennek alapján azt várhatnók, hogy a tágabbkörű logikai alapelvek speciális (sajátos tartalomra alkalmazott) tételei az axiómák, vagyis annak a bevallását várnók, hogy a logikai alapelv a genus fogalom, melynek alá van vetve az axióma. De a 292. lapon meglepetésünkre az elienkezőt olvassuk, itt az axióma vétetik felső fogalomnak, amely alá kétféle axióma tartozik: 1. logikai axiómák, például a „tertium non datur“ és 2. sajátos matematikai axiómák, a szám axiómái, például a $=$ a. Szemmellátható, hogy itt sem különül el élesen a logikai alapelv és az axióma, jóllehet e distinkció megindul.

Nem akarjuk itt külön bírálat tárgyává tenni Hilbert azon állítását, mely szerint a matematikában a logikával szemben a többlet, tehát a matematika sajátos tárgyai: „die konkreten Zeichen (!) selbst, deren Gestalt... unmittelbar deutlich und wieder erkennbar ist“. (290. l.) A „jel“ nem

²⁸ Math. Annalen Bd. 56. 1902. (Újra kiadva i. m. 178—230 lk.)

²⁹ 1928. (i. m. 289—312.)

tárgya a matematikának, de a matematika tárgyának konvencionális megjelölése. Épp ezért e megállapítással nincs megadva a matematika tárgyának sajátossága.

23. §. A matematika azon alapvetésében, melyet *Russell* és *Whitehead* dolgoztak ki,³⁰ az „axióma“ terminust éppoly lazán használják, mint a legtöbb szerző: ott is alkalmazzák, ahol voltaképen „logikai alapelvet“ vagy ezek korolláriumait [kellene mondani].³¹ A „primitív propositions“-t, amellet, hogy „principle“-nek is mondja, egyúttal „axiómának“ is nevezi.³² Hogy mily kevés joggal — mert itt valósággal oly tételekről van szó, melyek minden dologról érvényesek, nemcsak a matematikai tételekről — azt mutatják maguk e tételek, melyek a következők:³³

I. Anything implied by a true elementary proposition is true.

Ez voltaképen a „principium classificationis“ egy következménye, mert azt fejezi ki, hogy ha a -tétel A -osztályba tartozik (az igaz tételek osztályába) s viszont b -tétel a -tételnek van alárendelve (mint osztálytag az osztálynak), akkor b is alá van rendelve az A osztálynak.

II. When ϕx can be asserted, where x is a real variable, and $\phi x \supset \psi x$ can be asserted, where x is a real variable, then ψx can be asserted, where x is a real variable.

E tétel voltaképen ugyanazt mondja, mint az előző, (I.) alkalmazva a realis variabilisekre. Ezt szerzőnk „axiom of identification of type“-nek nevezi. (ib. 100 l.)

III. Principle of tautology: „If either p is true, or p is true, p is true.“ Ez nyilván az azonosság elvének egy korolláriumma.

IV. „If q is true, then p or q' is true.“ Például ha $q =$ „ma péntek van“ és $p =$ „ma csütörtök van“, ez elv azt fejezi ki, hogy „ha ma péntek van, (akkor) ma vagy csütörtök vagy péntek van.“ Itt nyilván a principium contradictionis egy következményével van dolgunk. Ez a „principle of addition“.

³⁰ B. Russell: The Principles of mathematics 1903. B. Russell and A. N. Whitehead: Principia mathematica. 1. kiad. 1910—1913, 2. kiad. 1925—1927. 3 köt.

³¹ A matematika csak illusztrálhatja a logikát, de nem alapozhatja meg (Tarski megjegyzése), mert a logika a priusz, melyet a matematika is feltesz. Ezt nem látják azok, kik a matematikától kívánják a logika reformját, eltekintve attól, hogy sejtelmük sincs, hogy másféle megismerés is van, mint a matematikai.

³² Principia mathematica. I. 95 l.

³³ I. m. I. 94—97. ll.

V. „ p or q “, implies „ q or p “ = principle of permutation. Ugyancsak az azonosság elvének korolláriuma.

VI. „Associative principle.“ „If either p is true, or „ q or r “ is true, then either q is true or „ p or r “ is true.“ Nyilván az ellenmondás elvének korolláriuma.

VII. Principle of summation: If q implies r , then „ p or q “ implies „ p or r “. Ez az azonosság elvéből folyik.

VIII. If p is an elementary proposition, $\sim p$ (= kontradiktórius funkciója p -nek) is elementary proposition. A principium contradictionis alkalmazása.

IX. If p and q are elementary propositions, $p \vee q$ (= p vagy q) is an elementary proposition. Konklúzió az azonosság és a közép kizárásának elvéből.

X. If ϕp and ψp are elementary propositional functions which take elementary propositions as arguments, $\phi p \vee \psi p$ is an elementary propositional function.³⁴

Ez az „axiom of identification of real variables“ — s valójában nem sarkelv, hanem a IX-ből levont következmény (C).

Az egész *Russell-féle* logisztika³⁵ úgy axiomatikai [szempontból] mint a logikai alapelvek szempontjából rendkívül kidolgozatlan: ezért nem is operálhat a logikai alapelv és axióma fogalmainak szigorú elválasztása alapján.

R. Feys, Russell egyik leglelkesebb híve, a következő zavaros mondattal kezdi magyarázatát:³⁶ „La logique use forcément, pour s'exprimer, d'un matériel concret de notations verbales; elle prétend appliquer au concret des lois abstraites et qu'elle suppose a priori: apparente antinomie qui n'a cessé de préoccuper les philosophes. La logistiqua va plus loin encore dans la concrétisation de la pensée:

³⁴ A „Principia Mathematica“ a dedukció öt formális elvét ismeri el, úgymint:

1. p or p implies p .
2. q implies p or q .
3. p or q implies q or p .
4. if either p is true or „ q or r “ is true, then either q is true or „ p or r “ is true.

5. if q implies r , then „ p or q “ implies „ p or r “.

Russell: Introduction to the mathematical philosophy. 149 l.

Nicod ez öt elvet egy elvre vezeti vissza, mely így szól:

„If $p \mid (r \mid q)$ is true, then q is true.“

Russell ib. 152. l.

³⁵ Jó összefoglalása: *R. Feys*: Le raisonnement en termes de faits. Louvain 1928 és *R. Carnap*: Abriss der Logistik. 1929.

³⁶ I. m. 3. l.

elle ne s'exprime pas seulement en symboles concrets, elle prétend asseoir ses preuves sur ces symboles même, lire donc dans des cirages concrètes les lois abstraites de la pensée." Hogyan? Hát a régi logika nem ugyanezt tette, midőn konkrét gondolati műveletekből olvasta ki a logikai szabályokat és alapelveket, ami lényegileg abban állott, hogy állításainkból és tagadásainkból reduktíve visszakövetkeztetett e szabályokra s végül a logikai alapelvekre?³⁷ Még kevésbbé értjük az új logisztika előnyét a régi logikával szemben, midőn Feys az utóbbit az osztályokban való gondolkodással azonosítja, míg az előbbi sajátosságát abban látja,³⁸ hogy „On voulut s'exprimer uniquement en termes de faits concrets; tout jugement fut ramené à son contenu de fait, à l'affirmation ou la négation d'un fait ou d'un ensemble de fait concrets; tout raisonnement sur des abstractions fut rattaché à un raisonnement sur des faits concrets“. „Fait“ alatt minden értendő, ami nekünk „adva van“ (7. l.). Ez újabb állítás már azért is zavaros, mert „alles Faktische ist schon Theorie“ (Goethe): egyetemes logikai igazságok (logikai alapelvek) előfeltevése nélkül egyes „konkrét“ tényt sem konstatálhatunk. A logisztikus „leolvasásban“ tehát már implikálnak a régi logika lenézett egyetemes elvei. Ezt Feys maga is elismeri, midőn ezzel kapcsolatban a nominalizmus ellen foglal állást (ib. 4, 5 ll.). Tehát lényegében a logisztika módszere ugyanaz, mint a régi logikáé.

„Tény“ mindaz, ami adva van, tétel (proposition) tényekre vonatkozó állítás (affirmation). ◁A tényekre vonatkozó tagadás nem tétel? ▷

Háromféle kijelentés (énonciation), vagyis háromféle tétel (proposition) mutatható ki.³⁹

1. Propositions individuelles, énonçant un fait individuel et déterminé. Például „ez a toll acélból van“.

2. Propositions générales concernant des éventualités indéterminées (faits indéterminés) = propositions générales valables pour des prédicats particuliers, mais pour des objets indéterminés.

³⁷ V. ö. Logika 4. §.

³⁸ Feys: i. m. 4. l.

³⁹ E logisztika zavarosságát az is mutatja, hogy affirmatio (emberi állítás) és propositio (tétel) között nem tesz különbséget, tehát a pszichologizmus és logizmus vitájában nem is foglal még állást. Holott ez a tétel logikai magyarázatában is fontos: például annak a kérdésnek eldöntésében, vajjon lehet-e tételtartalom az (például végtelenség) ami nem gondolható végig?

3. Propositions générales valables pour des objets particuliers mais pour des prédicats quelconques.

A „termes de fait“ kifejezési módja ez:

A régi logika szerint:

„Tout des arbres sont des végétaux.“

„Quelque musiciens sont belges.“

A logisztika szerint:

„Le fait pour un objet quelconque d'être un arbre entraîne toujours pour cet objet le fait d'être végétal.“

„Le fait pour quelque chose d'être un musicien va parfois (dans des cas indéterminés) de pair avec le fait d'être un Belge.“

A logisztikának két prelimináris kérdése van (9. l.):

A) Quelle est la structure des propositions qu'on y étudie? (logikai alakok problémája).⁴⁰

B) Quelles sont les vérités (lois logiques) ne dépendant que de cette structure?

I. Az individuális proposíciók a legegyszerűbbek, mert csak egyes tényt konstatálnak. Még nincs meg bennük az alany és tárgy disztingúciója. ◁ Kritika: megvan! ▷ s a rajtuk végrehajtott logikai operáció lényegileg csak egy: az implikáció, tehát a szubordináció viszonya.

Russell az ily tételeket elementáris proposícióknak nevezi. Ezekben nincs semmi általánosság (mert ez már több tényt involválna), éppígy a szükségképesség vagy a kontingencia is már több tényre támaszkodik. Ily elementáris tétel például „Ez vörös“. „Ez egy belga.“ ◁ Kritika: Ebben is már van egyetemesség, egyetemes fogalom, osztály: vörös, belga! ▷

Struktúrájára nézve az ily tételek lehetnek affirmációk, negációk, konjunkciók, diszjunkciók. Tehát háromféle struktúra van itt. ◁ Kritika: Negáció és limitáció! ▷

Minden struktúra korrelatív valamely logikai operációval. „On appellera opération logique ce qui doit être fait pour construire à l'aide d'une proposition, qui a une structure donnée, une autre proposition, qui a une structure donnée, une autre proposition de structure différente.“ (13 l.) A három struktúrának megfelelőleg három logikai

⁴⁰ Vajjon nincs más logikai struktúra is a proposíción kívül, — pl. logizma? *Feys* fel sem veti e kérdést! Ennek oka pszichológisztikus kiindulópontja, hogy az ítélet s nem az igazság fogalmából indul ki.

operáció van: negáció, konjunkció, diszjunkció. (Feys. i. m. 14. l.) \triangleleft Kritika: Nem elég! \triangleright

(E tan jellemző a „Principia“ és *Wittgenstein* tanaira.)

Az egyes tény jelölése: p, q, r, s.

A tény affirmációja: ip, negációja: $\neg p$.

Logikai produktum (affirmációk koincidenciája): pq.

Logikai összeg (alternativa): $p \vee q$ („p vagy q“).

pq negációjának produktuma: $\neg(pq)$.

$=$: definíciót jelent (hozzátéve: Df).

\supset : implikáció. Tehát az implikáció definíciója: $p \supset q$
 $= \neg p \vee q$ (nem p vagy q).

egyenlőség: $pq \vee \neg p \neg q$.

Lehet-e két elementáris viszonyt: az implikációt s az egyenlőséget egyazon alapoperációra visszavezetni? *Feys* szerint (i. m. 20. l.) ez lehetséges, mint ezt szerinte *Sheffer*,⁴¹ *Nicod*⁴² és *Wittgenstein*⁴³ vizsgálódásai megmutatták. Ezt az elméletet veszi át a *Russell* és *Whitehead* „Principia mathematica“-ja (p. XVI.). Ez azt mondja, hogy mindenemű ténykimondás azon az eszmén alapszik, hogy p és q inkompatibilisek, egymást kizárják, azaz, hogy p és q tények közül legalább az egyik hamis. *Wittgenstein* ezt így fejezi ki: (Tractatus prop. 6.) „toutes les propositions énonçant un fait se construisent par une application unique ou répétée de la negation à certains éléments d'un groupe donné de faits“.

\triangleleft Kritika: Negáció és limitáció nem állít? — Nagyképű formula *Spinoza* gondolatáról: omnis affirmatio negatio. (De már *Aqu: Tamás: De verit. III. 15.:* ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium.) \triangleright

Feys szerint a „logikai törvény“ így definiálható: „une proposition qui s'écrit en symboles en ne mentionnant que des faits indéterminés, et qui se prouve en ne consultant que ces symboles à sens indéterminé.“ (23. l.) \triangleleft Kritika: Nem lényegbe hatoló, hanem csak a logikai törvény technikáját kiemelő meghatározás! \triangleright

Nicod két ily logikai alaptörvényt állapított meg:

⁴¹ *Sheffer*: Total determinations of deductive systems, with special reference to the algebra or logic. Bulletin of the American Mathematical Society. Vol. XVI.

⁴² *Nicod*: A reduction in the number of primitive propositions of logic. Proceedings of the Cambridge Philosophical Society. Vol. XIX.

⁴³ *Wittgenstein*: Tractatus philosophico-logicus. 1922. Prop. 5, 6.

1. L'affirmation d'un fait et sa negation s'excluent. (= principium contradictionis).

2. Si le fait p implique le fait q , n'importe quel fait s qui exclut q est exclut par p (dictum de omni et nullo).

Ezeket *Russell*⁴⁴ egyetlen logikai alaptörvényre vezeti vissza. \triangleleft Kritika: Lehetetlen. \triangleright

Si le fait p implique le fait q et un autre fait quelconque, alors tout fait t s'implique lui même et tout fait s qui exclut q est exclu par p (*Feys* 24. l.). *Feys* jól jegyzi meg, hogy ezzel a logisztika visszatér *Aristoteles* alapelveire.

E primitív propozíciókból (logikai alaptörvényekből) a logikai szabályokat *Wittgenstein* a következőképpen akarja levezetni.⁴⁵

a) Kiindul abból, hogy bizonyos számú adottságból csak bizonyos számú kombináció alkotható. Például egy tagból (p) csak két eshetőség származhatik: vagy p , vagy nem p . Két tagból (p, q) négy lehetőség állhat elő: „ p és q “, „ p és nem- q “, „nem- p és q “ és „nem- p és nem- q “. E lehetőség közvetlenül bizonyos. \triangleleft Kritika: Van itt valami a logikai alapelv és axióma viszonyára! \triangleright

b) Ámde minden tényállítás afirmációk és negációk kombinációja, azaz lehetőségek állítása, illetve tagadása.

c) La preuve d'une loi logique se réduit donc à une simple constatation matérielle, la constatation de la coincidence entre la notation tangible de deux groupes de „possibilités“.

Például p -re nézve csak két lehetőség van: p vagy non- p . Az egyenlőség: $p = p$ azt jelenti, hogy a) vagy „ p és p “ a lehetőség, b) vagy „non- p és non- p “ a lehetőség. A két lehetséges csoport egybeesik, tehát $p =$ (azonos) p logikai törvény. \triangleleft Kritika: E bizonyítás felteszi az azonoság elvét! Szerintünk: *Wittgenstein* voltaképpen azt akarja mondani, hogy a logikai törvény (helyesebben: elv) a tautologikus egyetemes állítás. Nem is lehet más. \triangleright

Persze *Feys*nek az efajta „bizonyítás“ tetszik, mert „La logistique fonde ses preuves sur la lecture, la constatation tangible d'un jeu de symboles“ (28. l.) \triangleleft Kritika: Ámde e „lecture“ már a logikai alapelveket teszi fel.

A logikai törvények egyetemesek és elvontak „La

⁴⁴ Introduction to mathematical Philosophy., pp. 151–152., cf. Principia p. XVIII. (2. kiad.)

⁴⁵ Tractatus prop. 3, 4, 5, 6. — *Feys* 27. l.

logistique a pour but de rendre les évidences tangibles.“ (31 lap.)

II. „Propositions concernant des objets indéterminés.“ Az ily tételben: „Bármi is x , ha x fát jelent, x növény“, két mozzanat van: 1. egy eshetőség, 2. egyetemes állítás. A tényállításban van tárgy (amiről állítunk) \triangleleft Kritika: Miért nem S ? \triangleright és állítmány (amit állítunk). Jelzésük: $\varphi ! a =$ az a tárgynak φ predikátuma van.

Hogy jutunk „határozatlan tárgyak“ megjelölésére? Fokozatos elvonás által: ami a tárgyak közös vonásait emeli ki. Az ily afirmáció már egyetemes. (38 l.) Itt két eshetőség van: „mindig“ és „néha“.

$\varphi ! x$ mindig igaz jelzése: $(x) \varphi ! x$

$\varphi ! x$ néha igaz jelzése: $\exists x \varphi ! x$

Itt azonban egy nehézség merül fel. Az egyetemes tétel, bár tényekre vonatkozik, de maga nem fejez ki egyes tényeket, s így nincs jogunk az egyes tények logikai törvényszerűségeit alkalmazni az egyetemes tételekre. E nehézséget az oldja meg, hogy „il existe déjà entre les affirmations générales et les énoncés de faits, une correspondance simple: toute affirmation général est l'affirmation „toujours“ ou „parfois“ de faits designés par tel énoncé. Si l'on parvient à réduire toute proposition générale à une affirmation générale, le parallelisme sera établi.“ (45 l.) \triangleleft Kritika: A megoldás a principium classificationis = az egyes tény mindig osztálytag. \triangleright

A tényekről szóló tételek szabályai megfelelnek a „ha“, „és“ és „vagy“ szerinti kapcsolatoknak; ehhez kell kidolgozni a „mindig“ és „néha“ kapcsolatoknak megfelelő szabályokat. Ezeknek az utóbbi szabályoknak feltárása fogja összekapcsolni az egyes tényeket kifejező tételek logikáját az egyetemes ítéletek logikájával: ez fogja a kétféle szabály parallelizmusát megállapítani (47 l.). E párhuzamoság szabályai novumok, tehát nem bebizonyítható definíciókból kell kiindulnunk.

Ez igen komplikált fejezet *Russell* és *Whitehead* „Principia“-iban (47 l.). A megoldás lényege az, hogy már az egyes tényekre vonatkozó tétel is tartalmaz egyetemeségeket.

A bármely tárgyra vonatkozó tételek a tárgyak egyetemes tulajdonságait jelölik meg. Tehát az ily tételek logikája nem tér el a hagyományos logikának az egyetemes fogalmakra vonatkozó megállapításaitól. Épp ezért (mert

az ily tételek nem a tárgyakra, hanem azok tulajdonságaira (?) vonatkoznak) az ily tételek leírhatók merőben a közös tulajdonságok alapján (52. l.), elvonatkozva a tárgyaktól és a tényektől, bár ez elvont tulajdonságok nincsenek adva az egyes tényeken kívül (54. l.). De nem így írja Russel:

„Pour tout $x \varphi !x$ implique $\psi !x$ “

hanem:

„Le prédicat φ appliqué à un objet, implique nécessairement le prédicat ψ .“

Csak a tények vannak adva (?). E naiv nominalizmus odáig megy, hogy *Feys* szerint „jamais si l'on parle en termes de faits, on n'énoncera un concept hors de l'affirmation d'un fait ou d'un groupe de faits“. Mint ahogy bármely ténymegállapítás nem volna már egyetemes fogalom elismerése! Például „ez zöld“, az „ez“ egyetemes fogalmát használja! Alles Faktische ist schon Theorie!

III. Propositions concernant des prédicats indéterminés. Ily tételek is vagy azt fejezik ki, hogy a „bármely P“ érvényes vagy minden dologra, vagy némely dologra. Jelelkel:

$\exists !a = \exists !a$ minden ξ predikátumra áll,

$(\exists \xi) \exists !a = \exists !a$ némely predikátumra áll,

$\exists !a$ jelenthet negációt, koincidenciát, alternatívát, implikációt, egyenlőséget stb.

Az ily tételekről *Russell* lényegileg ugyanazt mutatja ki, amit az előző fajta tételekről kimutatott, tudniillik, hogy azok absztrakciókra vonatkoznak, amelyek nem adatnak az egyes tényeken kívül. (*Feys* 74. l.). \triangleleft Kritika: Nagyon vitás. Van közvetlen evidenciaszemlélet, de ennek inkább lélektani, mint logikai fontossága van. \triangleright

E ponton ki kell mutatni, hogy:

a) az a logikai törvény, mely érvényes az n^{me} rendbeli tételekre, érvényes az $n+1^{\text{me}}$ tételre is (Principia 2. pp. XXXIII—XXXIX.).

b) A tárgyak viszonyai is érvényesek a 2-ik, 3-ik, 4-ik rendbeli tételekre is.

c) Ki kell mutatni az állítmányok állítmányainak törvényszerűségeit. A halmaz tagjai egyazon állítmánnyal bírnak, tehát például a kardinális szám, amely egyfajta halmaz, valamely predikátum predikátumával definiáltatik. Viszont a számok és az összes halmazok ismét átfogóbb predikátumok alá tartoznak és így tovább. Így több predikátum egymásrahelyezése nem-predikatív tételekre vezet (*Feys* 63. l.), azaz oly tételekre, amelyek „visent un en-

semble de faits et non un seul fait“, például „est semblable à tous les objets“ vagy „est semblable à l'un ou l'autre objet (Feys 43. l.) ◁ Kritika: Hát „hasonlónak lenni“ nem predikátum? Ez is kvalitás. Önkényes disztinkció! ▷ Altlában „une proposition valable en général pour les éléments quelconques ne nous affirme rien sur la nature de ces éléments“. (Feys 65. l.) ◁ Kritika: épp minden dolog közös határozmányait! Ez semmi? ▷

Feys végül áttér a logisztika és az ismeretelmélet viszonyának fejtegetésére. (Feys 71. l.) Igen naiv nyilatkozat a következő: „La structure des faits nous est montrée par les symboles; une loi logique sera démontrée (!), ou pour mieux dire, montrée si l'on prouve, de par la nature des symboles, que telle manière d'écrire est nécessaire.“ (74. l.) Ez a „méthode de constatation symbolique“, mely nyilván nem egyéb, mint egy hatalmas petitio principii, mint ahogy az egész logisztika az! Hiszen azért kell így írunk, mert a logika elvei azt kívánják! A szimbólum nem alapja a logikumnak, de annak illusztrálási eszköze! ◁ Kritika: Mután végtelen sok igazság van, egy igazság sem írható le teljesen. ▷

Mindez csak azon naiv nominalizmuson alapulhat, mely szerint „le donné pour notre connaissance humaine, consiste exclusivement dans les faits particuliers“ s ezért veti el Lewis rendszerét, mely (nagyon helyesen!!!) az afirmációt és negációt, alternatívát és koincidenciát, az egyenlőséget vagy (!) implikációt is elemi adottságoknak veszi. Valójában az azonosság, a reláció, az osztály is éppoly elemi adottságok, mint az egyes tények, melyek együtt vannak épp adva az azonosság, a reláció s az osztály mozanataival!

E methodus nagyjában a „Principa“ módszere, amely a reduktibilitás axiómáját is alkalmazza. Ez a következőt mondja: „Il y a toujours une propriété prédicative équivalente à une propriété d'un ordre donné.“ (Feys 81. l.) Más szóval „une qualité d'une chose, même énoncée par une périphrase ou une proposition relative très complexe, peut toujours se mettre sous forme d'une simple épithète réduit à un adjectif“. (Feys 82. l.)

Russell „Principia“-i a továbbiakban foglalkoznak 1. az objektum és predikátumok viszonyaival, 2. a „leírt“ objektumokra vonatkozó propozíciókkal (tételekkel), 3. az

osztályokra s „más hasonló“ koncepciókra vonatkozó tételekkel (Principia *1—*12, *13—*21).

1. Az egytetemes tétel valódi értelméül a Principia azt mondja, hogy azok valódi lényege tételek objektumainak és predikátumainak viszonya.

2. „Leírás“ („l'objet qui est tel“, „the so and so“) oly tétel, mely valamely objektumra vonatkozik, azt azonosítván valamely tulajdonsággal. Ily tétel, ha a tárgy létezik, úgy tekinthető, mint „un énoncé de fait.“ (Principia *14., 18.)

3. A russelli logika főtémája az osztályok elmélete, melyet az úgynevezett intenzív tételekkel felmerülő nehézségek provokálnak.

Valamely tétel extenzív „si elle est vraie de toutes les notions formellement équivalentes“ (Principia 1. p. 76., 2. p. 72.), intenzív az ellenkező esetben.

E ponton derül ki (ego:), hogy a russelli logika mennyire nem tudja elválasztani a tiszta logikai (tétel) szempontot a gondolkodástani (ítéleti) szemponttól. Ennek tulajdonítható, hogy e tétel: „A postás azt mondta, hogy az egy férfi volt“, nem hozza magával azt az igazságot, hogy „a postás azt mondta, hogy ez egy eszes lény“, s hogy „eszes lény“ főnév. De igenis azt mondta, ha mondását tételnek (= teljes érvényű igazságnak) veszem, mert akkor benne implikáltatik az alkotó logizmak egész tartalma, akár gondolt reá a postás, akár nem. De nem mondotta mindezt a postás, ha kijelentését ítéletnek, azaz emberi gondolatnak vesszük, mely csak bizonyos kevésszámú tartalomra irányult. E zavarnál fogva az egész russelli logisztika alapjaiban s tételeiben zavaros.

Azonban *Wittgenstein* jótékony hatása *Russellre* itt érvényesül, ki közelebb jön a tiszta logikai és a gondolkodástani szempont szétválasztásához, midőn — mint láttuk — hatása alatt *Russell* megszünteti a relációkalkulus és az osztálykalkulus lényegi különbségét.

Bírálat: Meríthetünk-e mi problémánk szempontjából némely tanulságot *Russell* logisztikájából?

Semmit, sőt e részben inkább zavart okoz s elfödi a problémát, mert

1. Az egész vállalkozás egy naiv petitio principii. Önkenyes „szimbolikáról“ akarja leolvasni a logika törvényeit — s nem veszi észre, hogy ezek tudatán épül fel már a szimbolika megválasztása, mint minden ítélet. Például

hihetetlen naiv petitio principii a „logikai törvény“ „bizonyítása“: (L. f. 51. l.)

2. Folyton összetéveszti a tételt az ítélettel s így képtelen az előbbi valódi jellegét, tartalmát és struktúráját megállapítani. Így például azt hiszi, hogy igazságok teljesen leírhatók szimbolumokkal, holott (végtelen sok igazság lévén érvényes) egy tétel sem írható le teljesen, csak az ítélet.

3. Mert nem indul ki a tényleg ismert logikai struktúrák (például ítéletfajok) elemzéséből, egybedobál oly tételfajokat, amelyek teljesen különböző természetűek s a tétel elméletét naivan leegyszerűsíti.

4. Naiv nominalizmusból indul ki, midőn csak az „egyes“ tényt (adottságot) ismeri el, nem látván, hogy az egyes tényben mindig már benne van (tőle elválaszthatatlan) a hozzátartozó egyetemesség (klasszis) is. Ezáltal mesterséges nehézségeket támaszt: például az egyes s az egyetemes tétel logikai törvényeinek merev elválasztását hirdeti. Az egyetemesség (például az azonosság) is éppúgy eredeti adottság, mint például a zöld szín. (*Lewis*nak van igaza!)

5. E zavaros alapon szó sem lehet logikai alapelv és axióma pontos szétválasztásáról: a kettő folyton egybe is folyik *Russell* vizsgálataiban.

6. Hibás a „predikatív“ és „nem-predikatív“ tétel szétválasztása: minden tétel predikatív, csak az utóbbiak épp a leegyetemesebb (minden dologra érvényes) predikátumokat mondják ki (l. fentebb 50. l.).

7. Nem lehet az összes logikai törvényeket egy alap-törvényre visszavezetni (l. fentebb 48. l.), mert három logikai alapelv van.

8. Nem látja a negatívum és limitatívum lényegi különbségét (l. fentebb 47. l.).

9. Téves, hogy az „individuális propozíció“-ban még nincs meg az alany (objektum) és állítmány disztinkciója. Önkenyes állítás.

24. §. *Wittgenstein* vállalkozása (*Tractatus logico-philosophicus*. London 1922.) sem sokkal tanulságosabb szempontunkból. Maga *Russell* így jellemzi a „*Tractatus*“ előszavában *Wittgenstein* újításait:

Wittgenstein tökéletes logikai nyelvezetet keres. Ennek első feltétele, hogy e nyelvezet bizonyos vonásokat közösen bírjon magával az állítással, vagy tagadással (minden nyelv lényege tények állítása vagy tagadása) s a

ténynek struktúrájával. „This is perhaps the most fundamental thesis of *Mr. Wittgenstein's* theory.“ E kongruenciát nem lehet kimondani a nyelvben: „it-can, in his phraseology, only be shown, not said“ (8. l.), mert minden mondás már ugyanezen strukturális megegyezésen alapszik.

Az ideális nyelvben minden egyszerű dolognak csak egy neve volna. Ami összetett a világban, az *Tatsache*; ami egyszerű, az *Sachverhalt*.

Wittgenstein a szimbolizmus elméletét fejti ki. Kiindulópontja, hogy „we make to ourselves pictures of facts“ (21. Tract.). Ez azt teszi, hogy a festményben s a lefestetben kell valami azonosnak lennie: ez azonos mozzanat a „form of representation“ (Tr. 2.161., 2.17.), „The logical picture of a fact... is a *Gedanke*“. Például a gramofón így adja vissza az eredeti hangot. Minden sajátos megegyezést gondolat és tény között csak felmutatni lehet (can only be shown). ◁ Kritika: Bergson? ▷

Következik ebből, hogy a filozófiában semmi kifogástalant sem mondhatunk (11. l.). ◁ Kritika: Az ő ezen mondanása sem az? Régi szkeptikus nézet! ▷

„The object of philosophy is the logical clarification of thoughts. Philosophy is not a theory but an activity. A philosophical work consists essentially of elucidations. The result of philosophy is not a number of ‚philosophical propositions‘, but to make propositions clear.“

A világ tényekből (facts) áll, amelyeket *stricte* nem lehet definiálni. A tények (facts) „are what make propositions true, or false“ (i. m. 11. l.). ◁ Kritika: Mily naiv és durva meghatározás! Az igazság elsősorban reláció s nem tényösszeség! Tehát az igazság fogalma is végső preszuppozíció. Ezt kellett volna vizsgálnia! ▷

Elemi tény (*Sachverhalt*) = atomic fact. Kell ilyeneknek lenni, mert vannak komplex faktumok is (cf. *Leibniz*, *Monadologie*). Elméletileg az atómténynek is lehetnek részei. Például ily egyszerű tény: „*Socrates est sapiens*“, melynek gondolati részei (constituents): „*Sokrates*“ és „*sapiens*“. Állhat a tény végtelen számú atomikus tényből is. (*Wittgenstein* 4.2211.)

Az atomikus tényt kifejező tétel „atomic proposition“, s ezek logikailag függetlenek egymástól. A logikai következtetés tehát nem-atomikus tételekkel történik: ezek a molekuláris tételek.

Valamely propozíció (p) igazságfünciója ◁ Homályos fogalom! ▷ abban áll, hogy p igazsága vagy tévéssége egye-

dül p igazságától vagy tévességétől függ. Valójában „every function of a proposition is really a truth-function“ (13. l.). Következik ebből, hogy ha az igazságfunkciót általában tudjuk definiálni, „we can obtain a general definition of all positions in terms of the original set of atomic propositions“ (13. l.). Ezt *Wittgenstein* így bizonyítja:

Sheffer kimutatta (Trans. Am. Math. Soc. vol. XIV. pp. 481—488.), hogy valamely adott propozícióösszeség (set) igazságfunkciója (truth-function) megkonstruálható e két tétel egyikéből: „non- p vagy non- q “, vagy „non- p és non- q “. *Wittgenstein* ez utóbbira épít, tehát az összes propozíciók igazságfunkcióját ebből a formulából akarja megszerkeszteni „non- p és non- q “, mégpedig a következőképen:

non- p és non- q = not- p .

Igy nyertük a negáció definícióját. Ebből definiálhatjuk „ p vagy q “-t, mert ez negációja a „non- p és non- q “-nak.

Más igazságfunkciók levezetését a „non- p “ és a „ p vagy q “-ból, l. a Principia Mathematica elején.

Wittgenstein jelzései ezek:

\bar{p} stands for all atomic propositions,

$\bar{\epsilon}$ stands for any set of propositions,

$\bar{N}(\bar{\epsilon})$ stands for the negation of all the propositions making up $\bar{\epsilon}$.

A cél már most az, hogy e szimbolumok segítségével leirassanak azok a folyamatok, amelyek által adva lévén az atomikus tételek, azokból minden más lehető tétel megkonstruálható. E processzus függ a következő megállapításoktól:

a) *Sheffer* fenti (55. l.) tételétől,

b) *Wittgenstein* azon tételétől, hogy az egyetemes tétel a konjunkciótól és diszjunkciótól származik. \triangleleft Kritika: Ezek feltesznek már egyetemes tételeket. \triangleright

c) az a tétel, hogy valamely tétel (propositio) egy más tételbe argumentumként csak mint igazságfunkció mehet bele.

Adva lévén e hármas alap — *Wittgenstein* ezt vitatja: — egységes módon minden nem-atomikus tétel levezethető. Eszerint minden tétel atomikus tételek funkciója. Tehát a logika minden tétele merő tautológia.

Ámde tartalmilag egy atomikus tételből semmi sem vezethető le. Ezért nincs kauzális nexus a valóságban: ez merőben babona. Hogy holnap is sütni fog a Nap — ez merőben hipotézis. \triangleleft Kritika: Ő is feltesz ilyet! \triangleright

Wittgenstein logikájában csak az egyszerű dolgoknak van nevük; két dolognak nem lehet ugyanazt a nevet adni. ◁ Kritika: Ő is megteszi ezt, midőn például a „fact“ nevet adja több dolognak. ▷

Zavaros módon elveti az identitást, mert „the identity of indiscernibles appears to be not a logically necessary principle“,⁴⁶ mert lehetséges, hogy két dolognak teljesen ugyanazon tulajdonsága van. Csak annyit fogad el, hogy konvenció folytán különböző jelek különböző dolgokat jelölnek. ◁ Kritika: Összezavarja az identitást az egyenlőséggel s nem látja, hogy két egybevágó háromszög is a tér két pontján van s így relációban (amelyek szintén tulajdonságok) eltérnek. ▷

Az „azonosság elvetése“ maga után vonja, hogy a dolgok totalitásáról nem lehet beszélni: „objektum“ pseudo-fogalom, mely semmit sem mond! Tehát a világról, mint egészről, semmit sem mondhatunk. ◁ Ő is teszi ezt, midőn minden dologról állítja, hogy nem lehet róla beszélni. ▷ Ezért nem állíthatjuk a logikum érvényének határát sem, mert hiszen a logikum érvényén kívül nem foglalkozhatunk helyet. „What we cannot think, we cannot think, therefore we also cannot say what we cannot think.“⁴⁷ ◁ Kritika: Helyes. ▷

Ez adja a szolipszizmusnak is az értelmezését. Amit a szolipszizmus mond, az helyes, de nem lehet kimondani, csak megmutatni. Hogy ez a világ az én világom, abban a tényben mutatkozik, hogy nyelvezetem határa világom határa, „The metaphysical subject does not belong to the world but is a boundary of the world.“⁴⁸

Minden molekuláris funkció igazságfunkció, mert hiszen csak igazságfunkciók mennek bele alkatrészként (*Wittgenstein*: Tractatus 5.54.). Mi az igaznaktartás (belief) logikai skémája? Ez nem lélektani, hanem merőben logikai kérdés. Ez egy bizonyos viszony a szavak (szimbólumok) között. E tekintetben *Russell* szerint (Introd. 21. l.) *Wittgenstein* elmélete nagy fejlődés előtt áll.

Érdekes *Wittgenstein* álláspontja a misztikummal szemben. Az ismeretlent nem lehet nyelvilag kifejezni, tehát hallgatni kell róla. Ilyen misztikum az etikának egész területe, amely kifejezhetetlen, de etikai véleményt fejezhetünk ki: az etikum is „can be shown, although it cannot

⁴⁶ I. m. 16. l.

⁴⁷ I. m. 18. l.

⁴⁸ I. m. 19. l.

be said“.⁴⁹ De erre jól mondja *Russell* (bevezetés 23. l.) „The totalities concerning which *Mr. Wittgenstein* holds that it is impossible to speak logically are nevertheless thought by him to exist and are the subject-matter of his mysticism.“

Kritika:

1. *Wittgenstein* szerint csak arról beszélhetünk, amiről világosan szólhatunk: a többi képtelenség. (Tractatus. Preface.) Ez képtelen állítás: *Russell* az imént jól mondja, hogy maga *Wittgenstein* is teszi ezt s példáját adja annak, hogy lehet valamit tárgyalni „tamquam ignotum“.

2. Tehát összedől *Wittgenstein* főprogramja is: a nyelvben, a nyelvi kifejezhetőségben találni meg a megismerés határait. Hiszen például lelki élményeink nagy része nyelviileg kifejezhetetlen, például az érzelmek, s mégis konstatáljuk létezésüket s bizonyos fokig megismerhetjük azokat. Mindez a nyelv lényegének a félreismerése: a nyelv a közös cselekvés s nem a megismerés érdekében fejlődött ki. Társadalmi s nem ismeretelméleti eszköz. E program a megismerés körét hihetetlenül megszorítja, például kizárná a lelki élet ismeretét. Van nyelvnélküli gondolkodás is (például a kisgyermeknél) s így nem igaz, hogy „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“. (Tractatus 4.)

3. A nyelv (szimbolika) e naiv túlbecsülése itt is alapja a logisztika túlbecsülésének, mely a jelekből akarja leolvasni a logikai törvényeket, holott a jel eszköz és nem alap. Épp ezért a jelválasztás, a jelszinthezis stb. már felteszi a logikai törvényeket, melyeket le akar vezetni, például a principium contradictionist, s ezért a logisztika petitio principii, ha meg akarja alapozni s nemcsak jelképekkel világosabbá tenni a logikai törvények ismeretét.

4. Tehát nem igaz, hogy a legtöbb filozófiai kérdés képtelen, mert ismeretlenről szól. (Tract. 4.003.) Ez a szaktudományok haladását is lehetetlenné tenné, hisz például a maradékok módszerénél az ismeretlenről beszélünk s általában arról állítunk fel hipotéziseket.

5. További naivitás, hogy minden tudomány természet-tudomány. (Tract.—4.11.)

6. Tractatus 5.43. „all proposition of logic say the same thing. That is, nothing. De *Wittgenstein* maga is állít fel logikai tételeket, például „Alles Folgern geschieht a priori“ (Tr. 5.133.) és „Dass die Wahrheit eines Satzes

⁴⁹ I. m. 22. l.

aus der Wahrheit anderer Sätze folgt, ersehen wir aus der Struktur der Sätze“ (Tr. 5.13.).

7. Képtelen állítása *Wittgenstein*nek, hogy a dolgok totalitásáról nem lehet beszélni. (*Wittgenstein* maga is teszi ezt, midőn minden dologról állítja, hogy nem lehet róla beszélni.)

8. Képtelenség, hogy két dolognak nem lehet ugyanazon nevet adni (naiv nominalizmus!). Ő is teszi ezt, midőn több dolgot nevez „fact“-nak.

9. *Wittgenstein* tagadja a kauzális nexust, de ő is ezt veszi fel, midőn például meg akar másokat győzni álláspontjáról.

10. Tévedés, hogy az egyetemes tétel a konjunkcióból és a diszjunkcióból ered. Ezek feltesznek egyetemes tételeket, például az ellenmondás elvét.

11. Nem látja, hogy nem a „fact“, de az igazság fogalmát veszi ő is végső preszuppozíciónak, hogy „tény az, ami a propozíciókat igazzá vagy tévessé teszi“ (l. f. 54. l.).

12. Ha a filozófiában semmi kifogástalan sem mondhatunk (l. f. 54. l.), az ő megállapításai sem kifogástalanok, de akkor miképpen mondhatja a *Tractatus* előszavában, hogy „the truth of the thoughts communicated here seems to me unassailable and definitive“.⁵⁰

Sem *Russell*nek, sem *Wittgenstein*nek, sem *Carnap*-nak (*Der logische Aufbau der Welt* 1928) sejtelmük sincs arról, hogy van másféle (pszichikai valóságra, szellemi valóságra vonatkozó, történelmi, biológiai, filozófiai stb.) megismerés a matematikai megismerésen felül. Ez oly hihetetlen elszegényedése az ismeretelmélet látókörének, mely talán érthető lett volna a XVII. század mathematicizmusában, de ma teljesen érthetetlen.

Problémánkra nézve — a logikai alapelv és axióma viszonyára — *Wittgenstein* semmit sem mond: a kettő elválasztásáig sem jut el.

25. §. *Peano*⁵¹ kísérlete az aritmetika axiomatizálására nézve szempontunkból igen érdekes. Szerinte minden aritmetikai törvényszerűség három alapideából:

0, szám, szukcesszor

indul ki. A „szukcesszor“ jelenti a legközelebbi számot a természetes egész számok sorozatában. „Szám“ jelenti a

⁵⁰ I. m. 29. l.

⁵¹ Formulaire des Mathématiques I—V. 1895—1908. cf. *Russell*, Introduction to mathematical philosophy 5 sk. II.

természetes számok osztályát. Nem ismerünk in concreto minden számot, de tudjuk, mi a szám.

Az öt primitív proposíció vagy aritmetikai axióma Peano szerint a következő:

1. 0 számot jelent,⁵²
2. minden szám szukcesszora is szám,
3. nincs két számnak ugyanaz a szukcesszora,
4. 0 nem szukcesszora valamely számnak.

5. „any property which belongs to 0, and also to the successor of every number, which has the property, belongs to all numbers“ (*Russell* 6. l.).⁵³

Ez utolsó tétel a matematikai indukeió elve.

Eszerint $2 =$ az 1 szukcesszora, $1 =$ a 0 szukcesszora stb. Két szám összege így definiálható:

$$m = m + 0$$

$$(m + n) \text{ szukcesszora} = m + (n + 1).$$

Epp így definiálható két szám szorzata is.

Szempontunkból *Peano* tanítása azt jelenti, hogy a matematikai alapelv (= aritmetikai axióma) többlete a logikai alapelvvel szemben az a tartalom, amely az említett három alapfogalmat (0, szám, szukcesszor) jelöli. Itt csak aggasztó az, hogy ha 0 is szám (l. alaptétel); akkor miért szerepel a három alapidea között, mint a számtól különböző alapidea?

Ez indefiniábilis novum a matematikában a logikával szemben a 0, a szám és a szukcesszor. Nos, ez tévedés! A „szukcesszor“ fogalma megvan a tiszta logikumban is (mint logikai egymásután = logikai függés).⁵⁴ Az igazi többlet a matematikumban a logikummal szemben csak a szám, mert a 0 is szerepel a logikai alapelvekben, mint a valamivel szembenálló semmi. Tehát *Peano*t oda kell rektifikálnunk, hogy az aritmetika a számfogalomból (ebben benne van a szukcesszor fogalma is), s valóban az öt axiómából fakad.

⁵² Kritika: akkor miért szerepel az előbb a szám ideájával szemben mint önálló idea?

⁵³ Ez-axiómákat a „relációtartomány“ fogalmával fejezi ki *Russell*, *Introduction to the mathem. philos.* 82 l.

⁵⁴ *Russell* (*Introduction to mathem. philosophy.* p. 22.) szerint az 1. és 5. axióma feleslegessé válik ezen meghatározás által: „the natural numbers' are the posterity of 0, with respect to the relation, immediate predecessor“. R. azt hiszi, hogy ilymódon *Peano* primitív matematikai ideáit merő logikai ideákra vezette vissza. (p. 14.)

Itt Peanonál tehát az a helyes belátás érvényesül, hogy más az aritmetikai axióma s más a logikai alapelv. Tehát az aritmetika abszolút logizálása, melyet *Russell* próbál meg, tévedés s végelemzésben a logikai alapelv s az axióma összezavarásán alapszik. Ezt most *Frege* számdefiníciójának tévességén fogjuk kimutatni, melyet *Russell* épp azért ünnepel, mert általa — szerinte — megtörtént az aritmetika teljes logizálása.⁵⁵

26. §. *Frege* számdefiníciója⁵⁶ a következő. (Érdeme, hogy nem a számolás lélektani tényéből, hanem a kardinális számból indul ki) „The number of a class is the class of all those classes that are similar to it.“ „Similar“ pedig akkor valamely osztály egy más osztályra nézve: „when there is a one-one relation of which the one class is the domain, while the other is the converse domain“ (*Russell* 16. l.).

Végül „The number is anything which is the number of some classe“ (19.)

Kritika: *Frege—Russell*⁵⁷ számmeghatározása nem fogadható el, mert:

1. csak a kardinális számot öleli fel s nem az ordinális számot: azaz a számot csak mint összeséget, de nem mint a számsor tagját jellemzi, holott mindkét vonás a szám lényegéből fakad s így a szám helyes definíciójának azt a gyökeret kell megragadnia, melyből úgy a kardinális, mint az ordinális szám levezethető.

2. E definíció körbenforgás — idem per idem —, mert már a számfogalomra épít. *Russell* ez ellen az ellenvetés ellen azzal védekezik, hogy „we define 'the number of a given class' without using the notion of number in general“. Igen, de az „one-one relation“ már az one fogalmában az egy fogalmát teszi fel, ami már szám, de felteszi a kettő fogalmát is (one-one). A petitio principii tehát nyilvánvaló.

Hol itt a hiba? Abban, hogy *Frege* és *Russell* félreismerik a logika és matematika, azaz a logikai alapelv és matematikai axióma viszonyát. E kettő nem azonos: a logikai alapelv tágabb, mint az axióma, mert a logika tágabb s a matematika annak csak egyik alkalmazási területe, mint ahogy minden más szaktudomány lényegileg az.

⁵⁵ Introduction to math. philosophy. 7. l.

⁵⁶ Grundlagen der Arithmetik 1884 és Grundgesetze der Arithmetik, v. I., 1893., cf. *Russell*, i. m. II. fejezet.

⁵⁷ *Russell* függetlenül *Frege*től e meghatározást újra felfedezi.

Tehát a matematikai alapfogalomban: a számban van egy többlet, ami még nincs meg a merőben logikai tartalom-ban: a „dolog“ fogalmában. E többlet a halmaz, amelynek egyik alfaja a szám, amely egyszerűen rendezett (einfach geordnet) halmaztag. Ezt nem lehet a logikai alapelvből kihozni.

A szám tehát az egyszerűen rendezett halmaz eleme. „Egyszerűen rendezett“ pedig valamely halmaz akkor, ha „zufolge irgendeiner Festsetzung — von je zweien Elemente (m und m') das eine (m) als das vorhergehende, das andere (m') als das nachfolgende definiert ist (im Zeichen: $m < m'$ oder $m' > m$.) Dabei hat diese Festsetzung der Rangordnung der Forderung zu genügen: wenn $m < m'$ und $m' < m''$ so ist stets auch $m < m''$.“⁶⁸

E meghatározás előnye a *Russell*-féle definícióval szemben a következők:

1. Nem idem per idem, mert a számot prenumerikus mozzanattal: a halmaz és a rend fogalmával definiálja. Mindkettő nemcsak a számok körében fordul elő. Ellenben *Frege*—*Russell* meghatározása igenis idem per idem. Nem mentesség ez utóbbi azon állítása, hogy definíciója nem a számfogalomra általában, hanem csak egyes számokra támaszkodik. (Introduction 19. l.) Mert ez olyan, mint ha valaki az embert így definálná: „az ember az a lény, amely olyan, mint Sokrates és Platon.“ Ha koncedáljuk, hogy Sokrates és Platon fogalmi egyes embereket jelentenek és nem „az“ embert, akkor viszont azt kell mondanunk, hogy ezek példányai az emberi fajnak általában s így kiválasztásuk már feltette az „ember“ egyetemes fogalmát. *Frege* és *Russell* tehát minden körülmény között vétének a definíció szabályai ellen.

2. Meghatározásunk azt a közös gyökeret ragadja meg, mely úgy a kardinális, mint az ordinális számnak lényegét alkotja. Mert az egyszerűen rendezett halmaz fogalmában — mint láttuk — mind a szám mint összeség, mind pedig a szám mint sortag szerepel, mert a rend fogalmában benne van az ismétlődő viszony fogalma s ebben benne van az egymásután mozzanata. És mindez anélkül, hogy a számolás lélektani mozzanatára támaszkodnánk, amelytől egyébként *Frege*—*Russell* is távoltartja magát.

3. Meghatározásunk elismeri a többletet a merő logikai tárgy, a „dolog“-gal szemben s azt meg is jelöli, holott *Frege*—*Russell*-nél ez elsikkad.

⁶⁸ Pascal, Repertorium der höh. Math. I. 20. l.

27. §. Szempontunkból igen tanulságosak M. Geiger vizsgálatai,⁵⁹ az euklidesi geometria axiómatikájára nézve. Abból indul ki, hogy bár a modern geometriának Hilbert nyomán sikerült az axiómák rendszerét kidolgozni, azok nem mutatkoznak organikus egészeknek: csak egymásmellettséget mutatnak. Meglepetésszerűen lép fel például a párhuzamossági axióma (egy ponton át adott egyeneshez csak egy párhuzamos vonható. Több példa Geiger VI. II.) Tehát meg kell vizsgálni magukat az axiómákat, nemcsak geometriai alkalmasságukat. Azaz nyomozni kell az axiómarendszer belső szisztematikáját is, amely szerint az felépül.

Két methodikus szempontot kell itt szem előtt tartani. 1. Az egész geometriát mint relációelméleti épületet kell felfogni. 2. A geometriai axiómákat úgy kell tekinteni, mint matematikai lehetőségek megszorítását. A relációelméleti szempont még megenged határtalan sok lehetőséget, az axióma azonban csak *bizonyos* geometriai tényálladékokat ismer el. Például ez az axióma „az egyenesben legalább két pont van“, kizárja az oly egyenes lehetőségét, amelynek 0-számú, vagy csak 1 pontja van stb. Ennyiben az axióma voltaképpen *tilalom*. Omnis determinatio negatio.

Ego: Már Aquinói Szent Tamás (De veritate qu. III. art. 15) quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis.

Tehát az axiómákat bele kell illeszteni a relációelméleti lehetőségek közé. Az euklidesi tér egy sajátos típusa a térnek általában, amelyet oly speciális axióma jellemez, mint például ez: „Három, nem egyazon egyenesen fekvő pont mindig egy síkot határoz meg“, [amely] már csak az euklidesi térre áll, nem a térre általában.

A *posztulátum* oly speciális követelmény valamely axiómarendszerre nézve, mely a tárgy specialitásából fakad. Például az euklidesi tér sajátosságait ily posztulátumok határozzák meg. Ezzel ellentétben az axiómák bizonyos geometriai tényálladékok *létét* követelik (Geiger XII. 1.). Éspedig kétféle ily posztulátum van, úgymint 1. olyanok, amelyek lényegüknél fogva maguk is közvetlenül geometriai tényálladékokat állapítanak meg, például vagy a térre általában vagy az euklidesi geometria speciális axiómái, 2. oly axiómák, amelyek magukra az axió-

⁵⁹ Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie. 1924.

mákra vonatkoznak (Anforderungen an Axiome). Ilyen például a Hilbert-féle Vollständigkeitsaxiom, amely valójában posztulátum, de nem axióma.

A szabad lehetőségek eltiltása az euklidesi geometria sajátossága. Jelesem: e geometria párhuzamossági axiómájának más alappal kell bírnia, mint e geometria egyéb axiómáinak (XIV. 1.).

Ma már nem ismer a geometria egyetlen kanonikus axiómarendszert (tudniillik: az euklidesit), mint régebben. Egészen más axiómarendszer a Hilberté, más rendszer épül fel, ha projektív vagy metrikus alapfogalmakból indulunk ki. Ismét másképp néz ki az oly axiomatika, amely a pontot, sikot és vonalat önálló elemeknek veszi, mint az euklidesi, mely a tért pontsokaságnak tekinti stb. Mindezek egyaránt az euklidesi tért határozzák meg. De mi a közös vonása e különböző axiómarendszereknek? A legtöbb matematikus csak abban látja közös vonásukat, hogy belőlük ugyanazon geometriai tételek vonhatók le. Ez a merőben formális felfogása az axiomatikának — mondja Geiger (6. l.) —, reakció ama primitív felfogással szemben, mely szerint előbb ismertük a tért, mielőtt reávonatkozó axiómákat alkottunk volna. Ezzel szemben a formalisztikus felfogás szerint előbb van a dolgoknak bizonyos rendszere, amelynek tagjait nevezzük el aztán pontnak, vonalnak stb., amelyekről egyelőre semmit sem tudunk, csak relációikat ismerjük s az axiomatika feladata épp az, hogy e relációkat megállapítsa. E felfogás azonban hibás: hogy elkerülje az említett primitív felfogást, a gyermeket is kiönti a vízzel és nem ismer a geometria számára objektív tárgyilagosságot (i. m. 7. lap). Ámde önmagát cáfolja meg a formálogikai felfogás, mert ő is feltesz objektumokat: dolgokat és a köztük fennálló relációkat, amelyekről mond valamit az axióma. Ami tehát közös az euklidesi geometriáról alkotható különböző axióma-rendszerekben, az az, hogy *ugyanazon tárgyi világot írják le.*

Miben áll ez a leírás? (Geiger 9. l.) Lényegében utánarajzolás. Ám a deduktív elmélet az objektív relációk Ineinander-jéből deduktív Nacheinander-t csinál (10. l.). Valójában nem előzi meg az az axióma, hogy „két egyenes egymást vagy egyszer vagy nullszor, de soha két pontban nem metszi“ a belőle folyó konzekvenciákat.

Lényegaxiomatika (Wesenaxiomatik 16. l.). Alapkérdés: van-e az euklidesi tér felépítésében oly lényegi rend,

amely a deduktív elmélet által utánarajzolható? Van-e az euklidesi térnek „Wesenaxiomatik“-ja?

Az ily leképező lényegaxiomatika csak aszimmetrikus relációkkal dolgozhatik (különböző tételei önkényesen vezethetők le, például: System I. Axiom: $A > B$, Folgerung: $B < A$. System II. Axiom: $B < A$, Folgerung: $A > B$).

Vagyis a lényegaxióma nem lehet semmiféle vonatkozásban, de nem lehet következmény sem. Objektíve az euklidesi térben nincs egymásután, csak fundáltság és komplikáció. Amely ezt a logikai egymásutánt követi, az igazi következtetés, a másféle hamis (?) következtetés. (14. l.) Ennek megfelelően vannak igazi és áldefiníciók. A lényegaxiomatika természetesen csak az előbbieket használhatja. Ki kell továbbá a lényegaxiomatikából esniök a tételek vagy axiómiák következő alakjának: „ha S van, van P is“, mert a szimultán relációszövedékbe illetéktelen szukcessziót visznek be. A lényegaxiomatika tehát mindenütt szorosán hozzásímul az objektív relációkhoz, ebben különbözik az úgynevezett „technikai axiomatiká“-tól. (Geiger 20. l.)

Két követelményt kell az axiómarendszerrel szemben támasztanunk, úgymint 1. hogy *teljes* legyen. Az eddigi axiómarendszernek, mint Deus ex machina jelennek meg, a Hilberté is (26. l.): alapjuk nem valamely szisztematikus gondolat. Tehát az axiómarendszer legyen *szisztematikus*, az axiómákat nemcsak felsorolni, de megtalálni (aufsuchen) kell. Geiger célja az így értett rendszeres lényegaxiomatikát megállapítani az euklidesi térre nézve: a „Systemforderung“-nak kíván itt eleget tenni.

Az axióma legyen továbbá *levezethetetlen*. Különösen Hilbert és tanítványai hangsúlyozzák ezt. Amde annak a kimutatása, hogy egy axióma az ismert más axiómákból nem vezethető le, nem elegendő, azt is ki kell mutatni róla, hogy egyúttal *fundamentális*, azaz, hogy nincs továbbá fundamentálva. Ezt közvetlenül fel kell ismerni, kritériumot kell arranézve találni, hogy az axióma már nem fundálható.

Az axiómáknak *függetleneknek* kell lenniök egymástól. Ez más mint a levezethetetlenség, mert lehet valamely axióma valamely más axiómából levezethetetlen, de nem független, tudniillik: már feltesz más axiómákat. Ezek is azért axiómák: csakhogy az axiómák közt két csoportot kell megkülönböztetnünk: egymástól független és egymástól nem független axiómákat. (Geiger 28. l.)

Az axiómák rendjét az határozza meg, hogy némely axióma logikailag más axiómáktól függ, például: a háromszög kongruenciájának axiómái függenek az egyenesre vonatkozó axiómáktól. Minden Gegenstandswelt szelekció eredménye, melyet akarunk ragad ki a lehetőségek határtalan tömegéből. Ez a „kvalifikált tárgyak világa“. Ilyenek például: az euklidesi geometria alakjai. Ez egyúttal bizonyos lehetőségek kizárását jelenti. Más szempontból vannak:

1. qualifizierete Möglichkeiten,
2. mathematische Möglichkeiten,
3. begriffliche Möglichkeiten.

1. Fogalmilag lehetséges mindaz, ami értelmes alesetként, valamely kvalifikált felső fogalom felosztásából adódik. Például egy reális koefficiensű harmadfokú egyenletnek lehet

- | | | |
|--|---|---|
| $\alpha)$ három reális gyöke,
$\beta)$ egy imaginárius és két reális gyöke,
$\gamma)$ két imaginárius és egy reális gyöke,
$\delta)$ három imaginárius gyöke, | } | de ezek közül csak 2 lehetséges matematikailag, a többi eset önellentmondó. |
|--|---|---|

2. Matematikailag lehetséges, ami nem önellentmondó.

3. Kvalifikált lehetőség „die aus den mathematischen Möglichkeiten als Gegenstand der Betrachtung herausgegriffen wird“. A kvalifikált lehetőség tehát ki van hasítva a matematikai lehetőségekből.

Minden axiomatika bizonyos elemi rendszerekből indul ki. Például: a Hilbert-féle axiomatika abból, hogy három ily elemi rendszer van: pont, egyenes, sík. Ezen elemek jellemzése az axiómák, amelyek „exisztenciális axiómák“. Matematikailag e jellemzés ama viszonyok felderítésében áll, amelyekben egy tárgy más tárgyakkhoz áll. Ám e célból szükséges a relációrendszerek számát meghatározni.

Kétféle exisztenciális axióma van tehát, úgymint 1. olyan axiómák, amelyek az elemek számát adják meg, 2. olyanok, amelyek a lehető relációrendszerek számát adják meg. De vannak 3. karakterizáló axiómák, amelyek a relációkat és ezeken keresztül az elemeket jellemzik. Ilyen például „két különböző egyenes csak egy pontban metszi egymást“. Az ily axiómák voltaképpen tilalmak, amelyek bizonyos matematikai lehetőségeket kizárnak. Ebben áll az axióma akcidentális jellege. Ami nincs megtiltva, az viszont

meg van engedve. Az axióma tehát lényegében nem posztulátum, hanem kizárás. \triangleleft Kritika: Nem nagyobb mértékben, mint minden tétel. \triangleright

Valamely tartomány axiómáinak a kinyomozása tehát azonos azzal a feladattal, hogy e tartomány összes matematikai lehetőségeit ki kell nyomozni rendszeresen. Ez nem lehetetlen, ha egyszer megállapítottuk a tartomány elemeinek és relációinak a számát. Matematikai lehetőségeket fogalmi beosztásokkal merítünk ki. Például: valamely algebrai egyenlet lehet 1, 2, 3, 4... fokú, reális és imaginárius koefficiensei lehetnek, e koefficiensek bírhatnak pozitív vagy negatív előjellel stb.

Az euklidesi geometria axiómái felkeresésének a problémája tehát ez: „die mathematischen Möglichkeiten der Euklidischen Geometrie systematisch aufzusuchen und diejenigen Stellen zu bezeichnen, an denen in der Euklidischen Geometrie durch ausdrückliche Verbote bestimmte mathematische Möglichkeiten ausgeschlossen sind“.

Tehát a szisztematikus lényegaxiomatika felállításánál a következő princípiumok vezetnek:

1. *Das Prinzip der Korrespondenz des Aufbaues der Gegenstandswelt der Axiomatik.* Azaz: az axiomatika adja vissza a relációk világát az illető tartományban. Tehát hipotétikus tételek kerülendők itt s helyükbe a relációk incompatibilitása emelendő ki.

2. *Prinzip der Exclusion.* Az axiómák nem pozitív, hanem tiltó (negatív) tételek. \triangleleft Kritika: Brentano elmélete: az egyet. tétel negatív. \triangleright

3. *Prinzip der mathematischen Systematik.* Kiemelendők a matematikai lehetőségek.

Geiger azután kiviszi ezt az elméletet s az euklidesi geometria új szisztematikáját fejti ki. Ez azonban már nem érdekel bennünket s így csak arra a kérdésre kell felelnünk, hogy szempontunkból mit tanulhatunk Geiger e fejtegetéséből?

Kritika: Vajmi keveset. Szó sem esik itt a logikai alapelv s az axióma lényegi különbségéről, amely pedig jobban megvilágította volna az axióma lényegét, hogy tudniillik az tartományi alapelv, szemben a logikai alapelvvel, amely mindenségi alapelv. Kifogás alá esik továbbá az a tan, hogy az axiómák lényegileg tiltó, tehát negatív megállapítások. Kimutattuk ugyanis,⁶⁰ hogy minden tétel pozitív + nega-

⁶⁰ Logika (13., 92. §§.)

tív + limitatív jellegű egyszerre s így az axióma sem nagyobb mértékben negatív, mint bármely más tétel.

Nagy érdeme azonban Geigernek, hogy az axiómát leírásnak s nem szubjektív konvencionális „játékszabálynak” fogja fel: mert azok valójában objektíve fennálló reláció-rendszert adnak vissza s ezért a matematika több mint sportszerű elmejáték, a *mindenség kvantitatív struktúrájának megismerése*.

28. §. A logikai alapelv és axióma viszonyára azonban legmélyebben az a probléma világít rá, hogy miképpen sikerül a halmazelmélet axiomatizálása? A halmaz ugyanis lényegében premathematikai fogalom s így csak részben tartozik vizsgálatára a matematikába (amennyiben a szám és a geometriai elem is speciális halmazatok), részben már az általános tárgyelmelet (ideológia) körébe vág s amennyiben a tárgy *létező*-nek tekintetik, a metafizika problematikáját is felöleli. A mindenség ugyanis szintén halmaz. A halmazelmélet axiómái tehát közeljutnak a logikai alapelvekhez, mint amelyek szintén a mindenség legegyszerűsebb határozmányait adják vissza. Különösen érdekesen alakul tehát \circ ponton problémánk.

A halmazelmélet axiomatikus megalapozása *Zermelo*-nak köszönhető.⁶¹ (1908.) Methodusára — s az axiomatikus módszerre általában — jellemző, hogy nem definiálja a halmazt, hanem épp az axiómáktól várja a halmaz fogalmának jellemzését. \triangleleft Kritika: Pédátlan! axiomatika definíció nélkül? Miért helyes és lehető ez? Ez fényt derít axióma és definíció viszonyára a tudományban! \triangleright G. Cantor definíciója ugyanis, amely szerint „Eine Menge ist eine Zusammenfassung bestimmter wohlunterschiedener Objekte unserer Anschauung und unseres Denkens — welche die Elemente der Menge genannt werden — zu einem Ganzen“⁶² tarthatatlannak bizonyult, mert antinómiákra vezet.⁶³ \triangleleft Ezekről legújabbán igen fontos A. Dingler: *Philosophie der Logik und Arithmetik* 1931, 74., 78 ll. \triangleleft A halmaz mint a matematika ősfogalma természetszerűleg definiálhatatlan (Fraenkel). Ugyanez a helyzet a logikában s a metafizikában is.

⁶¹ E §-ban Fraenkelt kivonatoljuk: *Einleitung in die Mengenlehre*, V.

⁶² *Math. Annalen* B. 46. 481—512. lapig.

⁶³ L. Fraenkel: I. m. 4. és 13. ll.

A halmazelméleti axiomatikának ki kell mutatni 1. hogy belőle deduktíve igazolhatók a Cantor-féle halmazelmélet tételei, 2. hogy azok nem vezetnek antinómiákra. E feladat ma meg van oldva (Fr. 269. l.). A halmaz alaprelációjának: „m egy eleme az M halmaznak“ nem szabad más tulajdonságot tulajdonítani, mint amelyek épp az axiómákban kifejezettek. Viszont csak az oly összeség halmaz, amelyet az axiomatika jellemez. „Elem“ itt általában „dolgot“ jelent. Hasonlóképen a fizika sem definiálja a hőt, a fényt, de körülírja.

E módszer a Cantor-féle halmazfogalmat megszüktí s az abból származó antinómiákat megszünteti. Kiindulópontunk tehát: halmaz minden, ami a „mint elem tartalmaztatik, bennfoglaltatik“ kritériummal bír.

A halmazokat a, b, m, n, stb. kis betűkkel jelöljük.

Ha m és n halmazok között a tartalmazás viszonya megvan (εστί), akkor ez így iratik:

m ε n = m ist ein Element von n, n enthält oder besitzt das Element m, m kommt in n (als Element) vor stb. Ha nincs meg e tartalmazás ezt így jelezzük:

$$m \not\epsilon n$$

1. Definíció: Sind m und n Mengen von der Art, dass jedes Element der Menge m auch in n als Element vorkommt (dass also aus aεm stets aεn folgt), so wird m eine Teilmenge der Menge n genannt.

Ebből következik a) jede Menge ist eine Teilmenge von sich selbst. ▷ Kritika: Ambiguitas logikai hibája! A „rész“ sohasem lehet egyazon értelemben „egész“. ▷

b) Dass jede Teilmenge einer Teilmenge von n wiederum eine Teilmenge von n ist.

N. B. Während eine Menge stets Teilmenge von sich selbst ist, wird sie in der Regel nicht Element von sich selbst sein.

2. Definíció. Sind m und n Mengen und ist sowohl m eine Teilmenge von n wie auch n eine Teilmenge von m, so heisst m gleich n; in Zeichen: m = n. In jedem anderen Fall heisst m verschieden von n (m ≠ n).

◁ Kritika: Azonosság és egyenlőség, tehát egyenlőség és diverzitás összezavarása! ▷

Másképen: ist jedes Element von m gleichzeitig Element von n und umgekehrt, so ist m = n. Tehát minden halmaz önmagával egyenlő (m = m), az azonosság tehát az egyenlőség esete.

◁ Kritika: Téves! Minden dolog csak önmagával azonos. Egyenlőség nem azonosságot, hanem egyenértékűséget jelent. Az azonos egyenértékű, de ami egyenértékű nem szükségképpen azonos! L. Fraenkel ingadozását; kihagyja az egyenértékűséget, mint az egyenlőség lényegét. 274. lap. ▷

Az egyenlőség relációja szimmetrikus és tranzitív.

3. Definíció. Sind m und n Mengen ohne gemeinsame Elemente, d. h. kommt kein Element von m auch in n als Element vor, so werden m und n elementefremd genannt. Sind allgemeiner je zwei beliebige Elemente einer Menge M stets elementefremde Mengen, so heißen die Elemente von M paarweise elementefremd oder auch kurz fremd.

E definíciók után a halmazelmélet alapvetésére hét axióma szükséges, amelyeket logikai jellegük szerint három csoportra oszthatunk. (N. B. Ez axiómarendszer lényegében Zermelotól ered. Fraenkel, 310. l.)

I. Axiom der Bestimmtheit; Sind a, b, A Mengen, ist a Element von A und gilt $a = b$ so ist, auch b Element von A .

◁ Kritika: Ez nem axióma, hanem korollárium a logikai alapelveknek, tehát nemcsak halmazokra, de minden dologra áll. ▷

Tehát: Eine Menge ist durch die Gesamtheit ihrer Elemente völlig bestimmt.

A „kiszélesítő“, azaz feltételes egzisztencia-axiómák arra vonatkoznak, hogy adva lévén bizonyos halmazok, ezek miképp eredményezik más halmazok létezését:

II. Axiom der Paarung. Sind a und b verschiedene Mengen, so existiert eine Menge, die die Elemente a und b , aber kein von ihnen verschiedenes Element enthält.

Ez az axióma megengedi, hogy az a és b halmazokból egy új halmazt $\{a, b\}$ képezzünk.

III. Axiom der Vereinigung: Ist M eine Menge die mindestens ein Element enthält, so existiert eine Menge, die die Elemente der Elemente von M als Elemente enthält, aber keine anderen Elemente besitzt. (Fraenkel, 278. l.)

IV. Axiom der Potenzmenge; Ist m eine Menge, so existiert eine Menge, die sämtliche Teilmengen von m als Elemente enthält, aber keine anderen Elemente besitzt. (Fraenkel, 280. l.)

Az eddigi axiómák a halmazok keletkezésére vonatkoztak oly értelemben, hogy azt tárgyalták: miképpen kelet-

kezik valamely halmazból egy másik halmaz. A következő axiómák arról szólnak, hogy egy meglévő halmazon belül miképen keletkezik új halmaz.

V. *Axiom der Teilmengen: Ist m eine Menge und E eine Eigenschaft, die für jedes einzelne Element von m sinnvoll (zutreffend oder auch unzutreffend) ist so existiert eine Menge, die alle diejenigen Elemente von m , denen die Eigenschaft E zukommt, als Elemente enthält, aber keine anderen Elemente besitzt.*

VI. *Axiom der Auswahl. (Zermelo 1904, Russell, Fr. 310. l.): M sei eine Menge, deren Elemente sämtlich mindestens je ein Element enthalten und über dies paarweise elementfremd sind. Dann existiert mindestens eine Menge S , nämlich eine Teilmenge der Vereinigungsmenge SM , die mit jedem Element von M gerade ein einziges Element gemein hat, aber keine anderen Elemente besitzt. Jede derartige Menge S wird eine Auswahlmenge von M genannt.*

Fraenkel szerint a kiválasztási axiómában (Zermelo) két homályos pont van: 1. Aussonderung, 2. sinnvolle Eigenschaft.

Véges halmaznál az Auswahlmenge létezése evidens. Az axióma jelentősége épp abban van, hogy az Auswahlmenge létezését végtelen halmazokra is állítja. Ez axióma lényegileg exisztenciális axióma (Fraenkel 289. l.), vagyis semmit sem állít az Auswahlmenge szerkezetéről, hanem annak csak a létét állítja.

Vajjon magától értetődik-e az Auswahlaxiom? Valójában ezt mindig feltette a matematika, a számtan is.

Szerintünk: Ez a principium cohaerentiae egy formája. Már Hilbert sejtí, hogy ez oly egyetemes logikai alapelveen nyugszik, amelyet már minden matematikai következtetés feltesz. (Fraenkel 269., 372. ll.) Már a kardinális és az ordinális számokkal való számolás rajta épül fel. (Fraenkel 297. l.) Valójában „Auswahlaxiom, Wohlordnungssatz und Vergleichbarkeit der Mengen (oder Kardinalzahlen) sind also gleichwertige Prinzipien“ (Fraenkel 319. l.), amelyek közül az első a legegységesebb.

Ezeket az axiómákat kiegészíti: (Nb. minden dolog mint halmaz, ez axiomatika szerint nem létezik!) (L. Fraenkel, 307. l.)

VII. *Az exisztencia-axióma: Es gibt mindestens eine Menge Z von folgenden beiden Eigenschaften:*

1. falls die Nullmenge (d. h. eine Menge ohne Elemente) existiert, so ist die Nullmenge Element von Z ;

2. ist m irgendein Element von Z , so ist auch $\{m\}$ (d. h. die Menge die m und kein anderes Element enthält) ein Element von Z . (Axiom des Unendlichen.)

Minden halmaz, mely e tulajdonságokkal bír, végtelen halmaz, mert: „sie enthält als Elemente zunächst die Nullmenge 0, dann (wegen der zweiten Eigenschaft) die davon verschiedene Menge $\{0\}$ weiter die Menge $\{\{0\}\}$ deren einziges Element die Menge $\{0\}$ ist, usw.“ Ilyen a természetes egészsámok sora, mert a nullhalmazt lehet egynek, a $\{0\}$ halmazt kettőnek jelölni stb. \triangleleft Cf. Bolzano bizonyítását a végtelen sok igazságról. \triangleright Zermelo szerint ugyanis kimutatható, hogy az ily végtelen halmaz mindig tartalmaz egy legkisebb Z_0 halmazt, t. i. ezt a halmazt:

$$Z_0 = \{ 0, \{0\}, \{\{0\}\}, \{\{\{0\}\}\} \dots \}$$

De ezekből kizáratnak (s így axiomatikánkból is) azok a halmazok, amelyek kardinális száma egy alef transzinit index-szel (tehát $\geq \aleph_\omega$) Fraenkel 308. l.

VIII. *Axiom der Ersetzung.* Ist m eine Menge und $\varphi(x)$ eine Funktion, so existiert auch die Menge, die aus m hervorgeht, falls jedes Element x von m durch die Menge $\varphi(x)$ ersetzt wird.

Ez axiómarendszer hordereje. Ez axiomatika alapján kimutatható 1. a 0-halmaz létezése, 2. ha m létezik, $\{m\}$ részhalmaz léte (egyetlen m -elemmel) is következik, 3. halmazösszeg, 4. halmazszorzat létezése. (Fr. 312. l.) Tehát halmazokkal lehet számolni, számtani műveleteket végrehajtani.

Ez axiomatika alapján az egyenlőség így definiálható:

Sind M und N elementfremde Mengen, so heisst M äquivalent N , wenn das Produkt $M \cdot N$ mindestens eine Teilmenge φ von der Art besitzt, dass jedes Element der Summe $M + N$ in einem einzigen Element von φ auftritt. φ heisst eine Abbildung zwischen den Mengen M und N .

Röviden: az egyenlőség halmazok között bizonyos leképezhetőséget jelent.

Ebből következik: zu einer beliebigen Menge M lässt sich stets eine äquivalente Menge von bezüglich äquivalenten fremden Elementen angeben. Ebből — Fraenkel szerint (315. l.) — levezethető az Auswahlsprinzip, de akkor miképen lehet az axióma?

A rend fogalma is levezethető ez axiomatikából s így a rendezett halmaz fogalma is.

A rend definíciója:

„Eine Menge m heisst ordnungsfähig, wenn es eine monotone Teilmenge M oder Potenzmenge U_m von gösstmöglichem Umfange gibt, oder schärfer: wenn es eine Menge M , deren Elemente Teilmengen von m sind, von folgenden beiden Eigenschaften gibt:

I' von je zwei Elementen von M ist mindestens eines eine Teilmenge des anderen.

II' falls M eine Teilmenge einer Eigenschaft I' besitzenden Teilmenge \bar{M} von U_m ist, so gilt $M = \bar{\bar{M}}$. Eine Menge M mit diesen Eigenschaften wird als eine die Menge m ordnende Menge bezeichnet.

NB. Más úton vezeti be a rend fogalmát *Hausdorff*: Mengenlehre 2. Aufl. Göschens Lehrbücherei. I. 7. Berlin und Leipzig. 1927. p. 15. és 42.

A *Zermelo*-féle „Wohlordnungssatz“ ezt mondja: „Jede Menge kann wohlgeordnet (d. h. in die Form einer wohlgeordneten Menge gebracht) werden.

Ugyancsak axiomatikánkból levezethető a véges és a megszámlálható végtelen halmaz fogalma. Az első által, hogy a VI. és VII. axiómától eltekintünk. A végtelen halmaz a VII. axiómában (a végtelenség axiómájában) van meg-alapozva.

A vúzolt axiomatika megszünteti a felmerült halmaz-elméleti antinómiákat. Azaz az úgynevezett paradoxhalmazok ez axiómák alapján ugyanis nem alkottatnak meg, már pedig e paradoxhalmazok a forrásai az antinómiáknak. A logikai antinómiák⁶⁴ (Russell, Burali-Forti stb.) által vezetnek ellenmondásokra, hogy megalkottatik mindazon dolgok halmaza, amelyek bizonyos közös tulajdonsággal bírnak. Ugyanazon forrásból fakadnak az „episztemológiai“ antinómiák. (Fraenkel, 124. l.)

Szerintünk: Az antinómiák végső forrása a „többes“ és az „egyetemes“ logizma természetének összetévesztése. Tudjuk (Logika 61. §), hogy a halmaz lényegénél fogva többes logizma, amely „némely“ dologra vonatkozik s így szűkséggé válik az antinómiákra kell, hogy vezessen az oly halmazfogalom, mely nem „némely“, de „minden“ dologra, így például az egyazon tulajdonsággal bírő minden dologra vonatkozik. A halmazelméleti antinómiák végső forrása

⁶⁴ cf. Fraenkel § 13.

tehát ez a μεταβασις εις άλλο γένος. És csak *ez* a megállapítás veszi el az önkényesség látszatát a Zermelo—Fraenkel-féle halmazelméleti axiómáktól, mert megindokolja, hogy miért zárja ki az oly tételeket, amelyek egyetemes logizmákat szerepeltetnek halmazlogizmákként. (De van ennek más forrása is, l. 21. l.).

A logikai alapelvek (logikum) szubsztrátuma a „dolog“, mégpedig

principium identitatis *egy* dolog,

principium cohaerentiae *több* dolog (viszonyban levő dolgok),

principium classificationis *minden* dolog (osztályozott dolog).

Ezek között implikáltatik-e a halmaz?

A halmaz nem definiálható, mert ez antinómiákra vezet, hanem csak axiómákból körülírható, mint minden ősfogalom. De a halmaz mint ősfogalom megfelel a „több dolog“ fogalmának. (Logika: halmaz = többeslogizma.) Ha a halmaz teljesen azonos volna a többeslogizmával, a matematika csak egy fejezete volna a logikának. De nem így van. A halmazban van többlet a többeslogizmával, a „több dolog“ fogalmával szemben. E többlet nem más, mint az exakt rész és egész mozzanata, azaz a mérhetőség (például leképezés), tehát kvantitatív elv. *A halmaz kvantitatív többség, tehát a többségnek csak egy faja.* E kvantitatív többség novum a merő logikummal szemben s ebből kizárólag joggal a „minden egynemű dolog“ halmaza s így kikerülhetők az ebből fakadó antinómiák (Fraenkel § 13. passim), mert a „minden“ nem többes, de egyetemes logizmákra áll csak, a halmaz többes fogalom lévén, arra nem alkalmazható a „minden“.

A geometria axiomatizálásának története e neveket mutatja: Euklides, Lobacevszkij, Bolyai, Pasch (Vorlesungen über neuere Geometrie 1882), Peano, Veronese, Hilbert (Fraenkel, 335. sk. II.)

Az axiómarendszerben foglalt axiómák függetlensége azt jelenti, hogy ez axiómák egyike sem vezethető le a többiből. Ennek kimutatása láthatólag igen bonyolult volna; azonban már az olasz axiómatikai iskola és Hilbert e tekintetben egy klasszikus eljárást dolgoztak ki.

E célból „Man konstruiert zu jedem einzelnen Axiom ein (als widerspruchsfrei geltendes oder beweisbares) Pseudosystem oder „Modell“, in dem zufolge einer vom üblichen abweichenden Deutung gewisser Grundbegriffe

die Aussage des zu untersuchenden Axioms nicht gilt, während gleichzeitig alle übrigen Axiome erfüllt sind. In vielen Fällen schränkt die fragliche Deutung den Umfang eines Grundbegriffs gegenüber der üblichen Deutung im gesamten Axiomensystem mehr oder weniger ein, so dass nur mehr ein Teil der ursprünglich unter jenen Grundbegriff fallenden Objekte (z. B. nur mehr gewisse Sorten von „Mengen“) als existierend zugelassen werden. Eine solche Deutung, die entweder auf Grund der üblichen Mathematik schon als widerspruchsfrei vorausgesetzt wird oder erst als so beschaffen zu erweisen ist, zeigt die Unabhängigkeit des verletzten Axioms von den übrigen; denn liesse sich jenes aus den übrigen Axiomen deduktiv herleiten, so müsste bei jeder Deutung zugleich mit dem übrigen Axiomen auch dieses letzte von selbst befriedigt werden. Demnach sind so viele von üblichen Deutung der betreffenden axiomatisierten Wissenschaft abweichende Deutungen oder Modelle, so viele „Pseudowissenschaften“ anzugeben, als es Axiome für die betrachtete Wissenschaft gibt“.

Ez eljárás alapgondolata nyilván az, hogy ha valamely axiómarendszer minden egyes axiómája levezethetetlen a többi axiómából, akkor ez abban fog mutatkozni, hogy minden egyes felvett axióma deformálva, a rendszer valamennyi más axiómáját érintetlenül hagyja; mert ha a rendszer axiómái egymásból levezethetők volnának, az egyik axióma deformálása az összes többi axióma deformálására vezetne. Az így értett függetlenséget még finomították *Moose*, *Huntington* s mások vizsgálatai. (*Fraenkel*, 343. l.)

E kritérium helyes. *Fraenkel* szerint (343 sk. ll.) a halmazelmélet fenti axiómáiról kimutatható e módszer szerint a függetlenség.

Valamely axiómarendszer teljessége abban áll, hogy (*Fraenkel*, 347. l.)... (Itt a kézirat félbemarad.)

J e g y z e t.

E tanulmány érdekesen és tanulságosan egészíti ki Paulernek legutóbb közölt „diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásai“ című dolgozatát, amelynek 40. §-ában hivatkozik is erre a tanulmányra (Ld Athenaeum XXI. 194. l.). Időrendben a jelen tanulmányt korábban írta ugyan (1930-ban, szintén akadémiai értekezésnek szárvá), azonban az idézett helyen mégis mint „későbbiről“ szól róla, nyilván ezzel is kifejezve, hogy újból át akarta dolgozni. S valóban a

tanulmány nem tekinthető véglegesnek, sőt be sincs fejezve; utolsó mondata csonkán, köztöszóval félbemarad. Bizonyos, hogy maga Pauler ebben a formában soha sem tette volna közzé. A kézirat számos javítása, törlése és a lapszéli jegyzetek és pótlások tömege tanuskodik arról, hogy szerzője mennyire elégedetlen volt a megszövegezéssel és ezért gyökeres átdolgozására gondolt, sőt részben ezt már meg is kezdte. A címlapra is ráírta: „Átdolgozás után megmutatandó Haarnak“ (az azóta már szintén elhunyt szegedi matematikus professzornak).

E befejezetlensége és kidolgozatlansága ellenére is a dolgozat közzétételét — úgy véljük — nemcsak kegyeleti szempontok teszik indokoltá. Pauler e tanulmányban kísérletet tett arra, hogy Logikája keretein tágítson és eközben korábbi felfogását helyenként módosítania kellett. Nem tudhatjuk, legfeljebb sejtethetjük, hogy e kísérlet őt hova vezette volna. Úgy látszik, közben nehézségekre bukkant, amelyek az egész rendszer újragondolását tették szükségessé. Innen eredhetnek ingadozásai és helyenként eldöntetlenül hagyott problémái és bizonyára ebből magyarázható — különösen a tanulmány utolsó fejezetében tapasztalható — idegessége is. Pszichológiailag rendkívül érdekes őt ebben a témájával való vívódásában nyomon követnünk és a kézirat ennek a vívódásnak valóban hű, úgyszólván naplószerű kifejezője. Mindezen felül azonban a tanulmány tiszta tárgyi szempontból is értékes, mert benne Pauler — amint erre egyébként maga is utal — először hívja fel a figyelmet olyan témára, amelyet ebben a vonatkozásban még senki sem vizsgált. Persze a tanulmány olvasása csak annak fog igazán nyereséget jelenteni, aki otthonos Pauler Logikájában. Aki nem ismeri logikai felfogását az 1928-as stádiumában, azt az értekezés némely ellenmondása és végső kidolgozottságának hiánya csak megzavarhatja és a torzóból nem fogja tudni kikövetkeztetni Pauler újabb fejlődésének irányát.

A dolgozat eredeti címe „Logikai alapelv és axióma“ volt, a matematikai jelző csak később került az axióma elé. A kézirat 62 fólio lapra terjed, amelyhez utóbb még több vázlatos pótlapot fűzött. Egy ilyen pótlapon találtuk az alábbi áttekintő vázlatot is, amelyet a dolgozatról az 1930/31. tanév második felében ugyanezen a címen tartott egyetemi előadása számára készített.

V É G L E G E S (K O L L É G I U M).

Logikai alapelv:

1. minden dologra áll,
2. soruk irreverzibilis,
3. abszolút teljességük kimutatható [a kéziratból utóbb törölve].
4. abszolút autonómok (függetlenek),
5. tagadásuk ellenmondó.

Mathematikai axióma:

1. némely dologra áll,
2. soruk irreverzibilis,
3. abszolút teljességük nem mutatható ki (G. Hilbert kísérlete) [a kéziratból utóbb törölve],
4. relatíve autonómok,
5. tagadásuk nem önellenmondó.

E különbségekből az következik, hogy a logika nem azonos a matematikával. Van többlet a matematikában: ez a halmaz. Ám ez nem definiálható (Fraenkel), mert minden halmazdefiníció antinómiákra vezet. De a halmaztartomány axiomatizálható. E paradox körülmény azt bizonyítja, hogy 1. a halmaz irracionális ösodottság, 2. hogy a matematikái többlet a többes logizma, mely az egyetemes logizmára (melyen a logikai alapelv felépül) irreducibilis.

A mai vita a matematika és logika viszonyáról (O. Becker, *Mathematische Existenz*):

- | | | |
|-----------------------------|---|-----------------|
| 1. Intuicionizmus (Brouwer) | } | Becker 1—69. |
| 2. Formalizmus (Hilbert) | | |
| régebbi ellentét: Descartes | } | Becker 264—288. |
| Leibniz | | |
| Kant | | |

Van szükségképi megfeleléség logikai alapelv és matematikai axióma közt és pedig:

- I. principium identitatis — az egy tényre vonatkozó (pl. háromszög) axiómák.
 - II. principium cohaerentiae — a matematikai tények viszonyára vonatkozó axiómák (pl. parallelizmus).
 - III. principium classificationis — az összes matematikai tárgyra vonatkozó axiómák.
- Modern elméletek: Aristoteles, Euklides, Hilbert, Russell, Wittgenstein, Peano. Geiger, halmazelmélet.

Egyetemi előadásában szintén a három logikai alapelvből indult ki s példaképen Peano aritmetikai axiómáit előrebocsátva, hasonlította össze az alapelveket az axiómákkal. Egyetemi előadása e tárgyról azonban csupán egy félévig tartott s bár fejtegetéseiben nem jutott messzire, a következő félévben nem folytatta.

A kézirat sajtó alá rendezése — éppen a szöveg számos egyenetlensége miatt — sok nehézséggel járt. Mindjárt a kézirat első hat lapját (a jelen kiadásban 18—23. lap végéig), továbbá a következő lapok egyes sorait (25. l. felülről 12. sor; 25. l. alulról 11. sor; 31. l. felülről 19—21. sor) Pauler utóbb piros ceruzával áthúzta, bizonyára azzal a szándékkal, hogy az átdolgozásnál egészen újra írja ezeket. Mi természetesen az összefüggés érdekében nem tehetünk egyebet, mint hogy a törölt részeket is változatlanul közöltük. A következőkben is főleg két pontban ingadozás tapasztalható, amelyre ehelyütt külön is fel kell hívunk a figyelmet. Az egyik a logikai alapelvek irreverzibilitására vonatkozik. A Logikában (28 sk. §§.) az alapelvek sorát Pauler tudvalevőleg irreverzibilisnek állítja. Ezzel szemben ebben a dolgozatban eredetileg az alapelvek reverzibilitása mellett foglal állást, a kifejtés további folyamán azonban már ismét irreverzibilitást mond és a szöveg korábbi helyein is a reverzibilist kijavítja irreverzibilisre. Ennek alapján kétségtelennek látszik, hogy *végleges felfogása e kérdésben az irreverzibilitás*. Emellett szól a dolgozatnak az egyetemi előadása számára készített, fentebb közölt vázlata, amelyet maga is véglegesnek jelez; továbbá a „Bevezetés a filozófiába“ 1933-ból való utolsó kiadásának vonatkozó helye is (28. §. 27. sk. II.), ahol a logikai alapelveknek ezt az irreverzibilis sorát a világösszefüggéssel hozza vonatkozásba. Alkalmasint a logikai alapelveknek éppen ez a metafizikai vonatkozása készítette őt arra, hogy a soruk reverzibilitásának igazolására tett kísérletéről utóbb lemondjon: a kísérlet, — mint már fentebb céloztunk rá — a rendszer egységét megzavarhatta s talán arra is gondolt, hogy az Abszolútum filozófiai magyarázatában (amely tudvalevőleg ekkor gondolkodásának középpontjában állt) veszedelmet rejthet. Amde úgy látszik mégis szerette volna a reverzibilitást — talán tisztán architektonikus okokból — fenntartani és ezért a kérdést függőben hagyta és a javítást a szövegben nem vitte egységesen keresztül. Ezért mi is az illető helyeken mindenütt reverzibilitást írtunk, aminek igazolásául főleg két évrre hivatkozhatunk: egyfelől ugyanis az irreverzibilitás következetes

keresztülvezetése csupán a meglévő szövegben végzett számottevő változtatások mellett lett volna lehetséges, erre pedig senki más, csupán a szerző lehetett jogosult; másfelől azonban érdekesnek is véltük annak — úgyszólván történeti — dokumentálását, hogy Pauler egy időben behatóan foglalkozott azzal a gondolattal, hogy a logikai alapelvek sorát, korábbi tanításával ellentétben, reverzibilisnek állítsa.

A másik — bár nem annyira lényegbevágó, mint inkább csak terminológiai jellegű — ingadozás a szillogizmus elnevezésénél mutatkozik. A 8. §-ban ugyanis intraterritoriális és extraterritoriális szillogizmusról beszél s később a 14. §-ban ezeket az endogén és exogén szillogizmus elnevezésekkel cseréli fel, anélkül hogy a korábbi elnevezésre utalna, sőt itt is az endogént és oxigént két ízben — nyilván tollhibából — összezseréli. Félreértések elkerülése végett mi az első helyen is bevettük a szövegbe az utóbbi elnevezéseket, a két helyen előforduló elírást pedig helyesbítettük.

Nem tekintve azonban ezeket az elvi ingadozásokat, a tanulmány első három fejezete egységes és általában gondosan megfogalmazott, amit a kéziratnak — hogy úgy mondjuk — nyugodt képe is elárul. Kisebbségi szerzői elírások vagy utólagos bejegyzések, esetleg problematikus helyek, amelyekről ehelyütt még számot kell adnunk, a következők:

3. §. (21. l. alulról 15. sor) a kéziratban — egyébként lapszéli betoldásban — „összefüggés“ áll „osztályozás“ helyett, ami nyilvánvaló tollhiba. A szövegben helyesbítettük.

7. §. (24. l. felülről 5—6. sor) E mondat: „következéskép más nem kell érvényhez, mint a „dolog“ legegyszerűsebb osztálya“, a szóról-szóra kibetűzhetetlen lapszéli ceruzabejegyzésnek kiolvasható tartalma.

11. §. (26. l.) Hilbert IV. axiómájából a kéziratban kimaradt a []-ben közölt rész.

16. §. utolsó mondata után (32. l.) a kéziratban ez olvasható: Átdolgozásnál: Burkamp. Logik 1931. 151 sk. II.

18. §. első mondata után (32. l.) a kéziratban e megjegyzés áll: Errenéve átdolgozásokor l. alább [a kézirat] 61. sk. II. A vonatkozó hely kiadásunkban a 72. lapon alulról a 7. sortól kezdődik.

Annál több gondot okozott a tanulmány 4. fejezetének nyomdai előkészítése. E fejezet egészen nyers, úgyszólván forrás-, vagy inkább: adatgyűjtemény-jellegű, amelyet a szerző nyilván csakis önmaga számára, a megírandó történeti áttekintés vázlatául vetett papírra. Ebből magyarázható, hogy egyes szerzőket többször nem eredetiből idéz: így Wittgensteint és Nicod-t Feys alapján franciául (holott olvaszt az eredetét). A kritika sincs a szövegbe beledolgozva, hanem legtöbbször a lapszálon, rövidített írásmóddal vagy éppen csak egy-két emlékeztető szóval nyert kifejezést. Ezeket a lapszéli megjegyzéseket mindenütt a maguk megfelelő helyére illesztve, teljesen kiírva és szükség esetén mondattá kiegészítve, mégis lehetőleg híven közöljük. Mivel azonban ezeknek a lapszéli jegyzeteknek a szövegbe iktatása helyenkint a szöveg folytonosságát szakította volna meg, azért ezeket mindenütt \triangleleft \triangleright jellel tüntettük fel. Néhány megjegyzést mégis a szövegben jelzett helytől eltérő helyre kellett beillesztenünk.

Apróbb megjegyzéseink a fejezet olvasásához még a következők:

20. §. A történeti áttekintés elején (34. l.) Pauler lapszélre piros ceruzával beírta: megnevezni: Cantor, Geschichte der Mathematik.

Ugyancsak a 20. §-ban felülről a 24. sorban, az Aristoteles-idézetben, az „ens et unum“ után egy szó a kéziratban kiolvashatatlan. Aristoteles összes műveinek 1850-ből való párizsi görög-latin kiadásában az idézett helyen csupán a közölt mondatot találtuk.

23. §. (43—44. l.) a Russell-axiómák számozása téves. A kiadásban helyesbítettük.

A 20. §-tól kezdve a §-számozásban több ízben elírás történt. A kiadásban a számozást helyreállítottuk.

27. §. 66. l. alulról 16. sorban a Brentanora vonatkozó megjegyzésnél az „egyetemes“ szó kiolvasása bizonytalan.

A kézirat elején részletesen áttekintő tartalomjegyzék volt található. Ezt felbontva az egyes fejezetek elején közöljük. Meg kell még jegyeznünk, hogy a római számjeggyel jelzett fejezetcímeket a könynyebb áttekinthetőség végett mi fűztük a szövegbe. Pauler a kéziratát ugyanis csak §§. szerint tagolta.

A tanulmány sajtó alá rendezésének munkájában Pauler egykori tanítványai ezúttal is derekasan kivették részüket. A kézirat 1—47. lapját *Haáz István* Béla, a 48—62. lapig terjedő részt pedig *dr. Bencsik* Béla írta le. Hogy ez a nagy türelmet és gondosságot követelő munka ezúttal minő teljesítmény volt, csak az tudja igazán értékelni, aki sebtiben írt Pauler-kéziratot ismer. A kézirat, a másolat és a szerkesztés többszöri összeolvasásában, továbbá az idézetek ellenőrzésében *dr. Lehner Ferenc* és *Haáz István Béla* támogatták a szerkesztőt, akinek e szövegkritikai jegyzetek összeállításában is segítségére voltak. Egyes nehezen kibetűzhető helyek megfejtésére és idézetek helyesbítésére *dr. Mátrai László*, *Pozsonyi Frigyes* és *Zemplén György* voltak szívesek vállalkozni. Önzetlen közreműködésükért fogadják mindannyian a szerkesztőség hálás köszönetét.

SZEMLE

A fizikai kauzalitás válsága

Azok a meglepő fordulatok, amelyek az elméleti fizika számára az újszerű és igen bőséges tapasztalati anyag feldolgozása közben az utóbbi évtizedek alatt mutatkoztak, a fizikusok figyelmét egyre jobban ráirányították az ismeretelméleti kritika szempontjaira. A klasszikus fizika addig jól bevált elvei az új jelenségek útvesztőiben nem bizonyultak biztos vezetőknél, szükség volt tehát öntudatos és céltudatos eljárással revízió alá venni annak vezető szempontjait, kiválogatni azokat, amelyekre szükség van, s elvetni vagy átformálni azokat, melyek a jelenségek megismerését és teóriabarendezését akadályozzák. A filozófia számára érdekes és sokatmondó ez a szellemi folyamat: a fizika, mint legegyszerűbb természettudomány, legegyszerűbben engedi megfigyelni a tapasztalás természetét s e megfigyelés *condicio sine qua non*-ja a bonyolultabb természettudományok, vagy éppen bonyolultabb tudományok elméletének. Nem jelenti ez azt, hogy az itt talált törvényszerűségeket kritika nélkül általánosíthatjuk más tudományok megismerésfolyamataira, mint ahogy elhibázott lépés a fizika törvényeinek más kutatási területekre való általánosítása is (materializmus).

A következőkben a kauzalitás problémáját választottuk ki, hogy annak az új fizikában tapasztalható válsága alapján a természettudományi megismerés természetét megvizsgáljuk, figyelmünket elsősorban a mutatkozó gondolatfolyamatokra irányítva.

A klasszikus fizika kauzalitás-principiuma.

Az első exakt fizikai tudomány, a mechanika, annak *Newton* által adott fogalmazásában, a kauzalitás principiumára van felépítve. *Newton* öntudatosan távol tartott rendszeréből az ok és okozat belső kapcsolatára vonatkozólag minden homályosságra, vagy titokzatosságra vezethető célzást és csupán *funkcionális* összefüggések megadására törekedett. Az erőfogalom például nála semmivel sem mond többet, mint az erőket kifejező függvények. *Newton* eljárása tehát megfelel *Hume* nézőpontjának, mely szerint az okviszonyt nem *megérteni* kell, hanem *létetni*. Eszerint az okviszonyt így fogalmazhatjuk:

Ha egy *A* jelenségre mindig *B* következik és *B* csak *A* után jöhet létre (míg fordítva nem áll: *A* létrejöhet *B* nélkül), akkor *A* oka *B*-nek, *B* pedig *okozata* *A*-nak.

A *Newton*-féle és a *Newton* utáni mechanika ezt az elvet igen eredményesen vitte keresztül. Egy mechanikai rendszernél ható erők nem mások, mint a rendszer meghatározó adatainak, paramétereinek, koordinátáinak adott függvényei, melyeket a tömegpontok gyorsulásaiaval a *Newton*-féle axiómák kapcsolnak össze. A kauzalitás principiuma tehát matematikai fogalmazásban ez lesz:

Ha egy rendszer állapotát t_0 időpontban teljesen meghatározzák a

$$P_{10}, P_{20}, \dots, P_{n0}$$

paraméterek, akkor ezekből a természettörvények segítségével bármely előbbi, vagy utóbbi t időpillanatban érvényes

$$P_1, P_2, \dots, P_n$$

paraméterek egyértelműen kiszámíthatók. A természettörvények olyan differenciálegyenletek, melyeket a probléma természetéhez képest mindig felállíthatunk, ha a jelenségtípust ismerjük s melyek ezt az egyértelmű meghatározást megengedik.

Ismeretes, hogy az égi mechanika ezt a teóriát mily sikerrel alkalmazta. A csillagászati megfigyelések a kezdő paraméterek meghatározását igen nagy pontossággal engedik meg, így lehetségesek az égi mechanikában évezredekre történő jóslások (pl. Nap- és Holdfogyatkozások kiszámítása), melyek a tapasztalattal teljes egyezést mutatnak. Egyetlen kezdőhelyzet ismerete itt kezünkbe adja a múlt és jövő teljes ismeretét, a bolygórendszer egyetlen helyzetében a rendszer múltja és jövője egyértelműen benne van, egy ilyen rendszerben nincs semmi újság, az idő folyamán semmi meglepetés.

Ezt a *determinizmust* a klasszikus fizika más jelenségekre is általánosította. Az a törekvés, mely mindent mechanizálni akar, éppen az égi mechanika sikerei által van megindokolva. Minthogy a klasszikus mechanika szerint a legbonyolultabb rendszer sem egyéb, mint sok tömegpont (atóm) összessége, az úgynevezett n -test problémája minden feladatot magában foglal és a megoldás semmi mást nem igényel, mint az erő kifejezések ismeretét és az integráció matematikai technikáját. Ez a *Laplace*-féle szellem gondolata: az átfogó intelligenciájú szellem, ki a világ összes atómjának egy időpontban elfoglalt helyzetét és sebességét, valamint az összes, a természetben működő erők matematikai kifejezéseit ismeri, továbbá képes az összes mozgásegyenletekből álló differenciálegyenletrendszert integrálni, ki tudná számítani a múltat és jövőt, semmi sem volna titok számára. Az emberi elme ennek az átfogó intelligenciának egy gyöngye árnyékképe.

Ez a *mechanikai determinizmus* legtisztább kifejezése, a világnak egy predesztinációs elve, vagy sztatikus képe, melyben nem fér el semmi új. A Laplace utáni fizika ezzel a programmal indult el, hogy a fizika többi fejezeteit is „mechanizálja“. Így az elektrodinamika jelenségeit is be lehetett osztani ebbe a világgépbe: *Maxwell* meg tudta adni azt a differenciálegyenletrendszert, mely ezeket a jelenségeket kauzálisan leírja. *Maxwell* azt is bebizonyította, hogy az elektromos jelenségeknek lehetséges egy mechanikai magyarázata, bár illet részleteiben nem tudott keresztülvinni. A klasszikus optika, mint a klasszikus elektrodinamika egy fejezete, szintén a kauzális diszciplinák közé számított.

Az első nehézségek a termodinamikában kezdtek mutatkozni, a termodinamikai jelenségek irreverzibilitása miatt. Ha a hőjelenségeket az atómok, molekulák mikroszkopikus mozgásaira vezetjük vissza, melyekre a mechanika törvényei érvényesek, akkor olyan nehézséggel kell számolnunk, mely, ha szigorúan következetesek vagyunk, a klasszikus mechanika alkalmazását a termodinamikában lehetetlenné teszi.

A mechanika összes jelenségei reverzibilisek, azaz az időtengely irányának megfordításával ezek ellenkező sorrendben is végbemehetnek. Egy kauzális mechanikai rendszer tehát nem eredményezhet irreverzibilis folyamatokat, melyeket a fenomenologikus termodinamika konstatált és az entrópiafüggvény monoton viselkedésével, *növekedésével* jellemzett. Az entrópiafüggvénynek Boltzmann statisztikus-mechanikai vizsgálatainál *valószínűségi* értelmezést adott: az entrópia a termodinamikai valószínűség logaritmusával arányos, vagyis a nagyobb entrópia-értékkel jellemzett termodinamikai állapot valószínűbb. Itt lépett be először a valószínűség fogalma a fizikába.

A kinetikus gázelmélet első fogalmazásánál Maxwell és Boltzmann a molekulaütközések determinisztikus törvényei mellett „*rendszertelenségi*“ principiumokat is bevettek a tárgyalásba: a molekulák rendkívül nagy számánál fogva az egyes kauzális mozgásokat nem követhetjük, de fölvehetjük a tapasztalattal megegyezésben, hogy bizonyos statisztikus középértékek egyszerű tulajdonságokat mutatnak. Csak ilyen *statisztikus*, *rendszertelenségi* elvek alapján mondható ki a híres Boltzmann-féle *H-tétel*, mely az entrópia valószínűségdefiníciójának alapja. E vizsgálatok éles és hosszantartó kritikát hívtak ki (*Loschmidt*, *Zermelo-Poincaré*) a már említett alapon: a mechanikából irreverzibilis jelenségek nem vezethetők le, a mechanikus-statisztikus teória tehát belső ellentmondásokat tartalmaz. *Ehrenfest*¹ kimutatta, hogy a *H-tétel*-nek Boltzmann által adott statisztikus fogalmazása ellentmondásokat ugyan nem tartalmaz, de mechanikai levezetéssel sem bír. *Mises*² mutatott rá legújában arra, hogy a *H-tétel* a mechanikából nem vezethető le, ami végeredményben annyit jelent, hogy a termodinamika nem olvasztható be a klasszikus mechanikába. Boltzmann idejében még nem lehetett oly tisztán látni, mint ma, hogy itt a kauzális és statisztikus törvény áll szemben egymással.

Az elektrodinamika továbbfejlődése, az elektronelmélet szintén olyan jelenségekkel foglalkozott, melyeknél *rendszertelenségi* principiumokat kellett igénybevenni s melyek ilyenformán szintén nem illeszthetők be a kauzális felfogásba.

¹ P. u. T. Ehrenfest, Enzykl. d. math. Wiss. Band IV. 4., 771, 1914., mely a kérdés összefoglaló irodalmát is adja.

² R. v. Mises, Wahrscheinlichkeitsrechnung 526. és köv. old. Leipzig, 1931. R. v. Mises, Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit. Berlin, 1928.

A kísérleti fizika már a kvantumelmélet előtt szolgáltatott olyan jelenségeket, melyekről ma az a felfogásunk, hogy kauzális alapon nem tárgyalhatók. Ilyenek a több mint 100 éve ismeretes *Brown-féle mozgás*, ilyen az a tény, hogy a galvanométereknek van egy természetes érzékenységi határjuk, a régóta ismeretes *Galton-féle tábla*, a roulette, a kockajáték, egyáltalán minden labilis egyensúlyra alapított mechanikai berendezés. E jelenségekre a tapasztalat alapján a nagy számok törvényét lehetett alkalmazni s a klasszikus fizikai felfogás szerint ezeknek pontos teóriája volna megadható, ha az összes körülményeket a legpontosabban figyelembe vennők. Hogy egy labilis egyensúlyi helyzetből a rendszer milyen irányba mozdul ki, pontosan megjósolhatnók, ha ismernők azokat a legkisebb hatásokat (mint levegőmozgás, hőmérsékletkülönbségek, eltérések a geometriai szabályos alaktól stb.), melyek a jelenség kauzális kiszámításához szükségesek. Jellemző gondolkodásunk természetére, hogy szívesebben beérjük hipotetikus, nem ellenőrizhető megállapításokkal, mintsem megváltoztassuk azokat az alapelveket, melyeket más természetű jelenségek megfigyeléséből nyertünk s melyeket tévesen érvényeségi területükön kívülre extrapoláltunk.

Hogy a mikroszkopikus mechanikában érvényes kauzális principumot nem általánosíthatjuk minden jelenségre s hogy annak gondolatát is el kell vetnünk, hogy a jelenségek kellően pontos tanulmányozása mégis csak kezünkbe adná a kauzális leírás lehetőségét, azt az atomfizika eredményei mutatták meg.

A kvantumelmélet akauzális álláspontja.

A modern kísérleti fizikának azon jelenségeit, melyek a tudományos jóslás lehetőségének feladására kényszerítettek, összefoglalólag egy sajátos kettősség jellemzi. Ez legelőször a fénytánban mutatkozott, hol a jelenségek *hullámkarakterében* a klasszikus optika brilláns interferencia-kísérletei után nem kételkedhetünk, viszont a *fényelektromos effektus*,³ méginkább pedig a *Compton-effektus*⁴ felfedezése nem hagy kételyt a fény korpuszkuláris elméletét illetőleg. E jelenségeknél a fény meghatározott energiával és impulzussal rendelkező diszkrét korpuszkulák, fénykvantumok, *fotonok* alakjában mutatkozik, melyeknek egyéb korpuszkulákkal való összeütközései az energia- és impulzustörvény érvényessége mellett mennek végbe. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a *Newton-féle korpuszkuláris fényelmélet*hez térünk vissza, mert a teória az *interferencia-kísérletek* miatt a fény hullámkarakterét sem nélkülözheti. Már pedig a hullám- és korpuszkula-elmélet egymást kizárják, ha a régi fizika kauzális tér-idő-szemléletét fenntartjuk.

³ A. Einstein, Ann. d. Phys. 17. 132. 1905.

⁴ A. Compton, Phys. Rev. 21., 483., 1923. — Phil. Mag. 46., 897. 1923.

A nehézségeket csak elmélyíti az a körülmény, hogy ez a kettősség nem csupán a fényjelenségek sajátja, hanem — ismét tapasztalati eredményként — mindenütt jelentkezik, hol addig a korpuszkula-felfogás látszott egyedül lehetséges magyarázatnak. Méltán nevezte *Laue*⁵ a jelenlegi fizikus-generáció legnagyobb élményének azt a legelőször *Davisson* és *Germer*⁶ által tapasztalt s azóta tüzetesen tanulmányozott jelenséget, hogy egy elektronsugár (mozgó elektronok halmaza) éppúgy interferenciaképes, mint a fénysugarak. A további kísérletek az atom- és molekulasugarak interferenciáit is mutatták.

Egy korpuszkula mozgása tehát hullámmozgást reprezentál s megfigyelésünk módja szerint ugyanaz az elektron vagy atom egyszer mint diszkrét korpuszkula ütközik egy másikkal a mechanika törvényei szerint, másszor mint a teret betöltő hullám egy térrácson interferenciajelenséget hoz létre. A korpuszkula és hullám matematikai összefüggését egyenletes egyenesvonalú mozgás esetén *De Broglie* adta meg egyszerű egyenletek alakjában, a speciális relativitáselméletre támaszkodva. A teóriát *Schrödinger*⁷ fejtette ki általánosabban, kiindulva a klasszikus mechanika *Hamilton-Jacobi*-féle egyenletéből, de úgy átalakítva azt, hogy az új mechanikának (az ú. n. hullámmechanikának) a régihez való viszonya a fizikai optikának a geometriai optikához való viszonyához volt analóg.

A *Schrödinger*-mechanika visszatérést kísérelt meg a klasszikus mechanika alaprincipiumaihoz, azonban alkalmazásánál hamarosan kiderült, hogy eredeti formájában nem képezi az előbb vázolt kettősségből adódó probléma megoldását. Ha a hullámmechanika hullámcsomóit magukkal a korpuszkulákkal azonosítjuk, akkor — a tapasztalattal ellentétben — a mozgás folyamán ezeknek a térben való „szétfolyása“ következik be.

Hogy a hullám-korpuszkula-dualizmus ellentmondást tartalmaz a klasszikus fizika nézőpontjából, könnyen belátható. Ha a tér egy helyén két hullám egymást kioltja, az megérthető a hullámok ellenkező fázisai alapján, de hogyan gondolhatjuk ezt két *atomról*, melyekről számtalan egyéb kísérlet azt mutatja, hogy találkozásuk az ütközés törvényei szerint megy végbe s diszkrét pályájuk követhető?

Ilyen nehéz feladattal nem állott szemben a fizika talán fennállása óta. A nehézségből a kivezető utat csak az ismeretelméleti szempontok alapos revíziója adhatta meg. Szigorúan el kellett határolni azt ami tapasztalat, attól, ami a klasszikus fizikából ránkmaradt örökség s ami csak ballaszt a jelenségek megértésénél.

⁵ M. v. Laue, *Naturw.* 20; 915., 1932.

⁶ C. J. Davisson u. L. H. Germer. *Phys. Rev.* 30. 705., 1927.

⁷ E. Schrödinger, *Quantisierung als Eigenwertproblem*, *Ann. d. Phys.* 4. 79. 361 és 489 lap, 4., 81., 109., 1926. Továbbá: *Vier Vorlesungen über Wellenmechanik*, Berlin, 1928.

A való helyzet az, hogy minden jelenségről valamilyen mérés, megfigyelés segítségével szerzünk tudomást. A fizika tehát nem tehet fel ilyen kérdést: mi megy végbe egy jelenségben adott körülmények között, hanem: mit tapasztalok, ha egy mérést elvégzek adott körülmények között? Nem kérdezhetem, hogyan mozognak az egyes elektronok két elektronsugár interferenciája esetén, hanem csak azt: mi lesz az interferencia helyén egy mérés eredménye, melyet a célból végzek el, hogy az elektronok számát megállapítsam? A kérdés ilyen fogalmazásánál már kiküszöbölhető az ellentmondás a korpuszkuláris és hullámszerű felfogás között: a hullámfüggvény azt a *valószínűséget* határozza meg, mely megadja, hogy egy mérés a tér adott helyén hány korpuszkulát talál?

Az egymásnak ellentmondó két leírás tehát összeegyeztethető, ha mindegyiknek alkalmazását arra a mértékre *korlátozzuk*, mely a tapasztalat visszaadásához szükséges. Minden egyéb, amit a teória még a megfigyelések visszaadásán kívül tartalmaz, fölösleges és ellentmondásokra vezethet.

A korlátozás mértékét a *Heisenberg-féle*⁸ *határozatlansági relációk* szolgáltatják, melyek azon az alapon vannak megállapítva, hogy nem szabad egy fizikai teóriába többet bevinnünk, mint amit a mérések szolgáltatnak s ami tapasztalatilag ellenőrizhető.

Ha egy elektron mozgását tárgyaljuk, akkor a teória nem számolhat egyidejűleg pontosan az elektron helyével és sebességével, mert mint azt először *Heisenberg* kimutatta, méréseink nem szolgáltatják egyidejűleg pontosan az elektron helyét és sebességét.

Ez a klasszikus fizikával merőben ellentétes megállapítás abban leli magyarázatát, hogy a mérésnek a mérendőre való visszahatását nem csökkenthetjük minden határon túl, mint azt a klasszikus fizika elképzelte. Hogy mérőeszközeink visszahatnak a mérendőre, az ismeretes a klasszikus fizikában is (gondoljunk egy hőmérőre, mely, ha a mérendő testtel érintkezésbe hozzuk, sohasem elhanyagolható hőkapacitása miatt a mérendő test hőtartalmát csökkenti stb.), de — minthogy az a folytonosság elvén van fölépítve — ott feltételezhetjük, hogy a visszahatást minden határon túl csökkenthetjük, vagy legalább is kauzálisan számításba vehetjük. Nem így a diszkontinuitást mutató kvantumfizikában, hol a legkisebb kölcsönhatás is a mérendő és mérőeszköz között véges. Ez a kölcsönhatás számolás útján sem eliminálható a mérésekből, mivel csak *statisztikusan*, valószínűségi függvényekkel adható meg.

A mérés elméletének ily irányú keresztülvitele azt eredményezi, hogy általában két konjugált koordináta mérési hibáinak szorzata *elvileg* nem csökkenthető a *Planck-féle* hatáskvantum nagyságrendje alá.

⁸ W. Heisenberg: Z. f. Phys. 43., 172., 1927.

Egy elektron esetében például pontosan meghatározva a helyzetkoordinátákat, teljes bizonytalanságban hagy bennünket a mérés az impulzuskoordináták, tehát ezekkel együtt a sebességek felől és viszont.

A dualizmus két ellentmondó képe tehát azt a korlátozást szenved, hogy egyfelől a korpuszkulák tér-idő leírása bizonytalanságot tartalmaz, másfelől a hullámok — mint valószínűség-hullámok — csak statisztikusan determinálják a jelenségeket. Utóbbi a hullámmechanikának Born⁹ által adott értelmezése az eredeti *Schrödinger*-féle interpretációval szemben.

A mérési pontosság ezen elvi határának felismerése tarthatatlanná teszi a kauzális principiumot a kvantumelméletben. Mindenekelőtt üressé válik a kauzális elv azon oknál fogva, hogyha elvileg lehetetlen egy kezdőhelyzetet pontosan megadni, akkor nem számíthatjuk ki a véghelyzetet sem. A kauzális elvből tehát csupán a következő fogalmazást tarthatjuk meg: Ha egy rendszernél ugyanazt a kezdőhelyzetet nagyszámú kísérlettel sokszor megvalósítjuk („ugyanaz“ a lehetséges mérési pontosság határain belül érve), akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy a véghelyzet általában minden esetben más lesz, a véghelyzetek „szórását“ mutatnak és csupán bizonyos valószínűségeket adhatunk meg arra nézve, hogy a véghelyzetet egy elvégzendő mérés milyennek találja. A jelenről a jövőre tehát a kvantummechanikában csak statisztikus értelemben következtethetünk.

Ennek szem előtt tartásával, arra az esetre, ha egy rendszerre nézve egymásután n mérést elvégzünk s mérési eredményeink szórása a bizonytalansági relációk által adott nagyságrenden belül van, a következő alternatívát állíthatjuk fel:

a) A rendszert az n mérés esetén n különböző állapotban levőnek tekinthetjük s a t idő múlva előálló szórást a kezdőhelyzetek különbözőségéből kauzálisan magyarázzuk.

b) Az n különböző mérési eredmény által jellemzett állapotokat ugyanazon állapotnak tekintjük, mivel elvileg tudatában vagyunk, hogy méréseink különböző volta a mérési folyamat principiális tulajdonsága és nem lehetséges adataink különbözőségét a rendszer objektív tulajdonságaira visszavezetni. Ebben az esetben kauzalitás nincs, mert ugyanazon kezdőhelyzetre különböző véghelyzetek következnek.

Az a) felfogás a klasszikus kauzális elv megmentése volna az úgynevezett *rejtett* paraméterek segítségével: a rendszert a mérhető paraméterek nem határozzák meg teljesen, hanem még vannak olyan paraméterek, melyeket vagy

1. eddigelé még nem ismerünk, vagy
2. ha sohasem is fogunk megismerni, megismerésunktől függetlenül részt vesznek a rendszer meghatározásában.

⁹ M. Born: Zs. f. Phys. 37., 863., 1926 és 38., 803., 1926.

Ez elgondolás ellen különböző érvek szólnak. Természetesen, ha 1. lehetőségét fenntartjuk, akkor mai kvantumelméleti ismereteink hiányosak, tehát nem szabad belőlük messzemenő következtetéseket vonnunk. Ez ekvivalens volna azzal, hogy sikerülni fog a Heisenberg-féle bizonytalansági relációkat megcáfolni. Valószínűtlenné teszi ezt a felfogást a bizonytalansági relációknak az a kiterjedt kritikája, melyet ezek az utóbbi években kiállottak.

2. ellen ismeretelméleti szempontok szólnak. *A fizika nem számolhat olyan paraméterekkel, melyek nem képezik megfigyelése tárgyát.* A kritérium itt is a bizonytalansági relációk érvényessége, mert ha ezek érvényesek tapasztalásunkra nézve, akkor a rejtett paraméterek elvileg mindig rejtettek fognak maradni.

Elfogadva tehát a bizonytalansági relációk érvényét, szükségképpen a *b)* felfogásra jutunk, vagyis az akauzális álláspontra. Ezek szerint egy rendszer ugyanazon kezdeti állapotára ugyanolyan körülmények között különböző véghelyzetek következhetnek és a törvényszerűség csupán csak kollektív kísérletekre megadható valószínűségi törvény, mely az egyes esetre nézve nem determinál.

A valószínűségi törvényt a hullámmechanikában a hullámfüggvény a következő értelemben adja meg: ha egy jelenség bekövetkezésére nézve a hullámfüggvény segítségével kiszámított valószínűség w , akkor ez annyit jelent, hogy N nagyszámú mérés elvégzésekor annál nagyobb megközelítésben Nw esetben fogja a mérés a várt jelenség bekövetkeztét igazolni, minél nagyobb N .

A valószínűségnek ily módon, határértékként való definiálása *Mises-től*¹⁰ származik s hogy e definíció a természetre alkalmazható, az a *nagy számok törvényének* érvényességében leli magyarázatát. A nagy számok törvénye az új fizikának alapaxiomái közé tartozik s épen úgy a *tapasztalatból általánosított* törvény, mint pl. az energia megmaradásának elve.

A nagy számok törvénye a közvetítő a kvantummechanika valószínűségi törvényei és a tapasztalati mérési adatok között. Ha a kvantummechanika egy jelenség bekövetkezését igen nagy valószínűséggel, tehát be nem következését igen kis valószínűséggel jósolja meg, akkor a nagy számok törvénye alapján biztosra vehetjük, hogy az esetek túlnyomó számában elvégzett mérés a jelenség bekövetkezését konstatálja. Ezek az 1-hez igen közel álló valószínűségek tették lehetővé a kauzális elv felállítását a makroszkópikus klasszikus mechanikában, mely a kvantummechanikának egy *biztosságra* extrapolált határeset. Ha pl. a makroszkópikus mechanika egy holdfogyatkozást megjósol, akkor az égitesteket alkotó atomok rendkívüli nagy számánál fogva ennek a jelenségnek bekövetkezése olyannyira közel van az egységnyi valószínűség-

¹⁰ R. v. Mises: Loc. cit.

hez, hogy a bekövetkezést a gyakorlatban biztosnak vehetjük. De elvileg a be nem következés kizárva nincs.

Más a helyzet az atomok mikrojelenségeinél, hol ugyanabból a kezdőhelyzetből kiindulva különböző véghelyzetek következhetnek be egyenlő nagyságrendbe eső valószínűséggel. Ha egy radioaktív elemnek nagy számú atomja van jelen, melyeket minden elvégezhető mérés azonosan mutat, akkor arra nézve, hogy egy kiszemelt atom a következő másodpercben felbomlik, csupán valószínűségi törvényt adhatunk meg. Tényleg az egyforma atomok közül lesznek egyesek, melyek az első másodpercben felbomlanak, míg mások esetleg évek múlva, anélkül, hogy bizonyos rejtett paraméterek az egyes atomokat a felbomlásra különbözőképpen „tempíroznák“.

Ismeretelméleti következmények.

Kétségtelen, hogy a kauzális elv nem *condicio sine qua non*-ja a természet megismerésének, mert a kvantummechanika megmutatta, hogy nélküle egy ellentmondásmentes és a tapasztalattal jól összeegyeztethető fizikai világkép alkotható meg. Fontos ez a körülmény ismeretelméleti szempontból, mivel még abban az esetben is, ha a kvantumelmélet később valamilyen irányban megváltoztatandó lesz, vagy éppen visszatérna a kauzális világszemlélethez — ami az eddigi tapasztalat után nehezen gondolható — akkor is példát konstruált arra, hogy a kauzális elv az emberi gondolkodás természetének nem szükségképeni folyománya. Nem lehet tehát a priori szintetikus ítélet *Kant* értelmében, mert nélküle, sőt ellenére a tapasztalati világ jelenségeit ellentmondásmentes teóriába tudjuk foglalni.

Mi az oka tehát, egyfelől annak, hogy a klasszikus fizika a kauzalitás posztulátumát felállította, másfelől pedig, hogy az új fizika nehezen tudott e posztulátumtól elszakadni, holott az akauzális állásponttal sokkal kevesebbet tételez fel, s a bizonyítás kötelezettsége éppen a kauzális szemléletet terhelné?

A makroszkópikus történések rendkívüli nagy valószínűsége, vagy ami ugyanaz: a „kivételek“ rendkívül kicsiny valószínűsége könnyen eredményezhette a biztosságra való extrapolálást, mint azt már megállapítottuk. A klasszikus mechanika kauzális elve a későbbi korokban a mechanikával együtt haladt tovább s a fizika többi fejezeteibe is alapprincipiumként került be, mivel a mechanika exaktsága és zárt logikai egysége volt minden fizikai diszciplína eszménye. Csak gondoljunk a kinetikus gázelmélet példájára, mely a rendezetlenségi principiumokat a reverzibilis mechanikával akarta mindenáron összeegyeztetni.

A filozófiába pedig a kauzális elv a természettudományból került. Elfogadhatjuk *Reichenbach*¹¹ megállapításait, ki *Kant* rendszerének a

¹¹ H. Reichenbach: *Naturw.* 21., 604. és 624. lap, 1933.

természettudományokhoz való viszonyát analizálván, a következő megállapításra jut: „Kant glaubt gezeigt zu haben, das der Erkenntnisbegriff der mathematischen Naturwissenschaft im Wesen der Vernunft begründet ist; er sieht nicht, dass er eben nur diejenige Vernunft analysiert hat, die mit der mathematischen Naturwissenschaft entwickelt worden ist und dass auch diese Stufe der Erkenntnis noch keinen Abschluss bedeutet.“

A kauzalitás-principium *Kant* szerint nem logikai természetű; nem is analitikus (mint azt már *Hume* is felismerte), viszont nem is empirikus, mint azt *Hume* vallotta, hanem posztulátum, melyre az ismeret konstruálásánál *feltétlen* szükségünk van. Az érzéki észrevételek csupán az anyagot szolgáltatják a tapasztaláshoz, de maguk még nem tapasztalatok, azokká csupán az értelem feldolgozó tevékenysége után lesznek. A feldolgozás az érzékelt anyagnak bizonyos alapprincipiumok szerinti rendezése. Ezeket azonban már nem az érzékelésből nyerjük, hanem ezek az emberi elme sajátosságai: az *a priori* szemléleti formák és kategóriák. Utóbbiak közé tartozik a kauzalitás is.

Mi tartható fenn ebből a teóriából a kauzalitást illetően a kvantummechanika tanulságai alapján?

Reichenbach szerint *Kant* gondolatát, a megismerés *a priori* előfeltételeinek tanát el kell ejtenünk s csak a *mindenkori* megismerés előfeltételeiről beszélhetünk, melyek a tudomány különböző állása szerint változnak. Nem mások ezek, mint a legáltalánosabb természettörvények, melyek a *posterioriak*: *tapasztalati tételek*.

Bármennyire közelfekvőnek látszik is ez az egyszerű felfogás, mégis véleményünk szerint nem karakterizálja helyesen a megismerés természetét. Anélkül, hogy itt részleteiben kidolgozott teóriát szándékoznánk nyújtani, csupán rá akarunk mutatni arra, hogy az elméleti fizika fejlődésének kritikája a konvencionizmus (*Poincaré*) világtításában megmutatta, hogy az ismeretszerzésben és az ismereteknek teóriákká való rendezésében az ember sajátosságainak elhatározó szerepe van. Ha tehát nem is tarthatjuk fenn *Kant* tanát részleteiben, vagy ha nem is akarjuk általánosabb principiumok bevezetésével a kanti *rendszert* a neokantianizmus szellemében megtartani, nem zárkozhatunk el *Kant* alapgondolatának elfogadása elől, mely szerint ismerettartalmunknak az érzékelés csupán egy részét alkotja, míg a másik része az emberi elme sajátos tevékenységének terméke s e tevékenység minden ismeretünkre rányomja bélyegét. A tapasztalás maga sohasem volna elég, hogy a tapasztalati *törvények* létrejőjenek. Egy példát említve: a Heisenberg-féle bizonytalansági relációkat nem azért fogadjuk el, mert az összes gondolatkísérleteket már véghezvittük, hanem azért, mert néhány gondolatkísérlet elvégzése után már a mérési pontosság határolt volta számunkra evidenciával bír. Az általános törvényszerűségeknek ez a meg-

keresni tudása az emberi elmének oly sajátossága, mely feltétlenül magukra a törvényekre is rányomja bélyegét.

Az emberi megismerésnek ez az új alapokra fektetett vizsgálata csupán induktív módszerekkel indulhat el s ebben látjuk a főkülönbséget a kanti módszerrel szemben. Az anyaggyűjtésre pedig — mint már megállapítottuk — a fizika mint legegyszerűbb természettudomány kiválóan alkalmasnak látszik.

Kvantummechanika és biológia.

Az új fizika több ízben¹² elhangzott vélemények szerint lehetőségeket látszik nyújtani arra, hogy a mechanikai determinizmus és a biológiai- és pszichológiai cselekvési szabadság között eddig fennálló ellentétet áthidalja. A mechanikai determinizmus a kauzalitás megdőlével elesik s az új mechanika megengedni látszik azt, hogy az indeterminált jelenségsorozatokban egy liberum arbitriumot pillantsunk meg az élőlények cselekvési szabadságára nézve.¹³ Ha ugyanazon kezdőhelyzetből többféle véghelyzethez vihet az út, akkor a fizikailag egyenlően lehetséges esetek közül egy *nem fizikai tényező* szabadon választhat anélkül, hogy ezáltal bármiféle fizikai törvényt megsértene.

Ez a felfogás szerintünk nem tartható fenn. Az egyenlően valószínű esetek közül egynek biztos kiválasztása nem történhetik meg a valószínűségi függvény megváltoztatása nélkül, ami pedig fizikai beavatkozás.

A biztos beavatkozás fogalma ugyanis feltételezi, hogy a beavatkozás a jelenség többszöri ismétlésénél minden esetben, vagy legalább is az esetek nagy számában eredményre vezet. Az egyetlen esetben való beavatkozás nem kontrollálható, mert az eredményeknek nevezett véghelyzet a valószínűségi törvényen belül a véletlen folyományaként is létrejöhet. Minden tapasztalható beavatkozás tehát annyit jelent, hogy a valószínűségi törvény változott meg. Egyáltalán nem gondolható el, hogy miért volna lehetséges egy fizikai valószínűségnek nem fizikai tényezők által való megváltoztatása, míg a régi mechanikában nem volt elképzelhető, hogy fizikai függvényeket nem fizikai tényezők megváltoztassanak.

Az a törekvés tehát, mely a biológiát és pszichológiát fizikára és kémiára igyekszik visszavezetni, az új fizikában épügy nélkülözi az objektív alapot, mint a régiben. A feleletet erre nézve csak a nevezett tudományok továbbfejlődése hozhatja meg s e kérdésben csupán a tapasztalat dönthet. Az a körülmény, hogy a kémiát utóbbi időben sikerült elvileg a fizikára visszavezetni, további általánosításra nem ad jogot.

¹² H. Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, IV. fejezet, Braunschweig, 1929.

¹³ H. H. Meyer, *Kausalitätsfragen in der Biologie*, Naturw. 22., 598, 1934.

¹⁴ N. Bohr, *Naturw.* 21., 245, 1933.

Figyelemreméltók ezzel szemben *Bohrnak*¹⁴ azok a fejtegetései, melyekben arra az analógiára mutat rá, mely az új fizika, valamint a biológia és pszichológia megfigyelő folyamatai között található. Annak szükséges volta, hogy az atomfizikában a mérésnek a mérendőre való visszahatását figyelembe vegyük, megtalálja az analogonját abban a körülményben, hogy egy biológiai, vagy pszichológiai kísérlet is szűkséggéppen beavatkozást jelent a megfigyelendő jelenségbe. Amint a fizikában a mérés elmélete a jelenségek kettősségében rejlő ellentmondás megoldására vezetett, úgy képezheti a pszichológiai megfigyelések természetének tüzetes megvizsgálása is a pszichofizikai parallelizmus tárgyalásának kiindulópontját. Ma bővebben nyilatkozni a kérdésekről még korai volna s a mechanikai determinizmus példája szerint téves általánosításokra vezetne.¹⁵

Bay Zoltán.

Spengler Oswald.

1880—1936.

Testi valóságában, különösen az utóbbi esztendőkkben, kevesen látták. Dús, összevont szemöldöke alól kivillanó, mélyenülő szemének hideg tekintete, markáns, mélyenbarázdált arca, finommeteszésű, keserűnyésen lefelebiggyedt szájának némasága keveseknek fog hiányozni. Mégis, napjaink történelmi arcképesarnokának egyik legjellegzetesebb képét fordította a falnak a halál. Naplók, memoárok szubjektív vallo-

¹⁵ A szövegben idézettekén kívül l. még a következő irodalmi adatokat: W. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Leipzig, 1930. — P. A. M. Dirac, *Die Prinzipien der Quantenmechanik*, Leipzig, 1930. — A. March, *Die Grundlagen der Quantenmechanik*, Leipzig, 1931. — J. v. Neumann, *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, Berlin, 1932. — A. Haas, *Materiewellen und Quantenmechanik*, Leipzig, 1934, 4. u. 5. Aufl. — Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Wien, 1892. — A. S. Eddington, *Das Weltbild der Physik*, Braunschweig, 1931. — H. Reichenbach, *Atom und Kosmos*, Berlin, 1932. — J. Jeans, *Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*, Stuttgart—Berlin, 1934. — H. Geiger u. K. Scheel, *Handbuch der Physik IV.*, Berlin, 1929., továbbá a következő, a Naturwissenschaftenben megjelent cikkeket: E. Schrödinger, *Was ist Naturgesetz?* 17, 9, 1929. — R. v. Mises, *Über kausale und statistische Gesetzmässigkeit in der Physik.* 18, 145, 1930. — R. v. Mises, *Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 18, 885, 1930. — H. Plessner, *Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie*, 18, 869, 1930. — N. Bohr, *Die Atomtheorie und die Prinzipien der Naturbeschreibung*, 18, 73, 1930. — P. Jordan, *Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie*, 20, 815, 1932. — M. v. Laue, *Über Heisenbergs Ungenauigkeitsrelationen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 22, 439, 1934. — E. Schrödinger, *Über die Unanwendbarkeit der Geometrie im Kleinen*, 22, 518, 1934. — W. Heisenberg, *Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit*, 22, 669, 1934. — G. Hermann, *Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik*, 23, 718, 1935.

másai, a világháború befejezése óta megindult szellemi mozgalmak objektív valóságai egybehangzóan vallják, hogy hatása kultúránk életére egyelőre még felmérhetetlen. De az már most kétségtelen, hogy hatásának köre messze túlgűrűzött azon a szellemi eliten, amely a tudomány eredményeit fel szokta venni s elhatott a társadalom legszélesebb rétegeibe is.

A világháború befejezésekor volt egy pillanat, mikor a kiművelt emberfőkben ugyanaz a gond szűrt, mint a néma milliók koponyáiban. Hiába zúgtak a győzelmi fanfárok wágneri hangszerelésben, hiába ígérték a jobb jövőt a felszabadult gazdasági erők, mindenki érezte a válság, a bizonytalanság szorongató hangulatát; a halál penetráns illata az elcsöndesült csataterекről behúzódott az európai ember hajlékaiba. Ilyenkor felmérhetetlen hatású lehet egy hang, mely feloldja a pánik hangulatát azzal, hogy kimondja könyörtelenül a lefajtott félelem dermesztő ígét, nem biztat, hanem kérlelhetetlen diagnózist ad, nem vigasztal, hanem néven nevezi a Sorsot és kihívja a Halált. A fórumokra ez a tett sodorta Spengler nevét, ám hatását az tette maradandóvá, hogy a szellem emberei is felfigyeltek szavára. Gondolatai nem voltak ismeretlenek, csupán továbbszótték Herder, méginkább Görres teóriáit a kultúrák sajátos létéről, organizmusszerű életéről és pusztulásáról. Összehasonlító kultúrmorfológiai felfogása, a sorsnak stílusalkotó ereje s a stílusok sorsszerű pusztulása, minden skémaszerűségük ellenére is segítettek a válságbajutott kultúrákat önismeretük gyógyulásra vezető útján. A filozófusokat sohasem vezette tévútra Spengler megítélésében vizsgálódásainak lesújtó konklúziója, mert látták, hogy míg a szerinte pusztuló kultúrák sorsformáit kutatja, tipológiája örökkévaló vonásokat, a szépség elmúlhatatlan jegyeit tárja fel s biztos ítélettel ragadja meg a sorsot megőrző stílust, a mulandón a multhatatlant. Ismertek a veszélyei a tipológiai redukciónak, de letagadhatatlanok előnyei és eredményei is abban a felelős kutatómunkában, melyet nem utolsó sorban Spengler indítására végeznek ma a legnagyobb bölcselői korunknak, midőn európai kultúránk egzisztenciális kérdéseit tárják fel.

A magyar filozófia kegyelettel fordítja lefelé fáklyáját Spengler sirjánál. De magasra emeli a Szellem őrzött örökéjéjét egy élet eredményes munkája felett. Nálunk történeti hagyományok őrzik Herder „Untergang“ hangulatának áldott, egy Széchenyi gondolatvilágát megtermékenyítő hatását: a felismert sors kultúraalakító, közösségformáló erejét. Spengler Untergang-ja is termékenyítő hatású volt a magyar szellemi életre: az új bizánciak kultúraalcás, mágikus zenéje nem tudta elnyomni a fausti, nyugati bölcselő komoly hangját s lelkünk nem komor jóslatait őrzi meg, hanem azt a ragyogó képet, melyet a hellén kultúra apollói szépségéről villantott szemünkbe, midőn a válság legnehezebb óráit éltük.

Bóka László.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

**Filozófia-
történet.** KORNIS GYULA: *Pázmány személyisége*. Budapest, 1935.
Franklin. 66 l., 1 mell. 8-r.

Az irodalomtörténetnek és filozófiának egyaránt ritka jelentőségű eseménye az, mikor egy történeti és irodalmi nagyság már-már véglegesen elkönyveltnek látszó arcképe a kultúrfilozófia mesteri vonásaival megrajzolt portré formájában új életre kél. Kornis Gyula bő kézzel markol a Pázmány-dokumentumok tömegébe s gyakorlott szemmel ismeri fel a történeti egyéniség mögött megmutatkozó személyiséget. Ezzel a szellemtörténeti és kultúrfilozófiai fordulattal egy csapásra az értékek örökké eleven rendjét teremti meg az adalékok filológiai hazmazában. Módszerének állandó és biztos értékhangsúlya Sprangerre emlékeztet, sokatmondó rövidsége pedig a témának, Pázmány Péternek páratlan lelki koncentrációjával rokon.

Kornis portréja Pázmány sokoldalú egyéniségének megszámlálhatatlan részletét egységes kompozícióban fogja össze. Kiindul a valóságos habitus legalapvetőbb, döntő jelentőségű értékrendjéből: Pázmány katolikus érték tudatából. Ezt az alaptónust a korszerű barokk fáradhatatlan aktivizmusa szinezi: Pázmány „szervező hatalmi typus, eszköze lélekformálás műveltség által“. E lélekformálás területe a magyarság, mozgatója tehát a „magyar nemzeti érték tudat“, útja a magyar kultúrpolitika és az európai nagypolitika. De Pázmány több, mint diplomata — Kornis találoán emeli ki Pázmány sokszor durvának látező őszinteségét a simamodorú Richelieuvel szemben, kinek szándékai nem mindig tiszták —: „nemzetének nagy lélekbúvára“, aki „a magyar lelket, ennek észjárását és vérmérsékletét apróra ismeri, szóval és tollal iparkodik a maga ismeretére rázni, önkritikára bírni, a tökéletesedés útjára vezetni“ (42 l.). Emberismeretében és életbölcseiségében egészenes realizmus rejlik, amely az önismeret terén sem téved az álszerűség irrealitásaiba, hanem mint józan önérzet tetteinek egyik legeleveníbb rugója mindvégig. Ebben a lelki habitusban, mely a küzdenitúdást békeszeretettel, az agitációt megértéssel, a bátorságot koncentráltásgal egyesíti, tipikusan magyar „vulkanikus lelkialkat“ nyilvánul meg; „robosztus lényében a lelki primátus az akaraté“. Az önérzete követelte jogokat az önuralma által parancsolt kötelességek teszik valóban jogosakká s ebből az állandó magasfeszültségből sajátosan magyar életbölcseiség születik, mely fajtánk nagyjainak azelőtt is, azóta is elmaradhatatlan jellemzője.

A tanulmány — mondhatnók: kultúrfilozófiai portré — kétségkívül sok értékes szellemtörténeti szempontot fog nyújtani a magyar történetírás Pázmány-fejezetének. Módszertani szempontból legtanulmányosabb az a szintetikus erő, mellyel Kornis a nagyvonalú színopszisban látott adalékokat összefogja s ezáltal tudományos igazság rangjára

emeli. E szintézisnek talán legvonzóbb és legélvezetesebb eredménye az a történeti levegő, mely az egész művet áthatja. Így lesz a portré egyúttal nagyszabású korkép. A nyugateurópai barokk eszmeáramlatára Pázmány tipikus magyar egyénisége rezonál s így születik meg egy új kultúrképlet, a magyar barokk. Kornis e ponton a magyarság leglényegéig — ha úgy tetszik: eidos-áig — hatol el jellemzésében. Európának és magyarnak fájó antitézise „Zrínyitől Széchenyiig“ minden nagy magyarban testet ölt. Pázmány „személyiségének is tragikus vonása, hogy élete nagyrészt háborúskodás, vagy az ettől való aggodalom közepett telik el“, pedig „politikai értékfogásának sarkalatos alapelve a béke“ (24 l.). De Pázmány jól tudja, hogy a magyar „bellicosa gens“: megítélni tudja a magyarság hibáit, mert európai, de elítélni nem tudja, mert izig-vérig magyar. A nemzeti önismeretnek ezt a tragikus súlyát Kornis igen jól látja Pázmány vállaira nehezedeni; az elementáris erejű aktivitásnak s a tragikus, végzetes nemzettudatnak ez a magasfeszültsége ott vibrál Kornis Pázmány-portréjának minden sora mögött: ez művének legszebb lélektani és művészi eredménye.

Igy épül fel az életrajzi adalékok, prédikációk és levelek, diplomáciai küldetések, egyetemi előadások, maradandó kultúrpolitikai alkotások, vallási vitairatok adalékaiból Pázmánynak nagy lélektani biztonsággal megrajzolt arcképe. Meggyőző a párhuzam, melybe Pázmányt a politikus Richelieuvel s a szónok Bossuet-vel állítja s jólesik, hogy e „magashőfokú egyéniség“ sikerrel állja ki mindkét próbát. A számtalan kisebb-nagyobb jelentőségű adalék fölé így emelkedik ki mindjobban Pázmány egyéniségének a jelentése, személyiségének hatalmas méretei. Kornis Gyula maradandó érdeme, hogy e személyiséget teljes nagyságában tudta „megérteni“ és tudja megértetni. Műve ezáltal méltóvá lett mind témájához, Pázmányhoz, mind az ünnepi alkalomhoz, mikor a budapesti Pázmány-egyetem megalapításáról emlékezünk, mind pedig az értékrendhez, amelynek jegyében felfedezte az adalékokban az értelmet, a történeti egyéniségben a halhatatlan személyiséget. *Mátrai László.*

ETCHEVERRY, AUGUSTE: *L'idealisme français contemporain*. Paris, 1934. F. Alcan. 376 l.

Az újabb bölcséleti irányok között egyik legjelentékenyebb, de egyúttal legbonyolultabb, legtöbbféleképpen értelmezett az idealizmus. Szerzőnk munkája első részében e sokfelé szétágazó irányzatot ismereti kritikailag, nagy szakavatottsággal, az újabb francia bölcsélet keretében. Lachelier nagy hatásának vázolója után behatóan tárgyalja Hamelin dialektikai idealizmusát, Brunschvicg szellembölcseletét, valamint a velük kapcsolatos francia bölcseletket (Le Roy, Parodi stb.).

Munkája második részében az idealizmus kritikai méltatását adja. A modern francia idealizmus, amely minden létezést a gondolkodásra

iparkodik visszavezetni, a XIX. század materializmusának és pozitívizmusának ellenhatásaként tekinthető. E két szembenálló irányzat azonban egyaránt túlzásba esik két ellenkező irányban. Az egyik csak a tárgyat, illetve az anyagot tekinti, a másik meg csupán a szellemet, a gondolkodást. A szerző részletesen felsorolja mindkét iránynak bizonyítékait, de egyúttal hiányait és nehézségeit is. Bizonyos értelemben mégis elfogadja, hogy gondolat, értelem nélkül semmi se létezhetik. De ez a teremtő gondolat nem az én gondolatom vagy az enyémhez hasonló gondolkodás, hanem csak az abszolút, isteni értelem gondolata. A természet Isten gondolatainak külső realizmusaként fogható fel. Nem csupán szubjektív, hanem anyagban realizálódott gondolat, a láthatatlan isteni értelem látható megnyilatkozása. Az emberi értelem pedig csupán e természet megértésére, nem pedig teremtésére képes. Így szerzünk végül azon mérsékelt felfogás mellé áll, amit Aristoteles és a schola bölcelete óta a józan emberi gondolkodás mindig vallott.

A hatalmas bibliográfia, név- és tárgymutató nagyban fokozza a könyv értékét és használhatóságát. *Somogyi József.*

ECKLE, CHRISTIAN: *Der Platonische Bildungsgedanke im 19. Jahrhundert.* Ein Beitrag zur Geschichte und Theorie seiner Interpretation. Leipzig, 1935, F. Meiner. 120 l.

Eckle munkája eredetileg doktori disszertációként jelent meg a tübingiai egyetemen 1930-ban. Plasztikusan mutatja, miként alakult a platonai művelődési eszmény a 19. század gondolkodóiban saját lelki konstitúciójuk és koruk áramlatainak hatása alatt. A 19. század platonizmusát a 16. és 17. század filozófusai készítették elő, de döntő fontosságú Kant metafizika-ellenes állásfoglalása volt. Platon renaissance-át Goethe tette lehetővé, maga a mozgalom a klasszikus-romantikus irány jegyében indult meg. Ennek fázisai a következők: 1. Schleiermacher neohumanisztikus idealizmusában egyesül a romantikus, antik és keresztény vonás. Klasszikus-esztétikus értelmezése szerint a szellem a formában nyugszik. 2. A spekulatív-dialektikus gondolkodású Hegel rámutat arra, hogy Platont nem kritikus-filológiai oldalról kell megközelítenünk, hanem a filozófiai öskérdések állandó felvetésével. A szellem lényegét Platonban a logos örökös fejlődés-szükségletében és lehetőségében látja. 3. A vallásfilozófiai Platon-értelmezők feje Baur. Párhuzamot von a krisztianizmus és platonizmus világnézete közt és a vallásos művelődésezsmény antik-keresztény egységét mutatja ki. 4. Platon életfilozófiai értelmezésének képviselői Bachofen és Nietzsche. Bachofen érdeme az antik kor művelődéstörténetének mithikus felfogása. Nietzsche viszonyát Platonhoz sajátos kettősség jellemzi. Mind Bachofen, mind Nietzsche Platon-képe pszichológiai beleélést követel és a teremtő lelkiességnek irracionális oldalából indul ki. 5. Ezzel szemben áll a neokantiánus irány. Cohen Platon

ideatanát állítja kutatása centrumába, mathematicizmusa átszővi etikáját és esztétikáját is. Natorp a szubjektivitás felé fordul, lehetővé teszi a logos közvetlen, teremtő aktivitását. A tanulás és a művelődés az ősegyhez való felemelkedést jelenti. Eckle munkája utolsó fejezetében az addig alkalmazott genetikus szemlélődés helyett a platonikus formaváltozás lényegét határozza meg strukturanalízis segítségével. Történetfilozófiai lényegét illetőleg az objektív ősképi tartalom és a szubjektív időbeliség korrelációja biztosítja a Platon-kérdés örök újságát, mint művelődési hatalmat.

Dános Edit.

VARGA SANDOR: *Valóság és érték.* Az ismeretelmélet alap- Ismeretelmélet. problémája. 2. kiadás. Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Logika. Universitatis Hung. Francisco-Josephinae. Sectio Philosophica. Tom. III. Fasc. 1. Szeged, 1936. 90 l.

Mindenekelőtt azt az örvendetes tényt kell leszögeznünk, hogy egy ennyire szigorúan szakszerű filozófiai tanulmány hat év alatt, 1928 óta egy kiadásban elfogyott és sor kerülhetett a másodikra. Sajnálattal kell azonban tudomásul vennünk, hogy a szöveg változatlan. Nagyban növelte volna ugyanis a tanulmány értékét, ha azokat az újabb munkálatokat is számba vette volna az új kiadás, amelyek első megjelenése óta tárgyára vonatkozólag napvilágot láttak, s melyek közül nem egy igen nagyjelentőségű. Emellett joggal feltehetjük, hogy magának a szerzőnek is lett volna újabb mondanivalója a tárgyhoz, ha felfogása alapjában nem is változott. Időközben megjelent dolgozatai erre engednek következtetni. Különösen örültünk volna, ha az utolsó fejezetet („Javak létesítése“) kibővíti és főként a szabadság problémáját szélesebben tárgyalja. Ezzel még jobban elmélyedt volna olyan problémák elemzésében, amelyek éppen ma nagy viták keresztüztüében állanak, s e vita számára sem lett volna haszontalan, ha olyan erősen kritikus elme, mint a szerzőé, aki fáradhatatlan a fogalmak aprólékos elemzésében, résztvesz benne. S ez az alapvetés is szélesebb és átfogóbb lett volna. Mert a tanulmány tárgya a világ két felének, a valóságnak és értéknek természetét, összefüggésüket és ennek alapproblémáját vizsgálja, tehát az egész filozófia középponti kérdését. Módszere szigorúan ismeretelméleti. Az ítélet adott tényből indul ki, alkatát vizsgálva jut el eredményeihez, s ezeket Böhm, Bauch és Rickert tanainak kritikai fejtegetései folyamán foglalja rendszerbe. Eközben tiszta, absztrakt vonalakban mutatja fel a problémák szövedékét és éles világosságot vet rájuk, hűségesen szolgálva azt a kritikai szellemet, amelyet az újabb életfilozófiai áramlatok túlkapásaival szemben nagyon is szükséges ében tartani.

Joó Tibor.

BUCSAY MIHALY: *A realitáskérdés a kriticizmuson belül és a kriticizmuson túl.* Debrecen, 1935. Szerző kiadása. 50 l.

A valóságprobléma egyoldalúan racionalisztikus vagy empirisz-

tikus értelmezésének ellentéteit feloldó Kant kriticismusának korrekciójára vállalkozott a szerző — a valóságprobléma kialakulásának rövid történeti áttekintése után — annak bebizonyítása céljából, hogy az ismerés végső előfeltevését az alany és a tárgy szétbonthatatlan ösviszonya alkotja. Bírálatainak túlnyomó része Kant tudományelméletére s főképen az okviszony monoform alkatára irányul. Kant tudományelméletének fizikálizmusa lényegében a legszélsőségesebb spiritalizmus is, mert érvényre juttatja ugyan az empirizmus jogait: kiterjeszti a természeti törvények szükségszerű kényszerét a látható világra, de egyúttal megvédi a szabadság, a halhatatlan lélek és az Isten eszméjét a materializmus ellen, mert a törvényalkotó transzcendens alanyt kivonja a törvények kényszerítő ereje alól. Nem oldja meg azonban a keresztény lélekfogalmat takargató intelligibilis ok irracionális képzete a természeti kényszer és az akarat-szabadság összeegyeztetésének problémáját: a monoform-racionális oksort ugyanis kritikátlan apológiai érdekek szülték s ezért a rajta felépülő transzcendentális idealizmus csak másodsorban lehet valóságelmélet. Monisztikus előfeltételtől tehát nyilvánvalóan nem magyarázható a tapasztalás: az ismeretelméletnek mindenkor számot kell vetni az ismerés köttényezőjű, intencionális jellegével, az alany és a tárgy megbonthatatlan ösviszonyával. Ezzel azonban lehetővé tesz oly valóságelméletet, amely értékszempontmentes kiindulópontjában a tudományok összességére épít, elkülöníti az egyes tudományszakok hatáskörét, hangsúlyozza az egységes valóság megismerésében a szaktudományok egymást kiegészítő szerepét, azok elveinek tudományává formálódik: az ismerésünk számára megközelíthető világ végső magyarázójává.

Egy szabatosan és egyszerűen megfogalmazott tétel bizonyításához biztos kézzel csoportosítja a szerző a szükséges anyagot — minden mondata határozott lépés a kiinduló probléma megoldása felé — e szerényen méretezett, tömör és alapos tanulmányában. *Dési Frigyes.*

Metafizika.

HARTMANN, NICOLAI: *Zur Grundlegung der Ontologie.*
Berlin-Leipzig, 1935. W. de Gruyter. XVI, 322 l. 8°.

Hartmann ismeretelmélete, etikája és kultúrfilozófiája már eleven alkotóelemévé lett napjaink gondolkodásának. Főműveinek mindegyike önmagában lezárt impozáns alkotás. Oeuvre-jének mégis mindeideig volt néhány szépséghibája: az ismeretelmélet realizmusának az etika idealizmusával való ellentmondását a kultúrfilozófia, a szellemi létezés teóriája csak részben tudta kiküszöbölni. Ezt a hiányt pótolja Hartmann új műve, mely az ontológia egyetemesebb alapján hozza végleg közös nevezőre a realizmus és idealizmus ellentmondásait.

A munka így valóban megfelel Hartmann ama követelésének, hogy a philosophia prima, az ontológia csak philosophia ultima lehet a kutató számára: szerzőnk új könyve — úgy tudjuk — csakugyan

régen megkezdett munka eredménye. A létezők legegyetemesebb határozmányait kutató tudománynak minden „alapvető“ ismeretelméleti állásfoglalás előtt a legszélesebb körben kell mozognia, minden idealizmuson és realizmuson innen, mint ezt szerzőnk egy programmértékében már kifejtette (Kantstudien, 1924). „Az ontológia éppen úgy nem fenomenológia, mint ahogy nem is csupán tárgyelmélet“ (86), hisz a létezők (Seiende) köre szélesebb mind a jelenségek, mind pedig a tárgyak körénél. A kanti ismeretelmélet szokásos ellenvetésével szemben, hogy t. i. számunkra a létezők csak szubjektív kategóriánkban adatnak, Hartmann egyrészt a megismerés kézzelfogható progresszúrára hivatkozik, másrészt hatásosan mutat rá arra, hogy a létezők megragadásának a megismerés korántsem egyetlen s nem is legátfogóbb válfaja. Az ú. n. emocionális-transcendens aktusok pl. jóval jelentősebb mértékben juttatnak a realitás megközelítéséhez, mint a megismerés. Amennyire helyesen hangsúlyozza szerzőnk a vérszegény ismeretelméleti tanokkal szemben ezen aktusok ontológiai jelentőségét, éppoly bölcsen kerül el az ellenkező végletet és bírálja az „Angst“ élményének egzisztenciális túlhajtását, utalván arra, hogy az aggodás az adottságoknak csak szubjektíve eltorzított képét tudja közvetíteni. Éppígy elvétí Heidegger — úgymond szerzőnk — az ontológia alapvető kérdésfelvetését is, midőn a „Sinn vom Sein“ után kérdez a „Seiende als Seiende“ helyett: a dolgok ontológiai szempontjából közömbös, hogy bárki számára mi a jelentésük. (43. l.) A létező, mint ilyen, mint ontológiai alapjelenség, minden szokásos kategoriális kettősség előtt való: szubsztancia és akcicens, egység és sokaság, szubjektív és objektív, abszolút és relatív, személy és dolog, racionális és irracionális stb. egyaránt lehet, ezek az ismeretelméleti vagy metafizikai kategóriák tehát ontológiai szempontból reá nézve közömbösek, sőt egyenest megtevéstők. Mindössze hat határozmány marad meg valóban ontológiai jelentőségűnek: a létezés (Dasein) és a mibenlét (Sosein) (létmozzanatok), valóság és lehetőség (létmódusok), idealitás és realitás (létmódok). Közöttük az első kettő azért a legalapvetőbb, mert minden létezőre egyaránt vonatkozik: mibenlét, amely nem létezik egyúttal valamin, nem lehet ennek a valaminek tényleges mibenléte. (101. l.) Ezért helytelen az egzisztencia és essentia fogalmainak hagyományos végleges szétválasztása, valamint a lét- és mibenlét-ítéletek szokásos megkülönböztetése is. Minden mibenlét-ítélet (S est P) lényegében ugyanis létítélet (S esti) s ezzé formailag is átalakítható (létezik P mint S határozmányja). A fenti hat határozmányoknak skolasztikus finomságú egymásravezónakoztatása alkotja a könyv legnehezebb, de legjelentősebb részét, amit a reális és ideális létezők megragadásáról szóló harmadik és negyedik rész újabb finomságokkal gazdagít, illetőleg megvilágítja szerzőnk eddigi műveinek ontológiai hátterét. Itt külön figyelmet érdemel az a priori és posteriori megismerésnek egészen új eredménnyel járó ontológiai revíziója.

E reálontológia Hartmannak kétségkívül legjelentősebb alkotása. Eddigi műveihez mérve tagadhatatlanul szintelenebb, előadásmódja kevésbé egyenletes, néha bőbeszédű, gyakran szűkszavú, különösen az értékelméleti részben. Egyébként azonban tipikusan hartmanni mű, filozófiájának minden erényét magábanfoglaló. Klasszikus veretű problémátörténeti állásfoglalása a tárgy természeténél fogva talán itt a legjelentősebb. Ismeretmetafizikája és etikája a kanti szubjektivizmussal és formalizmussal, kultúrfilozófiája Hegel, Dilthey és Nietzsche hagyományával szemben való maradandó állásfoglalás is egyúttal. Ontológiája minden egykori és modern metafizikának, ismeretelméletnek és logikának maradandó átértékelése, amiből legaktuálisabb a Heideggerrel szemben való igen komoly állásfoglalás. Az ontológia kevesek kenyeré és így Hartmann új művétől nagy hatást legfeljebb közvetve remélhetünk. Pedig kívánatos lenne és igen gyümölcsöző, ha minden filozófiai és szaktudományos részletdiszciplína eltanulna valamit a hartmanni ontológia helyes középúton járó, egészséges és természetes „realizmusából“, az „intentio recté“-ből, túl minden idealizmuson és realizmuson.

Mátrai László.

WENZL, ALOYS: *Wissenschaft und Weltanschauung*. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik. Leipzig, 1936. F. Meiner. XI, 374, 2 l.

A 19. század technikai fellendülésének nyomába szegődő s a természettudományok mindenhatóságát hirdető pozitívizmus és materializmus a mechanisztikus okság elvének általánosításában lappangó szűk látókörében nem sejtette meg azokat a váratlanul előbukkanó, megdöbbentően új problémákat, amelyek nemcsak az egyes szaktudományok, hanem szélesebb perspektívában: kultúránk válságát idézték elő. Az öntudatra ébredő s a természettudományokkal egyenjogúvá érlelődő szellemtudományok mellett felburjánzó vitalisztikus jellegű, ész-ellenes, romantikus tudományosság — gondoljunk a Spenglerrel kezdődő végeláthatatlan, szinte hagyományosan sötétenlátó kultúrkritikák mithikus-utópisztikus jóslataira — hadat üzent megrokkant ítélőerejével a fogalmi tudás ellen. Kultúrkrízisünk tudatosságának homlokterébe lépett minden tünetének végső gyökere: az élet és teória konfliktusa. Pszichológiailag megérthető ez az antiintellektualisztikus irányzat; a fény problémáját megoldani célzó relativitási és kvantummechanikai elméletek, a makro- és mikrofizikai ellentétek válságba juttatták a fizikát, de hasonló sors várt halmazelméleti problémái révén a matematikára is, tehát még a fogalmi tudás mintaképeül szolgáló tudományok is alapjaikban rendültek meg. Tudományos ismerésünk elé két út tárult: a romantikává torzuló s az életet a tudomány fölé helyező intuicionizmus és a teóriát, mint logikai szükségszerűséggel megalkott tételösszefüggést értelmező felfogás, amely szoros kapcsolatban

marad ugyan az étellel, de mindamellet mint egy másik önálló s lezárt szféra, áll vele szemben.

Maradéktalanul valósul meg ez az utóbbi felfogás Wenzl metafizikai konstrukciójában. Ezzel azonban kifejeztük legnagyobb elismerésünket a szerző munkája felett. — A metafizikai problematika, az ismeretelméleti fejtegetések, az élettelen és szerves világgépet megrajzoló empirikus alapvetés után, tér át metafizikájának szintetikus-konstruktív részére, melyet a legújabb fizikai kutatások eredményei alapján épít fel. A materiálisan megjelenő egyes-lények hatás- és törekvésviszonyait szellemileg egybefoglaló négydimenziós kontinuum többféleként értelmezhető — metrikus-pszichikus, összegezhető-egész, potencionálisan időfeletti-aktuálisan időbeli, determinált-szabad — pluralisztikus, hierarchisztikus, dualisztikus világot jelenít meg. A különböző értelmezhetőségek alapjainul szolgáló ellentét-párok sokasága egy-ségesíthető, de nem dialektikus látszatzmegoldás segítségével, hanem a realizztikus-szintetikus metafizika útján.

Ezzel a rövid ismertetéssel még korántsem méltattuk kimerítően e nagyvonalú, de a legkisebb problémát is a legnagyobb gonddal tárgyáló szerző érdemeit. Nyugodt lélekkel ajánljuk művét még azoknak is, akik szaktudományuk egyoldalú gögjében csak gondolatakrobatikát, vagy „fogalmi költészetet“ hajlandók a metafizikában látni.

Dési Frigyes.

DRIESCH, HANS: *Die Überwindung des Materialismus.* Természet-filozófia. Zürich, 1935. Rascher Verlag. 133 l.

Az E. Harms kiadásában útjára indult Bibliothek für idealistische Philosophie c. sorozat első kötete az illusztris szerző munkája, amelyben mindenki számára érthető, népszerű nyelven foglalja össze munkásságának, a ma elsősorban tőle képviselt vitalizmusnak eredményeit. Őszintén megvallva, egy, a materializmus általános cáfolatával foglalkozó munkától ma már többet várunk, mint amennyit Driesch számunkra nyújt: nevezetesen a legújabb fizikai kutatások és az ezekhez fűződő új természetfilozófiai szempontok figyelembevételét is. Mert míg szerzőnk szerint a materializmus világnézete csak a biológia és a lélektan oldaláról dönthető meg és az élettelen természet vizsgálatával foglalkozó tudományok ez irányban kiindulási alapul nem szolgálhatnak, az ez oldalról vizsgálódó tudósok és bölcselek (Jeans, Eddington és mindenekelőtt Bavink, s. i. t.) merőben más nézetet vannak. Szerintük éppen a mai fizika — főképen a kvantumelmélet — eredményei mutatják mindennél fényesebben a materialisztikus világgépfogás tarthatatlanságát. De különben teljes mértékben megértjük, hogy Driesch a természettudományok ez útjának megjárásától idegenkedik: mert (amint éppen Bavink mutatott rá) ennek eredményeképen egész biológiai tanítását — a lényegében a mechanisztikus felfogást az entelechiákkal

megtoldó vitalizmust — fel kellene adnia. Ez pedig egy életművét már megalkotott tudóstól új és biztosítottnak egyelőre még nem mondható szempontok kedvéért semmiképen sem kívánható! Így legfeljebb csak magunkban sajnálkozhatunk, hogy a reprezentatív és átfogó igényű munka a mai kutatások jelentékeny területének eredményeit figyelemre sem méltatja. A könyvet ebben a formájában — szerintünk — talán valaki másnak kellett volna megírnia: olyannak, akinek számára a tőlünk kívánt szempontok bemutatása nem jelentett volna megalkuvást vagy önlegyőzést.

Faragó László.

WENZL, ALOYS: *Metaphysik der Physik von Heute*. Leipzig, 1935. Meiner. 40 l.

Ez a kis füzet kitűnő tájékoztatást nyújt a fizikai kutatások eredményeképpen adódó filozófiai problémákról. A modern fizika két hatalmas szellemi épületének: a relativitástannak és a kvantumelméletnek eredményeit foglalja röviden össze, rámutatva ezeknek a világnézet szempontjából fontos oldalaira. Noha az egész kis munka természetesen inkább csak program, mint komoly és lezárt eredmények igényével lép fel, egyik kísérlete komolyan figyelembeveendő és gondolatserkentő: nevezetesen a mai fizika számára legtöbb gondot okozó és a kvantumelméletet életre-idező hullám-korpuszkula kettősség fogalmi megoldását célzó kezdeményezése. Szerzőnk itt igen szerencsésen az aristotelesi ontológia alapelveinek: a potencia és aktus fogalmainak felújítását indítványozza. Tiszteletreméltó továbbá a fizikusok által ma annyira meghurcolt kauzalitás kérdésében elfoglalt józan álláspontja. Mindenkinék, aki az új természetfilozófia kérdései iránt érdeklődik, figyelmébe ajánljuk ezt a tanulmányt.

Faragó László.

Kultúrfilozófia, HUIZINGA, J(OHAN): *Im Schatten von Morgen. Eine Történet-filozófia.* Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit. Deutsch von W. Kaegi. Bern-Leipzig, (1935). Gotthelf. 197 l.

Spengler óta megszoktuk, hogy az európai kultúra jövőjéért szisztematikus borzongással aggódjunk. A sötét jóslatok lassan megszokottá válnak és hatásukat, hitelüket elveszítik. Huizinga könyvét mégis kivételes hely illeti a beláthatatlan válságirodalomban: eddig mindenki egy tudomány-feletti vagy -alatti szempontból bírálta napjaink kultúrtörékvései, ő megmarad a tudományon belül s egy percre sem igyekszik próféta vagy publicista attitűdöt felvenni. S az írás világában semmi sem meggyőzőbb, mint mikor az író a bizonyítás dicsőségét szerényen átengedi a bizonyítékok tömegének.

Huizinga megkísérli az európai válság okát a szokásos mozzanatokban megtalálni: összehasonlításokat tesz kultúránk történetének hasonlóképpen válságos korszakaival, de a más kultúrfilozófusok által oknak felfogott jelenségek sorra csak tüneteknek bizonyulnak.

Egyetlen válságtörténeti analógia áll helyt: „haladás a barbarizmus felé“. (26. l.) De ez sem külső jelenség többé, mint a római kultúra bukásakor (hisz új népek már nem jelennek meg többé napjaink történeti horizontján), hanem belső, az emberben lejátszódó folyamat. „Tébolyodott világot élünk“ (9. l.): a kultúrtörténész diagnózisának ez a vezérmotívuma. Huizinga — dicséretére legyen mondva — nem használja ki e döbbenetes alapbelátásban rejlő hatásos lehetőségeket, hanem inkább tompítja ítéleteit, amelyeket a történeti tudás és tisztánlátás még így is fájóan élessé tesz. A filozófust könyvből első sorban az érdekli, hogy miképpen nyilatkozik meg a tébolytól egyetemesen megfertőzött modern ember a rend és belátás sajátos területén, a tudományban. Szerzőnk szerint soha nem volt rá példa a világtörténetben, hogy tudósok tudományos apparátussal magát a tudományt támadják meg (82. l.): „csodálatos csalódás! Hadakoznak a fogalmi tudás ellen, de mindig féltudással és téves fogalmakkal“. (90. l.) „Korunknak egyik ismertetőjegye — úgymond —, hogy az emberek nagyrésze nem tud soha kilábolni a pubertás korának képzeletvilágából. Érzés és belátás felcserélését a mai életben nem tudjuk elkerülni. És ezen a zavaron alapul az életfilozófia.“ (102. l.) „Exisztenciális: kétségkívül ez lesz a divatos tudományos jelszó műveltebb körök számára... E szó arra fog szolgálni, hogy a szellemet minél ünnepélyesebben tagadhassuk meg és a beavatottak gesztusával mindent félredobjunk, ami tudás és igazság.“ (85. l.)

Az ismertetésnek nem célja, hogy Huizingát a kultúrkritika további részleteibe kövesse. A kritikus előtt viszont felmerülhet a lehetőség, hogy Huizingát idejétmult racionalizmus vádjában elmarasztalja. De a lehetőség rögtön szertefoszlik, ha meggondoljuk, hogy szerzőnk a „Herbst des Mittelalters“-nek is szerzője, egy olyan munkának, mely a multszázadi antiracionalizmus minden értékes elemét maradék nélkül gyümölesztetni tudta. Úgy látszik tehát, hogy a Dilthey által kiértékelt antiracionalista hagyomány kérdésében is igazat kell adnunk Huizingának: „... ahol a bölcs a szabadabb és szélesebbkörű megismerés lehetőségéből mélyebb értelmet merít, ott az értelmetlen csupán még nagyobb értelmetlenségre talál jogcímet“. (66. l.) Szerzőnk ezzel csupán a „freudizmust“ akarta jellemezni, de — sajnos — jellemezte egyúttal a „tudomány sorsát is napjaink kultúrájában“.

Mátrai László.

JOÓ TIBOR: *Bevezetés a szellemtörténetbe*. Budapest, 1935. Franklin. 184 l. (Kultúra és tudomány.)

Eleven és még ma is vitatott értékű tudományos szemléleti mód-ról „Bevezetést“ írni, — e műforma didaktikai tárgyilagosságot követelő szempontjai miatt — nem könnyű feladat. Egy általános tájékoztatást nyújtó mű szerzőjének nem szabad mondanivalóját elsiklatni

sem az apológia, sem a pamflett felé; mindkét esetben személyének s közvetve tárgyának hitelét veszélyeztetné. Joó Tibor felismerte a veszélyt s tárgyilagosságát három módon is igyekszik sikerrel biztosítani. Mindjárt az első oldalakon lehántja a szellemtörténet *fogalmáról* mindazokat az inkább hangulati jelentőségű, polemikus elemeket, amelyek a szellemtörténet *szóhoz* tapadnak anélkül, hogy tényleges jelentéséhez közük volna. A szellemtörténeti irányt megelőző pozitívista történetzemlélettel szemben nem helyezkedik támadó álláspontra, méltatja érdemeit s kijelöli rendszertani helyét a történeti kutatás területén. A szellemtörténetet tudománytörténeti kialakulásában mutatja be, a multban keresi a jelenvalóhoz azt a távlatot, ami az objektivitás legfőbb biztosítéka s amit a jelenben nem találhatna meg.

Művének e tárgy történeti része — az egész műnek több mint a fele — rendszeres összefoglalása szerző eddigi filozófiatörténeti és történetfilozófiai munkáinak. Elszórtan megjelent filozófus-portréi, a tudománytörténet fejlődési vonalába beállítva, súlyukban s jelentőségükben megnövekednek; a Herdertől Sprangerig meghúzott fejlődési vonal egyenes biztossága művének egyik legértékesebb eredménye. Külön is említést érdemel Droysen munkásságának bő ismertetése, e nagyhatású, de nálunk kevéssé méltatott bölcselel ismertetésével tudományunk nagy tartozásainak egyikét róttá le Joó Tibor. Történeti összefoglalását a magyar szellemtörténet kialakulásának rajzával fejezi be. Nem is kell hangsúlyoznunk, milyen fontos ez egy, bár tudományos igényű, de mégis csak didaktikus célú munkában.

A továbbiakban rendszerezi, világosan s óvatos mértéktartással, a szellemtörténet eredményeit. A történetiség fogalmát (az objektív és szubjektív szellem dualitása, fejlődés és érték, egyén és közösség), a történetírás feladatát, módszerét, célját s a történetíró objektivitásának kérdését olyan áttekinthető rendszerben adja, hogy a „bevezetések“ tankönyvszerűségétől csak az óvja meg, hogy Spranger-i szellemű történetfelfogását számos finom megfigyelés, a szellemtörténet problematikájának eredeti továbbfejtése gazdagítja. Azt sem róhatnók fel egy általános tájékoztatás írójának, hogy kritikátlanul ismertetne csak; Joó Tibor azonban nem közömbös ismertető s ha tárgyilagossága határain belül teheti, nem hallgatja el ellenvetéseit sem (l. Troeltsch, Spranger „szkeptikus rezignációja“).

Megemlíthetnők talán, hogy Diltheyt nézetünk szerint kissé mostohán kezeli, hogy műve a német szellemtörténészeken kívül csak az egy olasz Crocet említi, hogy Böhm Károly jelentőségét túlméretezi, ugyanakkor pedig meg sem említi Pauler Ákosnak a szellemtörténet kategóriái című jelentős értekezését; — ezek azonban aprólékos kifogások. Joó Tibor Bevezetése értékes összefoglalása a szellemtörténeti irány eredményeinck, hasznos útmutató a felelőtlen terminológiai zűrzavarban. Ezen felül pedig: egy egészséges szellemtörténeti felfogás kri-

tikai alkotása, mely a tudomány szűkebb körében is méltán tart számot az érdeklődésre.

Bóka László.

WEIHE, CARL: *Kultur und Technik*. Ein Beitrag zur Philosophie der Technik. Frankfurt a. M., 1935. Selbstverlag. d. Verf. 137. l.

A technika filozófiájának szisztematikus kifejtését a múlt század 80-as éveiben — E. von Hartmann „Die Philosophie des Unbewussten“ című munkájának erősen érezhető hatása alatt — Kapp kezdi meg: a technikai alkotásokat az emberi szervek vetületeként értelmezi; Zschimmer a technika lényegét a szabadságra való törekvés alapprincípiumában véli megragadni; Dessauer — részben Kant filozófiai rendszere nyomán — Platon idea-elméletének alkalmazásával kísérli meg a technika filozófiai alapjait megvetni. A rendszeralkotásra törekvők sora Dessauerrel le is zárul; amit rajtuk kívül a technikáról írtak: az vagy a laikus olvasóközönség fantáziáját felcsigázó, szellemes-szellemeskedő, zsurnaliszta jellegű művekben halmozódott fel, vagy a kultúrkritikusok optimizmusa és pesszimizmusa között elterülő világnézeti színskála inkább hatásra, mint objektivitásra törő lehetőségeinek kiaknázásában merült ki.

Szerző, aki foglalkozását tekintve mérnök, kultúrkritikai vizsgálódásainak eredményében — természetszerűleg — a technika napos oldala csillog: hatásos és ügyesen csoportosított érvek a technika kulturális javainak pozitív értékelése mellett. A kultúrkritikai szempontok azonban csak másodrendű jelentőségűek, mert művét szisztematizáló céltalattal, metafizikai konstrukció igényével írta. A természet és technika fejlődésbeli hasonlósága alapján közös metafizikai okra, az első és örökmozgató akaratra következtet. Nemcsak a természeti formákban objektiválódik a vak természeti akarat, — amint azt Schopenhauer voluntarista metafizikája tanítja, — hanem a technikai produktumokban is. Az akarat e kétirányú objektivációs folyamatai között azonban lényeges különbség állapítható meg: a természeti formákban közvetlenül objektiválódik a vak természeti akarat, a technikai formákban ellenben érvényre jut az emberi akarat értelemvezette közvetítő szerepe. A féktelen természeti ősakarat meghunyászkodik az emberi akarat teremtő és a természeti erőket leigázó aktivitása előtt s rajta keresztül az ember természetfeletti uralmát hirdető technikai formákká objektiválódik. Az ember tehát nincs tehetetlenül kiszolgáltatva a természeti akarat önkényének, mert a technikai formákban megvalósuló gondolatok értelemszerű szemléletében a fájdalomszülő ősakarat megfékezését láthatja megtévesztve s így a technika révén is részese annak az akaratnélküli és az élet szenvedéseitől megváltó állapotnak, amely — Schopenhauer esztétikai tanítása szerint — a művészi alkotások szemléletében elmélyedőknek csak néhány pillanatig tartó s egyedül üdvözítő életformája.

Weihe technikai-metafizikai rendszerén érződik Schopenhauer irracionális rendszerének minden érdeme és minden fogyatékosága. Elismerés illeti azonban a szerzőt a rendszeralkotásra való törekvéseért, a szerzőszám és gép, továbbá a német technika fejlődéstörténetét tárgyaló tömör és világos áttekintést nyújtó fejezeteiért. *Dési Frigyes.*

Pszichológia. WARREN, H. C.: *Dictionary of Psychology*. London, 1935. Allen and Unwin. X. 372 l.

A tudományos szakszótáraknak gyakorlati hasznukon túl is van jelentőségük. Ma, a felületes tájékozódás korában, mikor a tudós magános munkájának átgondolt eredményeit hevenyészett riportok röpitik szét, mint „szenzációt“ a köztudatba, a tudás megszűnik a tisztázott fogalmak rendszere lenni, helyét a bizonytalan benyomások zűrzavara foglalja el. Ebben a korban egy szakszótár, bármilyen kis mértékben terjed el, pedagógiai missziót végez; egy-egy címszava körülhatárolt tartalommal tölti be a benyomások bizonytalanságba mosódó kereteit. Így van ez minden tudományban, de különösen így van a pszichológiában, mely tudomány felé egy lélektani iskola túlságba vitt reklámja még ma is hajtja az érdeklődők és a dilettánsok tömegeit.

Warren szótára ebből a szempontból is hasznos alkotása az angol lélektani irodalomnak. Anyaga nemcsak a szorosan vett lélektani terminológiát öleli fel, hanem bő teret nyújt a lélektan határterületeinek is, a szociológiának, a folklorenak, a pszicho-pathológiának stb. (Feltűnő, hogy a filozófia terminológiája szinte teljesen kimaradt: mintha Warren nem látná, hogy itt is lehetnek határkérdések. Ezt a hiányt azonban az angol lélektani kutatók munkáinak jelentős részében tapasztalhatjuk.) A címszavak összeállításakor nemcsak a ritkábban használt kifejezéseket kereste szerzőnk, igen helyesen a legegyszerűbb terminusokat is értelmezi. A címszavakon belül közli a kifejezés alaki és jelentésbeli variánsait, egy-egy terminus szó-családját, ami a tudományos nyelvek szempontjából a nyelvész számára is érdekessé teszi művét. A szótár végén német és francia nyelvű glosszáriumot találunk s appendixként táblázatos összefoglalásokat: Complexes, Glands, Musical intervals, Reflexes, Spectral lines stb.

Warren szótárának egyoldalúságait is hasznára fordíthatja az olvasó, e szóanyag mögött ugyanis megtalálja azt a fogalom-világot, melyben az angol s részben az amerikai pszichológusok jelentős része mozog. *Bóka László.*

BRUNSWIK, EGON: *Experimentelle Psychologie in Demonstrationen*. Wien, 1935. J. Springer. X, 166 l.

E könyvet nyugodtan illethetnők a „Módszeres tanmenet a kísérleti lélektan főiskolai tanításához“ címmel is. Szerzőnk kísérletek keretében mutatja be a lélektan problematikáját: kísérleteket közöl és

ezek tárgyalása közt fejti ki a teóriát, valamint a lélektani kísérletezés valamennyi elvi és módszeres kérdését. A mű legnagyobb része (107 l.) az érzékelés és szemlélet lélektanával foglalkozik — az érzéki minőségek közül szinte kizárólag a kísérletek számára leghálásabb látás adataira támaszkodva, — míg a gondolkodás, érzelem és akarat, valamint a személyiség-típusok tárgyalása viszonylag csak kis helyet foglalnak el. Ez a tény is mutatja, hogy bármennyire optimista is szerzőnk a lélektani kísérletezéssel szemben, a magasabbrendű lelki tevékenységek megragadása azok számára mindig elvi akadályt fog jelenteni. — A munka különben pszichológiai szemináriumok számára kitűnő vezérfonal, s minthogy legtöbb kísérlete rendkívül egyszerű és a fizikai szertárakban okvetlenül megtalálható eszközök segítségével — és legtöbbször azok nélkül is — elvégezhető, okkal-móddal használva a középiskolai lélektani órák kísérletekkel való felfrissítéséhez is melegen ajánlható. A pszichológia ifjú kandidátusai — főként a kísérletezés problémáira vonatkozólag — szintén sokat tanulhatnak belőle.

Faragó László.

SOMOGYI, JOSEF: *Begabung im Lichte der Eugenik*. Forschungen über Biologie, Psychologie und Soziologie der Begabung. Leipzig-Wien. 1936. Deuticke. 518 l.

Somogyi könyve, amely magyar nyelven 1934-ben jelent meg és melyet az Athenaeum 1935. 1—4. számában ismertetett, örvendetes módon a német tudományos világ számára is hozzáférhető lett. A munka több, mint 100 oldalnyi bővülését a nyelvi kifejezésmód körülmenyesebb volta mellett főként a fajelméleti kérdések bővebb kidolgozása okozza. Mindenesetre tiszteletreméltó és nem csekély erkölcsi bátorság szerzőnk részéről a német közönség elé tárni ezt a művet, amely a mai német birodalom világnézetének semmiképpen sem tudományos alapjairól lerántja a leplet! Érdeklődéssel várjuk rá a visszhangot; de hogy egy „sine ira et studio“ megírt könyvet ott semmiképpen sem fognak a ma egyedül jogosnak tartott mítikus „építő“ tudomány berkeiben szívesen látni, valószínű.

F. L.

PETERMANN, BRUNO: *Das Problem der Rassenseele*. Leipzig, 1935. Barth, 230 l.

Az alaklélektant bíráló értekezéseiről ismert szerző új könyve az emberfajok lélektani különbségének alapvető problematikáját tárgyalja. Kritikailag vizsgálja, hogy mennyiben függnek az emberi differenciák az örökléses fajbéli alkattól. Az a körülmény, hogy a Huntington-féle műveltségi színvonal-térkép az éghajlat-térképpel teljesen párhuzamos rétegződést mutat, arra vall, hogy a műveltség nem annyira fajokhoz, mint inkább éghajlathoz, vagyis környezethez kötött. Igaz ugyan, hogy a fajok is nagyjában ezek szerint a térkép vonalak

szerint helyezkedtek el, ami azt jelentheti, hogy bizonyos tulajdonságaik az éghajlattal olyan értelemben függnek össze, hogy a fajok általában a nekik megfelelő éghajlatú területeken telepedtek le, az erősebbek azonban az előnyösebb területeket tudták maguknak megtartani. Annyi bizonyos, hogy a környezeti és alkati hatásokat a szellemi teljesítmények terén igen nehéz szétválasztani. Az eddigi törekvések meglehetősen szegényes eredményt mutatnak. A tesztvizsgálatok eredményei, legjobb összefoglalójuk, Garth szerint nem mondanak semmit; szerző bírálja ezt az állítást és rámutat arra, hogy az Amerikába vándorolt idegenek mindenfelől azonos szelekciós elvek alapján jutottak oda és ezért az amerikai vizsgálatoktól nagy különbségeket nem is várhatunk. A tabelláris összeállításból azonban csak azt lehet kivenni, hogy a városi lakók értelmesebbek, mint a természetben lakó indiánok, mexikóiak és négerek (48—49. l.); az értelmességi tesztekől más eredményt nem is lehet várni. Ha tehát megbízható mennyiségi különbséget nem lehet találni a fajok teljesítményei között, meg kell próbálni a kérdés megoldását más úton. Clauss a fajok jellegzetes képviselőinek alakját, mozgását és kifejezését elemzi intuitív beleélés módszerével, szándékosan elvetve minden szomatikus biológiai alapot. Szerző nem tagadja ennek az eljárásnak tökéletesen homályos voltát, mégis nagy reményeket fűz az ilyen, az egészre irányított vizsgálatokhoz. Clauss szerint a test a fajbeli lelkiség kifejezésének eszköze és teljesen másodlagos jelentőségű, mégis azon keresztül lehet az elsődleges specifikus lelkiséget megragadni. A lelkiség típusai a teljesítmény-, ábrázoló-, résztvevő-, elhivatás-, hasadás- vagy megváltás-típus (északi, földközi, turáni, beduin, zsidó; 1. 94. lap táblázatát). Ebből persze nehéz kihámozni, hogy mi az intuíció és mi a konstrukció. Clauss meglátásai ugyanis a Günther-féléktől nem különböznek. Günther eljárását pedig, aki egyes tisztafajú vidékek lakóinak szokásait tanulmányozva rajzolta meg a fajok lélektanát, P. anekdotikusnak mondja, ha sok finomságot is vél benne felfedezni.

Ennyi volna az empirikus anyag. Az elvi alapok tehát valóban hiányoznak, már ami a tudományos pszichológiát illeti. Annál inkább, miután a fajpszichológia megengedi, hogy lelki vonások a testiektől függetlenül variáljanak, ami ahhoz vezet, hogy északi testben alpesi lélek lakik (82., 107. l.). Ez az engedmény szerint az egész fajpszichológiát aláássa. P. is itt látja a problémát és ezért az örökléstan lélektani fejezeteit tárgyalja. A tehetség és bűnözés öröklései esetéről szóló jelentéseket bírálja, majd az ikerkutatás eredményeit vizsgálja. Az újabb örökléstan vizsgálatok alapján megállapítja, hogy nem annyira a különleges tulajdonságok, mint inkább az egyetemes élet-beállítottság, az ösztönök, érzelmek és törekvések, vagyis az „összlét vitális alapja“ öröklődik. Így például a kézművesség mint családi vonás a gondosság, aprólékoság és tárgyszeretet életbeállítottsága, ami a katoná-

tiszt-utódban mint fegyverkedvelés, az orvosban mint sebészeti ügyeskedés stb. mutatkozik. P. megpróbálja Günther megállapításait ebből a szempontból értelmezni, ezt azonban csak az északi és a földközi fajtára nézve dolgozza ki. P. tehát egységes elvből akarja levezetni a fajbéli különbségeket és ez az elv a vitális életbeállítottság öröklése. Ez az elv azonban nincsen kapcsolatban a szomatikus differenciákkal, amelyek pedig minden fajpszichológiának (állítólag Clauss-ét kivéve) kiindulópontja. A hiányt P. „végső elmélyítés“ című fejezetében azzal pótolja, hogy felveti a kérdést, vajjon az egyéni öröklés következtében hogyan különülnek el az emberfajok. Felelet: a kiválasztódás egyforma elvek szerint az egyformákat helyezi előnybe és egységesítést eredményez. A faj fogalmának épp az ad értelmet, ha a fajt létesítő kiválasztó elvet felfedezzük. Az északi faj a vadász életformájához alkalmazkodott ember, a turáni a földmíves életbeállítottságának megfelelően kiválasztott, míg a déli állattenyésztő. Sajnos, ezt a gondolatot sem verifikálja P. az egész anyagon. — P. igen világosan bírálja a miszticizmusra hajló fajelmélet előfeltevéseit, de a bírálaton túl csak bizonytalanul jut előre. Még utolsó, önállóan szánt fejezetei sem adtak mást, mint egyes szerzők (Pfahler, Klages) megállapításainak részletes elemzését. Könyve azonban így is az egyetlen tudományos igényű bevezetés a fajpszichológiába.

Schiller Pál.

EICKSTEDT, EGON FREIHERR von: *Grundlagen der Rassenpsychologie*. Stuttgart, 1936. Ferd. Enke. 164 l.

A kiváló német antropológus és etnológus jelen munkájában a fajpszichológiának, ennek a kialakulásban lévő tudománynak iparkodik széleskörű megalapozást adni. Fejtegetései a biológia és a pszichológia számos érintkezéspontjára, főleg azonban a karakterológiára és a társadalom-pszichológiára terjednek ki. Ismerteti a fajpszichológiában eddig alkalmazott módszereket, az intuitív pszichológiát, a kifejezéseknek fenomenológiai leírását, valamint a tesztmódszer alkalmazását. Iparodik mindenütt történeti áttekintést és bő irodalmi tájékoztatást is adni.

A könyv, sajnos, túlszűk keret ahhoz, hogy a sokféle és messze szétágazó problémátömeg világos és beható ismertetését adhassa. Túl-ságos tömör, vázlatyszerű, szétágazó fejtegetései világos kép helyett inkább csak sejtelemszerű ismeretet nyújtanak. A sok történeti és irodalmi adat azonban igen használható támpontokat ad a további tanulmányokhoz.

Somogyi József.

KADNER, SIEGFRIED: *Rasse und Humor*. München, Lehman, 236 l.

A szépirodalomból vett bőséges szemelvények és néhány illusztráció alapján a szerző az európai emberfajok humorának differenciális lélektani rajzát adja. Az északi humor az Edda és Nibelung-ének tanulmányai szerint marcona és tartózkodó, Münchhausen és Busch hun-

cut, Shakespeare mély. A földközi humor ezzel szemben felületes, léha már a fabliauxban, érzéki és szertelen Rabelaisnál, csúfolódó Molière-nél. A dinári humor vaskos és lendületes (l. a bajor karikatúristákat), az alpesi ravasz és meglegedett (l. száz vicceket), a balti pedig a szovjetadomák tanúsága szerint meghasonlott. A zsidó humor agyafurt és cinikus, amit a talmud és a zsidó közmondások mellett Heine lírája is igazol. Az egész összeállítás ügyes és gondolatébresztő, bár helyenként önkényes. Ezt azonban nem kell kifogásolni, amíg nem lép fel tudományos igényű köntösben.

Schiller Pál.

MONEY-KYRLE, E. E.: *The Development of the Sexual Impulses*. London, 1932. Kegan, 219 l.

Az Ogden professzor szerkesztésében megjelenő, immár több, mint 100 kötetet számláló előkelő sorozat egyik legérdekesebb könyve M.-K. műve, amely a pszichoanalízis első módszeres tudományos alapvetéseként fogható fel. Szerző megkísérli megállapítani azokat a posztulátumokat, amelyek a pszichoanalízis hatalmas adattömegét hordozni képesek. A posztulátumok fogalmazását szigorúan objektív és tudományos módon adja, behaviorista modorban. A pszichológia feladata az impulzusok nyomozása. A szervezet receptorok és effektorok rendszere, amelyben az effektorok a receptorokat ért ingereket megszüntetik. A szervezet tehát nyugalmat keres. A külérzékelő receptorokat ért ingereket sérelmeknek, a sajátérzékelőket pedig szükségeknek nevezi. Az ingerek kiváltotta reakciók megszüntetések, vagy amennyiben a sérelmek előjeleire (fenyegetés) vonatkoznak (tapasztalatok alapján), kerülések. A szükségek kiváltotta reakciót keresésnek nevezzük. A szükség kielégítést ígérő jel az eszköz, amire végső megszüntetéssel kell reagálni. Vannak reakciók, amelyek nem könnyítik meg az inger megszüntetését vagy kerülését, ezeket alkalmatlan reakcióknak nevezzük. Az alkalmatlan reakciók közül inadekvátnak nevezzük azokat, amelyek valóságos sérelem, fenyegetés vagy szükség megszüntetésére alkalmatlanok. Az irreleváns reakciók viszont azért alkalmatlanok, mert nem szüregsre, sérelemre vagy fenyegetésre irányulnak, hanem látszólagosra. Így például hamis fenyegetés váltja ki azt a reakciót, amellyel a megégett gyermek a villanykörte fényét kerüli. A sérelem fájdalmat, a szükség nélkülözést vált ki. Ezek az élmények a csecsemőt vaktában való reakciókra indítják, amelyeknek sikeréből vagy sikertelenségéből hamarosan tanul. Így például az éhség és a csecsbimbó képe mint eszköz, hamarosan összekapcsolódnak és specifikus kívánságot eredményeznek. Az eszköz nemcsak érzetet kelt, hanem kondicionális úton képzetet is. Ha a szükség képzettel párosul, vágyról beszélünk. A nélkülözés, vágy és kívánság impulzusok. Az impulzusok fejlődnek, vannak születettek (ösztön) és szerettek (értelem). A reakciókat kiváltó impulzusok csak úgy érvényesülhetnek, ha ellenkező irányú reakciókat egyúttal gátolnak.

A tanulás gátlások és könnyítések révén megy végbe, így adódnak a születettekhez szerzett impulzusok. Ez a fogalomrendszer, melyet a szerző ideglettani analógiákkal támaszt alá, a pszichoanalízis által felderített jelenségek módszeres értelmezésére alkalmas. — A nemi impulzusok fajfejlődésében szerző a Freud által feltételezett fázisokat látja igazoltaknak. Az agresszivitást is a nemi impulzusok veszélyeztetésére való reakciókból származtatja. A kulturális impulzusok a nemi reakciók gátlásából származnak. A mágia, művészet és tudomány szublimációk eredménye. Az egyéni fejlődésben is a nemi impulzusok eltorzulásai adják a perverziókat és szublimációkat. Ezeknek a „mechanizmusoknak“ a felderítésében rejlik a pszichológia értéke. A szerző fejtegetései főleg vallástörténeti és szociológiai tekintetben figyelemre-méltóak. Koncepciója módszeres és világos, de talán túlságosan egyszerűsíti a problémákat, ami arra vezet, hogy ugyanakkor, amikor a pszichoanalízist elmélyíti, a pszichológiát ellaposítja. *Schiller Pál.*

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1935.

1. Bevezetés. Bibliográfia.

- Böhm Károly:** Adalékok egy filozófiai szótárhoz. Hátrahagyott irataiból. Szeged, Szeged Városi ny. (Acta litt. ac scient. reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sect. philos. 5. tom. 4. fasc. 137—227 l.)
- Brandenstein Béla báró:** Bölcséleti alapvetés. Bp., Egyet. ny. 546 l.
- Gáspár Ilona:** A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája. 1934. (Ath. 21. évf. 159—166 l.) — Klny. is.
- Grünhut László:** Filozófiába bevezető rövid tanulmányok. 2. füz. Buddha megváltástana és a misztika. 3 előadás. Baja. Szerző kiad. 62 l.
- Kozocsa Sándor:** Esztétikai bibliográfia. (Eszt. füz. 2. évf. 44—49 l.)
- Mi a bölcsélet?** Schütz Antal, Kecskés Pál, Jánosi József, Trikál József, Brandenstein Béla előadásai. Bp., Aquinói Szt. Tamás Társ. 115 l. (Szt. Tamás könyvtár. 1. sz.)

2. A filozófia története.

- Balassa Brunó:** Fináczy Ernő. (Ath. 21. köt. 71—73 l.)
- Barta János:** Max Scheler. (Ath. 21. köt. 85—96 l.)
- Bartók György:** A filozófia Erdélyben. (Pásztortüz. 21. évf. 108. l.)
— A középkori és újkori filozófia története. Átnézték Tankó Béla, Rácz Lajos. Bp., Sylvester ny. XII, 466 l. (Ref. egyh. könyvtár 18.)
— A serdülő és az ifjú Nietzsche. (Prot. Szemle. 44. évf. 113—120 l.)
— Az erkölcsi értékeszme története. 2. Az erkölcsi értékeszme története az egyházatyák, a középkor és újkor filozófiájában. Szeged, Szeged Városi ny. 327 l. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sectio: Philos. 7. tom.)
- Benedek András:** Új francia idealista filozófia. (Apollo. 1. évf. 439—443 l.)
- Boda István:** A VIII. nemzetközi filozófiai kongresszus. (Ath. 21. köt. 75—79 l.)
- Bóka László:** Gombocz Zoltán. (Ath. 21. köt. 74—75 l.)
— Gombocz Zoltán. (Apollo, 1. évf. 419—438 l. és Klny.: Apollo-füzetek 5. sz. 22. l.)
- Boldizsár Iván:** „A legszeretettebb angol“. Morus Tamás. (Vigilia. 1935. évf. 2. köt. 168—173 l.)
- Brandenstein Béla báró:** Istenkeresés a bölcséletben. (Élet. 26. évf. 941—942 l.)
— Noszlopi László karakterológiája. (Kath. Szemle. 49. évf. 756—759 l.)

- Carsun Chang*: Filozófiai harcok a mai Kínában. (Vigilia. 1935. évf. 4. köt. 51—63 l.)
- Croner, Elza*: Spranger Ede személyisége és munkássága. Magyarra átvitt és jegyz. ellátta Kemény Ferenc. Bp. Bibliotéka, 63 l.
- Dienes Valéria*: Bergson katolikus. (Új kor. 1. évf. 25—26 l.)
- Durant, Will.*: A gondolat hősei. (The story of philosophy). Ford. Benedek Marcell. Bp., Dante kiad. 474 l.
- Erőss Alfréd*: Scheeber és Prohászka, két modern misztikus. (Kath. Szle. 49. évf. 321—327 l.)
- Faragó László*: Weszely Ödön. (Ath. 21. köt. 73—74 l.)
- Förster Aurél*: Az arisztotelesi Parva Naturalia kérdéséhez. (Meggjegyzések Kövendi D. bírálatára.) (Egyet. philol. közl. 59. évf. 290—294 l.)
- Gerencsér István*: A francia újtomizmus. (Vigilia. 1935. évf. 3. köt. 95—106 l.)
- A szellem elsőbbsége. (Élet. 28. évf. 34—36 l.)
- Mit mond Szt. Tamás az egyén és közösség problémájáról. (Korunk szava. 5. évf. 71—72 l.)
- Hahn István*: A világtéremtés az iszlám legendáiban. (Magy Zsidó Szle. 52. évf. 11—54 l.)
- Háits Géza*: Bach és a mai lélek. (Élet. 26. évf. 773—774 l.)
- Halasy-Nagy József*: Weszely Ödön emlékezete. (Pannónia. 1935. évf. 309—321 l.)
- Hamvas Béla*: Existenciafilozófia. (Plessner, Heidegger, Jaspers.) (Prot. Szle. 44. évf. 168—177 l.)
- Házy Albert*: A 16. század társadalomszemlélete Selneccerus Miklósnál és Szegedi Lőrincnél. Szeged, Tett-kiad. 30 l. (Adalékok a tudományok szociológiájához. 2.)
- Helsing, A. van*: Othmar Spann organikus államtana. (Korunk szava. 5. évf. 53—54, 66 l.)
- Othmar Spann univerzalizmusa. (Korunk szava. 5. évf. 12—14 l.)
- Ibrányi Ferenc*: Aquinói Szent Tamás Summa Theologicája a tomizmus történetében. (Bölcséleti közl. 1. évf. 25—103 l.) — Klny. is.
- Iván László*: Dávid Ferenc arca a szellemtudományi lélektan tükrében. Cluj, Polonyi ny. 62 l. (Keresztény Magvető füzetei 17.)
- Ivánka Endre*: Die Quelle von Ciceros De natura deorum II. 45—60. (Poseidonios bei Gregor von Nyssa.) (Egyet. philol. közl. 59. évf. 10—21 l.)
- Kant istenfogalma az „Opus Postumum“ szerint. (Ath. 21. köt. 79—85 l.)
- Nyssai Szent Gergely mint a keresztény misztika úttörője. (Theológia. 2. köt. 239—246 l.)
- Jánosi József S. J.*: Új magyar bölcséleti rendszer. (Brandenstein: Bölcséleti alapvetés bírálat.) (Magy. Kultúra 22. évf. 417—418 l.)

- Joó Tibor*: Humboldt és a modern történelem. (Prot. Szle. 44. évf. 222—228 l.)
 — Magyarország és filozófia. (Magy. Szle. 25. köt. 359—363 l.)
- Kardos Tibor*: A filozófiai irányú renaissance-kutatás Itáliában. (Ath. 21. köt. 97—100 l.)
- Kecskés Pál*: Kiss János. (Bölcséleti közl. 1. évf. 1—10 l.)
 — Martin Grabmann. (Bölcséleti közl. 1. évf. 110—111 l.)
- Kékly Lajos*: Jánosi Béla emlékezete. (Bpesti Szle. 236. köt. 23—48 l.)
- Kemény Ferenc*: Spranger Ede, doctor honoris causa. (Néptan. Lapja. 68. évf. 731—734 l.)
- Kornis Gyula*: Apponyi világnézete. (Bpesti Szle. 237. köt. 8—33, 154—180, 322—342 l. — 238. köt. 11—36, 136—152 l.) — Klny. is. Bp., Franklin. 119 l.
 — Pázmány személyisége. Bp. Franklin 66 l.
 — Rostóti filozófia. Bp., Franklin. (Rákóczi emlékkönyv 2. köt. 1—22 l.)
- Kövendi Dénes*: Még egyszer a Parva Nat. kérdéseire. (Válasz Förster professzor megjegyzéseire.) (Egyet. philol. közl. 59. évf. 393—396 l.)
- Löwenheim Miksa*: A világ teremtett voltának problémája Száadjától—Maimonidesig. Bp., szerző kiad. 38 l. (Vác, Széchenyi-ny.) (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 8.)
- Máriássy Zoltán László*: Neomiszttikus megmozdulások Magyarországon. (Gondolat, I. évf. 11—16 l.)
- Maritain Jacques*: Aquinói szent Tamás (1225—1274.) Michel Károly fordítása. (Vigilia, 1935. évf., 1. köt. 63—82 l.)
- Márkus Jenő*: Schleiermacher váltságtana. Dogmatörténeti tanulmány. Pápa, 1934. (A Pápai Ref. Theol. Akad. kiadv. 8.)
- Noszlopi László*: A szellem vádlója. Ludwig Klages bölcselése (Minerva, 14. évf. 33—68 l.)
 — Apponyi idealizmusa. (Élet. 26. évf. 822—823 l.)
- Nyisztor Zoltán*: Világnézeti hadállásaink ma. (Magy. Kultúra. 22. évf. 2. f. é. 305—310 l.)
- Pitroff Pál*: A lélek szerepe Petőfi titoklátásában. (Kath. Szle. 49. évf. 208—213. l.)
 — Bergson és esztétikája. (Vasárnap., Arad. 18. évf. 313—314 l.)
- Prohászka Lajos*: Fináczy Ernő. Magy. Paed. 44. évf. 1—6 l.)
- Reményi József*: A „lélek“ szemlélete a pragmatizmus hazájában. (Vigilia. 1935. évf. 3. köt. 115—123 l.)
- Révay József gróf*: Hippo püspöke. (Vigilia. 1935. évf. 4. köt. 109—115 l.)
 — Megjegyzések Spranger módszertanához. (Kategória és típus.) (Ath. 21. köt. 294—297 l.)
- Szabó Arpád*: Horatius és a hellenisztikus irodalomtudomány. (Egyet. philol. közl. 59. évf. 225—256 l.) Klny. is.

- Szabó Irén*: Böhm Károly etikája. Debrecen. Nagy K. 63 l.
- Szántó Hugó*: Eszme és valóság. Beszámoló a prágai filozófiai kongresszusról. (Magy. Figyelő. 3. évf. 232—244 l.)
- Szenczei László*: André Gide immoralizmusa. (Erdélyi Helikon. 8. évf. 355—358 l.)
- Tavaszy Sándor*: Gondolatok egy anthológia olvasása közben. (Erdélyi Helikon. 8. évf. 455—457 l.)
- Tiz év lélektani kutatása magyar földön.* (A jövő útjain. 10. évf. 155—173 l.)
- Vida Imre*: Aquinói szent Tamás istenbizonyításai. (Vigilia. 1935. évf. 1. köt. 129—144 l.)
- Waldapfel József*: Katona József és a filozófia. (Egyet. philol. közl. 59. évf. 337—361 l.)
- Zemplén György*: Báró Brandenstein Béla világképe. (Kath. Szle. 49. évf. 201—208 l.)

3. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet. Természetfilozófia.

- Bencsik Béla*: Ismeretelméleti vázlat. (Ath. 21. köt. 281—287 l.)
- Brandenstein Béla báró*: A végtelen halmazok problémájáról. (Ath. 21. köt., 201—253 l.) Klny.: Fil. Értekezések, 6. sz. (1936.) 55 l.
- Bucsay Mihály*: A realitáskérdés a kriticismuson belül és a kriticismuson túl. Debrecen. Szerző kiad. 51 l.
- Cavallier József*: A modern fizika harca a világnézetért. (Kath. Szle. 49. évf. 687—691 l.)
- Czenthe Béla*: A negyedik dimenzió. (A természettudományos szemlélet és ismeretkritika elemzése.) Bp. Szt. István Társ. biz. 20 l.
- Eddington, Arthur Sir*: A természettudomány új útjai. Angolból ford.: Denhoffer Szilárd. A fordítást átnézte: Zechmeister László. Bp., Franklin. 312 l.
- Einstein, Albert*: Hogyan látom a világot? Ford.: Szécsi Ferenc. Bp., Faust. 217 l.
- Érdy Lajos*: A természettudományos világfelfogás válsága. (Századunk, 10. évf. 150—161 l.)
- Fitos Vilmos*: Értékelés és megismerés. Bp., Pfeifer F. 115 l.
- Greguss Pál*: Bevezetés az örökléstanba. Bp., Novák, 222 l.
- Hamvas Béla*: Fák. Bp., szerző kiad. (Radó István ny. 14 l.)
- Ivánka Endre*: Hogyan oldja meg a tomizmus a kantianizmus ismeretelméleti alapproblémáját? (Bölcseleti közl. 1. évf. 104—109 l.)
- Jász Géza*: A világ egyensúlyának törvénye. Bp., Élet Irod. és Nyomdai Rt. 63 l.
- Koronczy Teofil*: A matematika filozófiájának vázlata. Bp., M. Ciszterci rend, 59 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 7.)

- Lambrecht Kálmán*: Az ösvilági élet. Bp., Franklin, 211 l.
- Lehner Ferenc*: A jelenkori logika főirányai. (Ath., 21. köt. 254—280 l.) Klny. is.
- Páll Jenő Joachim*: Az értelem tökéletes színezése. Szigetszentmiklós, 1934. Szerző. 45 l.
- Pauler Akos*: A diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyméleti vonatkozásai. (A kézirati hagyatékából.) (Ath., 21. köt. 169—200 l.)
— A logizma rendszertani helye. (A kézirati hagyatékából.) (Ath., 21. köt. 1—19 l.)
- Szántó Hugó*: Fizika és valóság. (Magy. Figyelő, 3. évf. 5—25 l.)
- Szerb György*: Einstein és a tudományos elmélet. (Korunk, 10. évf. 760—768 l.)

4. Metafizika. Vallásfilozófia.

- Bartók György*: A metafizika célja s útjai. Bp., Magy. Tud. Akad. 52. l. (Értek. a filoz. és társad. tud. köréből. 4. köt., 12. sz.)
- Destek Jenő*: „Ego sum...“ 1. könyv: Istenről, a világháborúról, önmagunkról és az élet értelméről. Bp., Egyet. ny. 144 l.
- Fikker János*: Bevezetés a vallás lényegéhez. (Megj.: Erdélyben.) 1934. 154 l.
- Hernád Henrik*: Eszme és fizikum. Bp., 1934. Kellner. 79 l.
- Holló József*: Élet, szeretet, halál. Bp., Bethlen biz. 336 l.
- Huxley, Julian (Sorrell)*: Élet és halál. (Világkönyvtár. Új sor.) Révai, 154 l.
- Jánosi József S. J.*: A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája. Bp., Pázmány Péter Irod. Társ. kiad. 254 l.
- Kállay Miklós*: Metafizika az irodalomban s a magyar irodalom „metafizikátlansága“. (Vigilia, 1935. évf., 1. köt. 19—34 l.)
- Kalmár Özséb*: A négy fokozat. Vallási és erkölcsi tökéletesedésünk különös tekintettel Sziennai Szent Katalin dialógusára. (Vigilia, 1935. évf., 4. köt. 66—72 l.)
- Kerényi Károly*: Gondolatok Dionysosról. (Pannonia, 1. évf. 78—102 l. és Klny.: Pannonia Könyvtár, 4. sz. 27 l.)
- Kühár Flóris*: A vallástörténet problematikája. (Theológia, 2. köt. 41—51 l.)
- Lehel Ferenc*: Trialista metafizika. (Lehel Ferenc: Nemzeti művészet, 1935. évf. 73—84 l.)
- Metafizikai vitaproblémák*: 1. *Jánosi József S. J.*: Brandenstein öksági elve. — 2. *Noszlopi László*: A tudatosság elsőbbsége Brandenstein bölcséletében. — 3. *Brandenstein Béla*: Levél a szerkesztőhöz. (Ath. 21. köt. 100—124 l.) — 4. *Pozsonyi Frigyes*: A mulandó aktív létezők problémájáról. — 5. *Brandenstein Béla*: A valósággrangok kérdéséről. (Ath. 21. köt. 287—294 l.)

- Muckermann Frigyes S. J.*: Katolicizmus és valóság-vallás. (Korunk Szava, 5. évf. 239—240 l.)
- Müller Lajos*: A jó Isten. Ertekezés Isten végtelen irgalmáról. Bp., Korda, 127 l.
- Aszketika és misztika. (2. Misztika.) Bp., Korda, 413 l.
- Viszkok Lajos*: A hit által való megigazulás elve egyszerű év. hívek lelki világában. Kísérleti valláslélektani tanulm. Szolnok, szerző kiad. Bp., Scholtz biz. 119 l.
- Záborszky István*: Az isteni gondviselés tana a természetes ész világánál. (Bölcséleti közl., 1. évf. 11—24 l.)

5. Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.

- Bartók György*: Egyén és közösség. (Prot. Szle., 44. évf. 371—379 l.)
- Bíró Bertalan*: Eugénika. Bp., Ath. 80 l. (Kincsestár, 47. sz.)
- Brandenstein Béla báró*: Az Actio Catholica hivatása és feladatai Magyarországon. (Kat. Szle., 49. évf. 1—9 l.)
- Braun Soma*: Társadalomlélektan. Bp., Klimos Jenő kiad., Világosság ny. 240 l.
- Dékány István*: Mit köszönhet a mai társadalompolitika és szociológia a görögöknek? Bp., 1934. 11 l.
- Gacsályi Sándor*: Társadalmunk szelleme és az erkölcsi nevelés. (Századunk, 10. évf. 168—175 l.)
- Gésmey Pál*: Érdeklődés és érték. (Gondolat, 1. évf. 17—23 l.)
- Hamvas Béla*: A magány szociológiája. (Társad. Tud., 15. évf. 18—27 l.)
- Hort Dezső*: Új szocializmus. Bp., Kosmos, 130 l.
- Horváth Barna*: Jogelmélet és társadalomelmélet. Szeged, Szegedi Vár. ny. 18 l. (A M. Kir. Ferenc József-Tud. Egyet. Barátai Egyes. Jog- és Allamtud. Szakoszt.-ban tartott előadások, 13.)
- J. J.*: Az államelmélet erkölcsi alapjai. (Magy. Kultúra, 22. évf., 1. f. é. 460—463 l.)
- Jóó Tibor*: A szabadságesszme a történelemben. (Prot. Szle., 44. évf. 335—343 l.)
- Keglevich Gyula gr.*: Családvédelem és erkölcsjellel nevelésről. Bp. Szerző. Egyet. ny. 30 l.
- Kiss Ferenc*: Etika és orvosi működés. (Orvosképzés, 25. évf. 154—158 l.)
- Magyary Zoltán*: Az amerikai államelmélet. Bp., Egyet. ny. 302 l.
- Masaryk [Thomas Garrigue]*: A magyar Masaryk. Szerk. Váradi Aladár. 2. Erkölcsi problémák. Ford., bev. és jegyz. ellátta Szalatnai Rezső. Bratislava, Prager., Bp., Népszava biz. 241 l.
- Mihelics Vid*: A szociális kérdés és a szocializmus. Bp., Kellner E. ny. 135 l.

- Molnár Jenő*: A telepítés erkölcsi megvilágításban. Bp. Szerző. Bagó ny., Dombóvár. 16 l.
- Moór Gyula vitéz*: Szociológia és jogbölcselet. Bp., Egyet. ny. 58. l. — A természetjog problémája. Bp., M. Tud. Akad. 45 l. (Értek. a társad. tud. köréből. 4.)
- Nagy Miklós*: Három író társadalomszemlélete. (Hatvany Lili, Zilahy Lajos, Kassák Lajos.) (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é., 409—414 l.)
- Nosztopi László*: A házasság válsága és a mai ifjúság szexuális forradalma. (Kath. Szle., 49. évf. 449—460 l.) — A törtető. (Társadtud., 15. évf. 101—112 l.)
- Pálosi Ervin*: A társadalmi törvények helye a természetben. Bp., 1930. 86 l.
- Perlaky Lajos*: Emberek és ideálok. Bp., Egyet. ny. 121 l.
- Pesthy Pál*: Életművészet a házasságban. Szerző. Zalaegerszeg. 141 l.
- Possonyi László*: A reform lelki tényezői. (Korunk Szava, 5. évf. 85—86 l.)
- Pröhle Károly*: A háború utáni korszellem és a protestáns megújodás. (Prot. Szle., 44. évf. 1—10 l.) — A keresztyén ember szabadsága. (Prot. Szle., 44. évf. 353—362 l.)
- Reitzer Béla*: A proletárnevelés kérdéséhez. Szeged, Prometheus ny. 108 l. (Szegedi Fialatok Művészeti Kollegiuma. 14. sz.)
- Rónay György*: Romantikus lélek. (Erkölc, szerelem, házasság.) (Vigilia, 1935. évf., 3. köt. 129—147 l.)
- Schütz Antal*: Tömeg és elit. (Kath. Szle., 49. évf. 277—286, 336—342 l.)
- Sz. Gy.*: A „nacionalizmus”. (Korunk Szava, 5. évf. 72—73 l.)
- Tavaszi Sándor*: A mindennap filozófiája. Az én tisztasága. (Pásztortűz, 21. évf. 55—56 l.) — A létezés, a gond. (U. o. 224 l.) — A sorsszerűség. (U. o. 268 l.) — Az élet értelme. (Pásztortűz, 21. évf. 522 l.)
- Tomori Viola*: A parasztság szemléletének alakulása. Szeged, 127 l. (Szegedi Fialatok Művészeti Kollégiuma, 23. sz.)
- Tóth Tihamér*: A cselekvő (pozitív) eugénika. (Theológia, 2. köt. 104—113 l.) — A selejtező (negatív) eugénika. (Theológia, 2. köt. 17—30 l.)
- Török István*: Egyház és politika. Theológiai etikai tanulmány. (Pápa, a Pápai Ref. Theol. Akad. Kiad. 13.)
- Trócsányi Dezső*: Szociálizmus. (Prot. Szle., 44. évf. 507—520 l.)
- Vajtai István*: A szociális ember kialakulása. (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é. 353—357 l.)
- Varga László S. J.*: Társadalmi etika. Szeged. Szerző kiad. 1. rész. 230. l.

6. Esztétika.

- Baránszky-Jób László*: A festő világa. (Képzőműv., 9. évf. 1. l.)
 — A nemzedékelmélet. (Képzőműv., 9. évf. 73—74 l.)
 — Bevezetés az esztétikába. Bp., Eggenberger 111 l.
 — Irodalomtörténet és esztétika. (Eszt. füz., 2. évf., 13—28 l.) —
 Klny. is.
- Bierbauer Virgil*: Az új olasz építészetről. (Eszt. Szle., 1. évf. 27—40 l.)
- Brisits Frigyes*: Az irodalmi műveltség megoszlása. Horváth János új
 könyve. (Magy. Szle., 24. köt. 327—336 l.)
- Demény János íjj.*: Bartók és Kodály művészetének korszakos jelentő-
 sége. A keresztény kultúra újjászületése a művészettörténet tanu-
 ságai alapján. (Vigilia, 4. köt. 20—37 l.)
- Dénes Tibor*: A tragikus lélek. (Napkelet, 13. évf. 99—104 l.)
 — A tragikus lélekalkat. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf. 137—153 l.)
- Erényi Gusztáv*: A mozi esztétikája. (Nyugat, 28. évf. 389—392 l.)
- Ferenczy Valér*: Az ízlés. (Napkelet, 13. évf. 596—600 l.)
- Gergő Endre*: Kollektív formaélet. (Képzőművészet, 9. évf. 105—109 l.)
- Ghéon, Henry*: A színpad, mint a misztika kifejezője. (Vigilia, 1935. évf.,
 1. köt. 35—49 l.)
- Haits Géza*: A korszellem spirituális hatóereje a modern zenében. (Vigi-
 lia, 1935. évf. 123—126 l.)
- Hamvas Béla*: Világirodalmi távlatok. (Napkelet, 13. évf. 460—465 l.)
 — Bruegel. (Sziget. 1. köt. 54—75 l.)
 — Az írás platonizmusa. (Sziget. 1. köt. 100—111 l.)
- Husztai Mihály*: Vörösmarty az újabb irodalmi ízlés tükrében. A költői
 világkép Vörösmarty és Ady költészetében. Bp. Szerző. 176 l.
- Kósa János*: Alkotó lángész. (Képzőművész, 9. évf. 54—56, 74—79 l.)
- Kotsis István*: A mai építészetről. (Eszt. füz., 2. évf. 37—43 l.)
- Kozocsa Sándor*: A magyar fametsző művészet. (Képzőműv., 9. évf. 110
 —113 l.)
- Krampol Miklós*: Film és művészet. (Eszt. Szle., 1. évf. 12—26 l.)
- Kristóf György*: Péterfi Károly esztétikája. (Irod. tört. közl., 44. évf.
 337—355 l.)
- Lehel Ferenc*: A műtörténet szemléletei. (Lehel Ferenc: Nemzeti művé-
 szet, 1935. évf. 41—46 l. Lehel Ferenc naplójegyzetei.)
 — Az esztétika és filozófia egyéb ágainak szinoním kategóriái. (Lehel
 Ferenc: Nemzeti művészet, 1935. évf. 57—62 l.)
- Lyka Károly*: Képzőművészeti kritika és esztétikai elvek. (Eszt. füz.,
 2. évf. 29—36 l.)
- Marót Károly*: A görög irodalomtörténetírás jelen feladatai. (Egyet.
 philol. közl., 59. évf. 21—34 l.)
 — Die Antike und der Orient. (Egyet. philol. közl., 59. évf., 184
 —189 l.)

- Martos Nóra*: A gyermeklélek rajza a Viktória-kori angol regényekben. Bp. Szerző kiad. 96 l.
- Mitrovics Gyula*: Esztétika és kritika. Az értékelés alapjai. (Eszt. füz., 2. évf., 1—12 l.) — Klny. is.
— Képzőművészet és esztétikai megértés. (Képzőműv., 8. évf., 117—168 l.)
- Molnár Antal*: A könnyű zene és társadalmi szerepe. (Társad. polit. füz., 4. köt. 26—61 l.)
— Zeneesztétika és szellemtudomány. (Eszt. füz., 2. évf. 53—70 l.) — Klny. is.
- Mosonyi Dezső*: A zene lélektana új utakon. Bp. Somló Béla 135 l.
- Nagy Ferenc*: A kifejezőmód az antik képzőművészetben. (Képzőműv., 9. évf. 51—53 l.)
- Németh Antal*: A gép esztétikája. (Képzőművészet, 9. évf. 64—69 l.)
- Nyíresi-Tichy Kálmán*: Modern élet és modern művészet. (Magy. Figyelő, 3. évf. 44—53 l.)
- Papini, Giovanni*: Erkölcs az irodalomban. (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é., 9—15 l.)
- Prahács Margit*: A zeneesztétika alapproblémái. Forma és kifejezés a zenében. Bp., Egyet. ny. 232 l.
- Ritoók Emma*: Die Wertsphäre des Tragischen. Stuttgart. (Klny.: Zeitschrift für Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft. 29. Bd. 314. H. 228—326 l.)
- Sík Sándor*: A katolikus irodalom problémájához. (Vigilia, 1935. évf., 2. köt., 9—30 l.)
- Somogyi Antal*: Krisztus a modern egyházművészetben. (Vigilia, 1935. évf., 3. köt., 167—172 l.)
- Szűcs László*: Film, kultúra, világnézet. (Magy. Kultúra, 22. évf., 1. f. é., 541—545 l.)
— A közönségember és formaművészet. (Napkelet, 13. évf., 307—315 l.)
- Takács Menyhért*: Esztétikai világnézet. (Néptan. Lapja, 68. évf., 358—361 l.)
- Zolnai Béla*: Hang és nyelv. (Minerva, 14. évf., 1—9 l.)

7. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.

- Altenau Pál*: A bölcelet tagadása. (Korunk, 10. évf., 394—396 l.)
— Miért nincs Magyarországon bölcelet? (Korunk, 10. évf. 749—752 l.)
- Bangha Béla S. J.*: Kultúránk világnézeti alapjai. (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é., 505—510 l.)
- Blazovich Jákó*: A középkori ember. (Magy. Kultúra, 22. évf., 1. f. é., 536—540 l.)
- Dékány István*: A jellem történetisége. (Megjegyzések egy történeti karakterológiához.) (Ath., 21. köt., 36—58 l.)

- Faragó László*: A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom. (Apollo, 1935. évf. 177—288 l. és Klny.: Apollo-Könyvtár, 2. sz. 112 l.)
- Gemelli, Agostino*: A keresztény kultúra természete. Ford.: Rejöd Tiborc. (Vigilia, 1935. évf., 3. köt., 6—9 l.)
- Halasy-Nagy József*: Korunk szelleme. (Pannonia, 1935. 28—34 l.)
- Hamvas Béla*: Kultúrmorfológia. (Prot. Szle., 279—286 l.)
- A modern Apokalipszis. (A világkrízis irodalma.) (Társad. tud., 15. évf., 113—127 l.)
- Jóó Tibor*: Az etnológia újabb iránya. A kultúrkörök elmélete. (Magy. Szle., 23. köt., 352—363 l.)
- Bevezetés a szellemtörténetbe. Bp., Franklin. 184 l. (Kultúra és tudomány.)
- Kerényi Károly*: Könyv és görögség. (Sziget. 1. köt. 13—27 l.)
- Lajer József*: Materializmus és történelmi fejlődés. Kispeszt. Szerző kiad. 20 l.
- Márkus Jenő*: Történelem és hit. Pápa, Főisk. könyvny. (A Pápai ref. theol. akad. kiadv., 14.)
- Mátraí László*: Humanizmus és romantika. (Apollo, 2. 1935. 117—128 l.)
- Apollo füz. 2. sz. 14 l.)
- Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia. (Ath., 21. köt. 59—70 l.)
- Orestano, Francesco*: Az eszme és a fogalom elméleti és népléktani jelentősége. Ford.: Mátraí László. (Ath., 21. köt., 20—35 l.)
- Ottlik László*: A politikai eszmék a történelemben. (Társad. tud., 15. évf., 28—34 l.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. (Minerva, 14. évf., 16—43 l.)
- Népiség és műveltség. (Magy. Paed., 44. évf., 131—140 l.)
- Reményi József*: A mai kor lelke. (Erdélyi Helikon. 8. évf. 99—108 l.)
- Szántó Hugó*: Mese az idealisztikus filozófiáról. (Munka, 7. évf., 1207—1213 l.)
- Sziget*. 1. köt. Bp., Löbl D. 111 l.
- Tornyos Gyula S. J.*: A jövő nemzedék világnézete. (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é., 161—164 l.)
- Tóth László*: A katolikus történelemszemlélet kezdetei a liberális korban. (Vigilia, 1935. évf., 1. köt., 105—121 l.)
- Turnowsky Sándor*: A filozófia válsága. (Korunk Szava, 1935. évf., júniusi sz.)

8. Pszichológia. Karakterológia. Pedagógia.

- Barcsai Károly*: Az élet és az eszmények harca a nevelésben. (Néptan. Lapja, 68. évf., 221—222 l.)
- Bartók György*: A lélek élete. (Prot. Szle., 44. évf., 54—58 l.)
- Bendetz Móric*: A grafológus tankönyve. Bp. Szerző kiad. 160 l.
- Benedek László*: A tanulás egészségtana. (A Gyermekek, 27. évf., 4—14 l.)

- Biró József*: Modern grafológia. 2. bőv. és átdolg. kiad. Bp., Pantheon, 264 l.
- Bittenbinder Miklós*: A középiskolai tanulók lélektanához. (Magy. középisk., 28. évf., 116—120 l.)
- Boda István*: Tervezet az érettségi vizsgálatához kapcsolódó válogató értelmesség-vizsgálat és a középiskolai növendékekről vezetendő személyi megfigyelő napló tárgyában. (Magy. Psych. Szle., 8. évf., 153—188 l.)
- Bognár Cecil*: A magyarság jellemrajza. (Bpesti Szle., 238. köt., 62—88 l.)
- Pszichológia. Bp., Szt. István Társ., 334 l.
- Brandenstein Béla báró*: A karakterológia alapkérdései. (Bpesti Szle., 238. köt., 37—50, 187—211, 306—330 l.)
- Bruno de Jesus Marie*: A gyermekség szent útja. Jankovich Nelly fordítása. (Vigilia, 1935. évf., 89—98 l., — 2. köt. 126—136 l., — 3. köt. 157—166 l., — 4. köt. 142—150 l.)
- Doros György*: A sport gyakorlati pszichológiája. Hogyan lehet a sportpszichológia segítségével 1. felfokozni a sporteredményt? 2. kiválogatni az emberanyagot? Bp., 1934. Szerző. Merkantil ny., 38 l.
- Drozdy Gyula*: A gyermek intelligenciájának vizsgálata. (Néptan. Lapja, 68. évf., 702—706 l.)
- A képzelet nevelésének fontossága. (Néptan. Lapja, 68. évf., 259—262 l.)
- A tapasztalat szerepe a tanításban. (Néptan. Lapja, 68. évf., 352—355 l.)
- Endrefalvy Ottó*: Lehet-e mérni a lelket? (Élet, 26. évf., 888—889 l.)
- Eng, Helga*: A gyermekrajz fejlődésének és lélektanának áttekintése. Ford.: Székely Károly. (Kisdednevelés, 60. évf., 2—10, 41—55, 85—104, 133—147, 177—191, 221—230, 252—257, 304—307 l.)
- Erdélyi Mihály*: A pszichotechnika alapkérdései. Bp., Egyet. ny. 480 l.
- Finácsy Ernő*: Didaktika. Kéziratból sajtó alá rendezték: Balassa Brunó, Nagy J. Béla, Prohászka Lajos. Bp., Studium. 168 l.
- Focher László*: Stekel, Adler, Jung és Frank lélektana. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf., 25—33 l.)
- Frecska István*: Lélekformálás a természetrajzóránkon. (A jövő útjain, 10. évf., 85—87 l.)
- Füst Milán*: Altalánossá váló lelki bajok eredetéről. (Századunk, 10. évf., 53—61 l.)
- Gergő Endre*: A tudat fiziológiai alapjairól. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf., 3—24 l.)
- Haban Method*: A vitális erő és a lelki erő szerepe az emberi életben. Cseh eredetiből ford.: Rády Elemér. (Vigilia, 1935. évf., 3. köt., 107—111 l.)
- Hamvas Béla*: Az asztrológia újjászületése. (Kath. Szle., 49. évf., 743—750 l.)

- Hamvas (Holstein) Gyula*: A mindennap hírei és a tanulók lelki alakulása. (Orsz. Középisk. Tanáregy, Közl., 68. évf., 155—159 l.)
- Harsányi István*: A hazugság mint nevelési probléma. Sárospatak. Fischer L. 140 l.
- Horváth Zoltán*: Natorp Pál szociálpedagógiai elvei. (Néptan. Lapja, 68. évf., 625—627 l.)
- Jablonszky Albin*: Az ifjúság jellemének fejlődését irányító lelki momentumokról. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf., 122—136 l.)
- Jánosy György*: A magyar falu lelki ösvényén. (A jövő útjain. 10. évf. 27—29 l.)
- Kemény Gábor*: Spranger lélektana és ami abból következik. (A cselekvés isk. 1935. évf. 444—449 l.)
- Kempelen Attila*: A serdülők érzésvilágából. (A jövő útjain. 10. évf. 47—51 l.)
- Kiss Antal*: Az önnevelés legújabb úttörései. (Kath. Szle. 49. évf. 682—687 l.)
- Krammer Jenő*: A szlovenszki magyar serdülők lelkivilága. Bp., Merkantil ny. 80 l. (Nagy László kv. 5. sz.)
- Máday István*: Nőnevelés és individuálpaszichológia. (A jövő útjain. 10. évf. 121—124 l.)
- Marót Károly*: Neveléstudomány és tudománynevelés. (Társad. Tud. 15. évf. 193—199 l.) — Klny. is.
- Nagy Márta, ungvári*: Kultúrválság és individuálpaszichológiai irodalom. (A jövő útjai. 10. évf. 113—115 l.)
- Neufeld Béla*: A pszichoanalízis változásai. (Gondolat. 1. évf. 135—139 l.)
- Noszlopi László*: A pszichoanalízis közeledése a keresztény lélektanhoz. (Kath. Szle. 49. évf. 129—138 l.)
- Jellemlátás és jellemigézés. Bp., Szt. István-Társ. 264 l. (Szt. István könyvek. 118—19.)
- Testalkat és jellem. (Élet. 26. évf. 921—922 l.)
- A pszichoanalízis mellett és ellen*. Írták: Gustav Aschaffenburg, Charles Baudouin... Zsolt Béla. Bp., Kellner A. 112 l. (Emberismeret. 2. évf. 1 sz. Külön szám.)
- Rozsondai Károly*: A munkáltatás elve a lélektan tanításában. (Prot. Tanügyi Szle. 247—251 l.)
- Rusztly-Ruszték Károly*: Új lelkiségre való nevelés. (Néptan. Lapja., 68. évf. 85—87 l.)
- Sági Ferenc*: Lángész és örület a magyar szellemi életben. (H. von Szirmay-Pulszky művének méltatása.) (Búvár. 2. évf. 112—116 l.)
- Schiller Pál, harkai — Varga István*: Gyümölcsfogyasztási szokások Budapesten. Gazdaságpszichológiai tanulmány. Bp., Magy. Gazdaságkutató Int. 39. l. (A Magy. Gazdaságkutató Int. kiadv. 9. sz.)
- Soltész István*: Emberismeret az írásból. A grafológia módszeres kézikönyve a modern individuálpaszichológia és a karakterológia elvei

- alapján a gyakorlati élet számára. Bajna. Szerző. Bp., Földes E. biz., VII. 167 l.
- Somogyi József*: A fajpszichológia jelen állása. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf., 104—121 l.) — Klny. is.
- Soós Mihály*: A gyermekek lelkének rejtett világa. Miskolc, Miskolci ny. 30 l.)
- Székelyné Solymos Bea*: Jellemképzés az iskolában. (Néptan. Lapja, 68. évf., 481—482 l.)
- Szirmayné Pulszky Henriette*: Genie und Irrsinn im ungarischer Geistesleben. München, E. Reinhardt. 212 l.
- Szunyogh Xavér Ferenc*: Lélekújulás és lélekújítás a liturgia szellemében. Bp., Élet ny., 103 l. (Ecclesia orans. 5.)
- Tavaszy Sándor*: Lángelme és örület a magyar szellemi életben. (H. von Szirmay—Pulszky: Genie u. Irrsinn im ung. Geistesleben méltatása.) (Erd. Helikon, 9. évf., 94—104 l.)
- Tóth Antal*: A nevelő lélektanáról. (Magy. Tanítóképző, 48. évf., 227—235 l.)
- Tóth Zoltán*: Az értékelőkészség és képesség fejlesztése. (Néptan. Lapja, 68. évf., 267—269 l.)
- Varga Béla*: A lélektan legújabb irányai. (Erdélyi Múzeum. Új folyam, 6. köt., 41—57 l.)
- Várkonyi Hildebrand*: A nevelő éthosza és lélektana. (Magy. középisk., 28. évf., 17—22, 41—48, 73—77 l.)
- A cselekvő iskola lélektani alapjai. (A cselekvés isk., 1935. évf., 101—110 l.)
- Nevelés és gyakorlati lélektan. (A cselekvés isk., 1935. évf., 205—219, 325—336, 416—424 l.)
- Vavrinecz Béla*: Az individuális pszichológia és a gyermeknevelés. (Orsz. Polgári Iskolai Tanáregyesületi Közl., 39. évf., 448—452 l.)
- Vértés O. József*: Milieu és gyermeki lélek. Egy új milieupszichológia vázlat. (Magy. Pszich. Szle., 8. évf., 34—85 l.) — Klny. is.
- Völgyesy Ferenc*: A psycho-vegetatív reflexek hypnotikus befolyásolása. Bp., Novák, 48 l., 1 mell. (Lélek- és természettud., 18.)
- Weininger Antal*: A lelki élet útvesztői. (Magy. Kultúra, 22. évf., 2. f. é., 108—112 l.)
- Weszely Ödön*: A korszerű nevelés alapelvei. A neveléstudomány rendszere. Egyet. ny. 556 l.
- A tudatalatti lelki élet és a nevelés. (A Gyermek, 27. évf., 14—33 l.)
- Willmann Ottó*: Didaktika. 1. köt., 364 l. (Megj. 1917.) — 2. köt. A műveltség, művelődés és oktatás elmélete. Ford.: Schütz József. Bp., Kath Középisk. Tanáregyesület, 480 l. (Ped. Könyvtár, 5.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

A szerkesztésért és kiadásért felelős: Dr. PROHÁSZKA LAJOS.

KORNIS GYULA:
APPONYI VILÁGNÉZETE
119 lap. Ára 2.50 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.

JOSEF SOMOGYI
**BEGABUNG IM LICHT E DER
EUGENIK**
LEIPZIG—WIEN, DEUTICKE
518 LAP.
Ára füzve 14 M^{ka}, kötve 16.60 M^{ka}.

PROHÁSZKA LAJOS:

**A VÁNDOR
ÉS A BUJDOSÓ**

171 LAP. ÁRA 6 P.

Az egyesületi ügyekre, továbbá a folyóirat szétküldésére és előfizetésére vonatkozó tudakozások és felszólamlások ezentúl a másodtitkár, dr. gr. Révay József címére (Budapest, IV., Magyar-utca 24.) intézendők.

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

Postatakarékpénztári csekk számlánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekk számlára 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 kérjük azt másodtitkárunktól.

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
7. szám. *Spranger Eduard; Közérkölc és személyes erkölcsiség* 1— P

PRAHÁCS MARGIT:

A ZENEESZTÉTIKA ALAPPROBLÉMÁI

232 LAP.

ÁRA 6 P.

9 1277
XXII. KÖTET

1936.

3-6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1936.

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



TARTALOM.

Értekezések.

<i>Dékány István</i> : A filozófus és felelőssége	123
<i>Kerényi Károly</i> : Vallásélektan és antik vallás	139
<i>Pauler Akos</i> : A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai. (A kézirati hagyatékából)	153

Szemle.

<i>Prahács Margit</i> : Liszt Ferenc idealizmusa	191
<i>Bencsik Béla</i> : Abszolút és reális azonosság, abszolút és reális lét ..	204
<i>Vidor Pál</i> : Maimonides. (Születésének 800. évfordulójára)	215
<i>Mátrai László</i> : Erasmus. (Halálának 400. évfordulójára)	218
<i>Varga Sándor</i> : Rickert Henrik †	221

Ismertetések, bírálatok.

<i>Bevetés a filozófiába: Mi a bölcsélet?</i> Schütz Antal, Kecskés Pál, Jánosi József, Trikal József és Brandenstein Béla br. előadásai. (Faragó L.)	225
<i>Filozófiatörténet: Kúhár Flóris</i> : Egyetemes vallástörténet (br. Brandenstein B.). — <i>Ernst v. Aster</i> : Die Philosophie der Gegenwart (Pozsonyi F.). — <i>W. Brock</i> : An introduction to contemporary german philosophy (Szücs L.). — <i>Rudolf Metz</i> : Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien (Bóka L.). — <i>Révay József gróf</i> : A megismerés antinómiája Kantnál (Varga S.). — <i>Karl Jaspers</i> : Nietzsche (Mátrai L.)	225
<i>Logika: Uuno Saarnio</i> : Untersuchungen zur symbolischen Logik (Pozsonyi F.). — <i>Winkler Béla</i> : A gondolkodás tárgyairól (br. Brandenstein B.)	233
<i>Metafizika: Karl Jaspers</i> : Vernunft und Existenz (Mátrai L.) ..	234
<i>Természeti filozófia: Vinzenz Rűfner</i> : Die Natur und der Mensch in ihr (Somogyi J.)	235
<i>Kultúrfilozófia: Kornis Gyula</i> : Egyetem és politika (Prohászka L.). — <i>Halasy-Nagy József</i> : Korunk szelleme (Mátrai L.). — <i>Julius Evola</i> : Erhebung wider die moderne Welt (Mátrai L.)	236
<i>Jog- és államfilozófia: Wilhelm Sauer</i> : Rechts- und Staatsphilosophie (v. Moór Gy.). — <i>Julius Bänder</i> : Grundlegung zur Rechtsphilosophie (Horváth R. K.)	243

Társulati ügyek.

A M. Filozófiai Társaság közgyűlése 1936. május 29-én	247
---	-----

INHALT.

Abhandlungen.

<i>Prof. Stefan Dékány</i> : Der Philosoph und seine Verantwortung. — <i>Prof. Karl Kerényi</i> : Religionspsychologie und antike Religion. — † <i>Prof. Akos v. Pauler</i> : Die ontologischen Beziehungen der Definition. (Aus dem Nachlass.)

Kleine Beiträge und Berichte.

<i>Dr. Margarete Prahács</i> : Franz Liszt. — <i>Dr. Béla Bencsik</i> : Absolute und reale Identität, absolutes und reales Sein. — <i>Dr. Paul Vidor</i> : Maimonides. (Zum Gedächtnis seines 800. Geburtstages.) — <i>Dr. Ladislaus Mátrai</i> : Erasmus. (Zum Gedächtnis seines 400. Todestages.) — <i>Priv. Doz. Dr. Alexander Varga</i> : Heinrich Rickert †.

Besprechungen und Kritiken. — Mitteilungen der Ung. Philosophischen Gesellschaft.

A FILOZÓFUS ÉS FELELŐSSÉGE.

A M. Filozófiai Társaság 1936. évi közgyűlésén elhangzott elnöki megnyitó.

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

A múlt század elején Fichte ajkáról hangzott el egy felismerés: „Hogy milyen filozófiához kapcsolódunk, az attól függ, hogy milyen emberek vagyunk.“ Napjainkban Scheler vállalkozott arra, hogy a filozófia lényegét a filozófusból kiindulólág határozza meg.¹ Ma már bizonyára nem mondhatjuk el Fr. Schlegel szavait: Über keinen Gegenstand philosophieren wir seltener, als über die Philosophie, sőt épp az utolsó években vizsgálják mind élénkebben: minő típusai vannak a világnézeteknek, s minő ezek összefüggése a filozófus embertípusával. Szabad legyen e rövid, alkalmi fejtegetés keretében felvázolnunk néhány gondolatot, vizsgálódva az irányban, hogy vajjon a filozófus és világnézete minő „felelősségtípust“ fejleszt ki.

A közfelfogás a filozófusban egy magába vonuló, kontemplatív természetet tételez fel, mely őt többé-kevésbé meddő, hallgatag életformába hangolja bele. Olyan a filozófus, mint Rodin ismert szobra, mely a gondolkodót magába komorultan ábrázolja. A filozófiai kontempláció hatalmas lelki feszültséget takar ugyan, de a valóság pergő ritmusával, az élet változásaival szemben hideg, sőt közömbös álláspontnak látszik; lehűti a forró alkotásvágyat, sőt közönyös kikapcsolódást jelent. A büszke „ataraxia“ a sztoikusoktól kezdve mindmáig nem ismeretlen jelenség. Mi sem természetesebb, mint az, hogy ezt a világtól visszahúzódó filozófus-típust jobbra terméketlen, magányos álmodozónak, magára hagyandónak tekintették századokon át, amely mint quantité négligeable a világ semmiféle összegében, vagy szorzatában nem szerepel. Már Anaxagoras rokonainak korholása dacára elhanyagolta vagyoni ügyeit, lemondott javairól, nem akart tudni állami ügyeket illető, polgári kötelességeiről sem. „Az égboltozat úgymond, az én hazám és a csillagok szemlélete a hivatásom.“ A filozófus semmiért nem felel, engedjük el őt magános útján.

Ezzel szemben épp az elmúlt század minden eddiginél erősebben figyelmeztetett arra, hogy a gondolatok nincsenek kívül a világon, azok ideológiákká terebélyesednek és föld-

¹ Vom Ewigen im Menschen,² 1923. 62. sk. II.

részeket mozgatnak meg. Egyik új technikát, másik új társadalmi rendszert, avagy általában új embert formál ki. Köznapivá vált, alkotó gondolatok pedig végeredményben — ez a tapasztalat — nagy gondolkodókhoz vezetnek, akiknek jelentős része filozófus. Ha van felelősség a világban, akkor aránylagos rész jut ki a filozófusnak is. De minő ez a filozófusi felelősség? Mik a felelősség válfajai? Kérdezzük talán először: mi maga a felelősség, mint emberi életformánknak egy sajátos mozzanata?

I.

A mult század individualizmusa közelfekvővé tette azt a gondolatot, mely szerint az „önálló“ egyén nagymértékben szabad, mint valami atom, mely önálló röppályán kering egy társadalmi kozmosz éterében, s kapcsolatokat csak ott talál, ahol maga is felveszi a fonalat. Ezzel az atomizálással szemben — úgy véljük — humanitásunkból kiűzhetetlen gondolat az, hogy mindenféle kapcsolatokat érezvén, felelősek vagyunk valakinek valamiért. *Hogy* felelősek vagyunk, ez mindenekeelőtt kapcsolatot jelent a világ és én közöttem: a világ és az Én egy egység. Az Én nem független a világtól, sőt épp benne van: ez a felelősségtudat elemi csírája. A determinista benn-léttől azonban különbözik az indeterminista benn-lét: ez utóbbi lehet csak a felelősségtudat forrása, egy aktív Én-tudat jelentkezése. Keresnünk kell ezen a kérdésen túl: minő a felelősségtudat *intenzitása* és minő az *extenzitása*: azaz, minő ama kör, amelyért magunkat felelősnek érezzük, — ez a „felelősség-horizont“ kérdése; kérdésünk továbbá: minő az a típus, amely felelhet valamiért.

Három mozzanat határozza meg a felelősséget: az aktivitás, a képesség és a pozíció. Látjuk, pozíciánk van a világban — ha merőben kívül volnánk, nem lehetne szó felelősségről; sajátosan kiemelkedik az ember szellemi aktivitása: képesek vagyunk tenni, de mulasztani is. Ügyelnünk kell azonban nemcsak arra, *hogy van* aktív Én, mely többé-kevésbé teremtőformának tudja magát, hanem arra is, hogy ki *előtt* vagyunk felelősek: ez a felelősség-fórum kérdése. Ez utóbbi tekintetben, el kell ismernünk, a közép-kor örök nagysága mutatkozik meg: felderítette s az emberség örök emlékezetébe véste, hogy nemcsak önmagunknak tartozunk felelőséggel. Mindig kettős a felelősség

fóruma:² amidőn felelősek vagyunk valakinek, egyúttal magunknak is azok vagyunk. Sohasem csak egy „felsőbb hatalom“ von bennünket felelősségre, hanem magunk is magunkat. Illő, hogy a filozófust se állítsuk idegen ítélőszék elé, hanem önmaga tegye vizsgálat tárgyává a felelősségét. Ne feledje el azonban a vizsgáló azt, hogy a filozófus és a világ fölött áll egy végső felelősségfórum.

Az egyén atomizáló felfogása több ponton megakaszthatta a felelősségtudat fent vázolt fejlődés-ívelését. Ha elismeri is valaki, hogy a felelősség elsősorban egyéni felelősség — és talán ez a tudat lényeges kelléke az egyénné való fejlődésnek, — láttuk, ez nem jelenti azt, hogy egoisztikusan lezárkózók lehetünk gyakorlatilag, sem elméletileg „szolipszisták“, hanem épp ellenkezőleg: ahol megered egyáltalán felelősségtudat, ott magunkhoz öleljük a világot, ennek egy darabját. A felelősségnek ellentéte a morális elbújás, az „après moi le deluge“ álláspontja. A felelősség annak a felismerése, hogy én, magamban, por szemnél kevesebb vagyok, csak pusztá lehetőség vagyok. Hogy legyek valamivé, gazdagodnom kell egy világgal. Ez, íme, a felelősségnek mintegy a szemléleti köre, horizontális aspektusa.

Minél behatóbb egy ily felelősségre-beállítottság, annál szélesebb körű szemléletet — eredményez. Itt tudatosan fordítottunk egyet a szokásos nézeteken. Közkeletű nézet az, hogy valakinek széles a szemléleti köre, horizontja, és eszerint *vállal* kisebb, vagy nagyobb felelősséget, t. i. aszerint, hogy minő széleskörű a látása és tudja látni állásfoglalásának a következményeit. Bármennyire megszokott is ez a nézet, nem hisszük, hogy pszichológiailag eléggé mélyen elgondolt. Ellenkezőleg, úgy áll a dolog, hogy valaki oly beállítottságú, hogy *eleve hajlandó* bizonyos, szélesebb körű felelősséget vállalni és eszerint fogja látókörét, „felelősség-horizontját“ többé-kevésbé kiterjeszteni. Épp jelen fejtegetésünkben fontos ennek a belső attitűdnek szemelött tartása. Nem az a fontos, minő „széles körben lát“ a filozófus, hanem az, hogy eleve minő horizontra hajlandó berendezni magát.

² Nic. Hartmann hangsúlyozza: Ethik, 672. 1.: In der Verantwortung kommt die Person zweimal vor: einmal als das *sich* Verantwortende, dann aber als das Tribunal, *vor dem* es sich verantwortet. Denn alle Verantwortung ist im Grunde Selbstverantwortung, d. h. Verantwortung nicht nur *seiner selbst*, sondern auch *vor sich selbst*. Ezen túl kell menni.

A horizontális aspektushoz járul az idői aspektus. Minden magatartás — mondanunk sem kell — nemcsak a jelenre hat. Hat az a magatartás is, *hogy* nem tettünk semmit, *hogy* nem vállaltunk el valamit. Ami pedig a jelenre hat, annak végeláthatatlan hatásláncolat lép a nyomába a misztikus jövőben. Az erkölcsi elhatározás pillanata tud arról, hogy ő *jövőnek* tartozik valamivel, de nem mindig tudatos, hogy olykor mennyire egy röpke jelenen fordul meg „minden“ előtte álló jövő. Az egyes ember élete a nagy, történeti kulturfolyamatokhoz képest „arasznyi idő“³ és a mulandó egyéni élet nem mindig veszi észre, mennyi mindent kell neki — felelősséggel — konvertálni jövővé egy „arasznyi“ jelen alapkövén. Sokszor úgy tűnik fel, hogy felelősségünk horizontját, terjedelmét tetszés szerint magunk korlátozhatjuk: „a többi nem reánk tartozik“. Sokszor pedig abban a tévhitben élünk, hogy csendesen bejelentjük — mint tényt — a jövő iránti „korlátozott“ felelősségünket: „meg sem próbálunk semmit“. Avagy: a jövő meghozza majd a döntést, de még nem akut a dolog; ami jönni „fog“, azért „még nem“ mi vagyunk a felelősek. Szinte anakronisztikussá, koron kívülivé tesszük állásfoglalásunkat, kirekesztjük magunkat a jelenből, az épp fennálló akció-lehetőségből. Talán észrevehető, hogy ez utóbbi a filozófusok táborában nem ritka; a korfölösztiség álláspontja, a korfölösztői érvény nemes követelménye de facto elvonatkoztat a jelentől, kiragad abból és pedig úgy, hogy egyik következő kor számára sem jelent lényegeset állásfoglalásunk.

Mind e vázolt tényekből is sejthető, minő gazdag a felelősségtudat problematikája. Hozzájárul mindezekhez az, hogy a felelősségnek megkülönböztethetjük alacsonyabb, vagy magasabb *síkjait*, melyek egyszersmind a felelősség horizontjának különböző tágasságú esetei is lesznek.

Legalacsonyabb lesz az a felelősség-sík, amely nem terjed tovább, mint a konkrét sikerig. Egy épületet kivitelező mérnöknek és az építőmunkásoknak ez a felelősségsíkjuk: a kívánt épületet a kívánt formában elkészítik. Sem az esztétikai érték, sem a szociális hatás nem érdekli őket. A külső sikerek egyes állomásain megrekedő ily felelősséget mondjuk *technikai felelősségnek*. A technika részlet-sikereket halmoz össze, végzete az, hogy sohasem lesz több

³ V. ö. Spranger fejtegetéseit: Közérkölc és személyes erkölcsiség. Filoz. Értekezések. 7. sz. 11. l.

résznél. A technicizmus csak hatástöredékekre vezet akár műszaki, akár szellemi téren. Ha egy kultúrában a technika lesz úrrá, figyelmen kívül marad a világ és az emberi élet egészének értelme, egyre töredékesebb lesz a problémalátás, egyre szétesőbbé válnak az eredmények. A technika nem annyira alkalmazás, mint inkább alkalmazkodás: mindig konkrét részlethez, Mennyire meddő az a biologista felfogás, mely az életet az alkalmazkodásból igyekszik megértetni! A mai technicizmus is ilyen; megállunk egy szűk konkrétum zárkájában. Ezzel egy technika által korlátozott felelősségtípus fejlődik ki. Egy szedőgép szerkesztője nem törődik azzal, hogy üdvös hatás lép-e gépe nyomába, vagy mérgező infekciók eszközét alkotta meg.

Mindenesetre az előzőnél magasabb felelősség-síknak kell látnunk a *szociális felelősséget*: kiterjed egy nagy egészre, az emberiség életére. Ezen a nagy egészen belül megtaláljuk az ember összes relációit társaival, történeti munkájának eredményeit, a kultúrát. A szociális felelősség-sík magasabb, a felelősség-horizont azonban igen sokféle: kisebb, vagy szélesebbkörű aszerint, hogy minő szűkebb, vagy tágabb életkörre vagyunk tekintettel. Nemesak az érdekli e ponton az embert, hogy mi mikép „érinti” embertársait; a reláció sokkal tágabb fogalom. Méltassuk figyelemre azt is, hogy a magasabbrendű ember tud konkrét, szociális korlátozástól függetlenné is válni (v. ö. Spann „Abgeschiedenheitstheorie”-jét).

A szociális felelősségsík fölött is találunk egy magasabb síkot. Nemesak azt vesszük észre, hogy vannak különböző csoportok és többé-kevésbé jogos csoportérdekek, társas célok, hanem azt is, hogy az örök ember csodálatosan bele van feszítve — egyidejűleg — két világba: a valóság és az érték világa közé. Sem a Világot, sem az Ember világát nem tudjuk megérteni amaz irányfogalmak nélkül, amelyeket az *értékek* rendszere tartalmaz. Itt egy újabb felelősség-horizont kezdődik: felelősség az értékek *tudása* iránt — ez az antik elgondolás hangsúlya⁴ — és felelősség az ér-

⁴ A felelősség nemesak a cselekvőt illeti meg, hanem azt is, aki valamit *tudni* elmulaszt. (Az antik filozófiát ezért az „intellektualizmusért” méltatlanul gyakran vádolják. A XIX. századi kutatás érték-elméleti téren inkább önmagát vádolhatná.) Ha a valóságot hic et nunc nem is tudjuk befolyásunk alá vetni, erőnk elégtelen lévén hozzá, kérdezhetjük, miért csekélyek az erőink? Nem erőtlenség-e már értékek nem-tudása? „Végtelenül sok erkölcsi tévelygés sokkal inkább eredt gondolatlanságból, mint tudatos rosszaságból”, írja Fr. W. Förster. Csak az intellektualizmus túlhajtása fog hibát jelenteni, amely nem hajlandó

tékek iránti lekötözödés, követés iránt. Ezt mondjuk *értékeszméinket illető* (axiológiai) felelősségnek. Erre itt csak átnézet céljaira röviden hivatkozunk. De ki kell emelnünk: felelősségünk sajátos *intenzitása* kiválókép függ az érték-tudástól. Ha a filozófia a legegységesebb tudás, akkor a filozófus a legegységesebb értékeszméket illető felelősségtudatot is kifejleszti magában. Aki tud, az felel, tudni pedig kell. Akik az ethikai intellektualizmust csak vádként szokták emlegetni, háttérbe szorítják annak a felismerését, hogy egy tan — világnézet, mint tan — mindig intellektualisztikus is, s az értékeknek nemcsak érületi és akarati követése a feladat, de azzal egyenrangúan a tudás is. E ponton a filozófus eminens szerepe kézenfekvő.

II.

Felváztoltuk, ez alkalmi írásban röviden, a felelősségnek háromféle síkját, alakját, illetve körét (horizontját). Nézzünk most körül, mi következik ez alapon a filozófus néhány, történetileg tipikus alakjára nézve. Történeti típusainkat egyszerűsítjük is, mert nem lehet két-három mondatban igazságot tenni igen komplex történeti tényálladék megállapítása ügyében. Magukat az egyes, érintett rendszereket sem mindig központjukban érintjük, mert azt kell néznünk: minő egyes tanoknak *szubjektív* oldala, minő lelki háttér, beállítottság, motívum, quasi problémahangulat áll mögöttük. Számolnunk kell azzal is, hogy a felelősségtudat egyes mozzanatai csak egy oldalt világítanak meg és sohasem egy egész rendszert minden oldalán.

A felelősség *intenzitásának* kérdésével kezdjük. Mindjárt a görög filozófia hajnalán egy mozgalom, a szofisztika (talán nem is az egész), példát mutat az intenzitás csekély fokára. A szofisták relativisták, akik ügyvédi fogásokkal „még a rossz ügyet is jóvá” tudják átváltoztatni. Ez a gondolkodó-típus, ha tanai egyben-másban emelkedettebbek is, beállítottsága szerint a relativista közéleti *technikusok* típusa. Igazság mint végső értékmérő nincs, ez egy „technikailag” hasznavehetetlen gondolat. A tipikus szofista kimerül a részletsikerek hajszolásában, tehát megáll a technikai felelősségnél.⁵ Ez éthosának jelleme. Sokratest ez a

ügyelni az érület (potenciális motívum) és az akarat fontosságára. A cselekvőnek tudnia is kell, *mi* a jó, ami felé a Világ és az *En* egyéje haladhat.

⁵ Általános jelentősége túlmegy ezen a szemponton. Ld. Halasy Nagy J.: Az antik filozófia. 1934. 93. és 107. lk.

felelősség-horizonton beálló megállítottság izgatja állandóan, s hevít ellene egy egész quasi „antiszofisztikát“, mely egy kor jelleme lesz.

A 19. század végén sejtjük a technicizmus klasszikus korát. Valóban meg is jelenik egy több ponton hasonló, tipikus álláspont: a pragmatizmusé. Igaznak mondott állításainkat nem az igazság — egy önérték — fóruma előtt igazoljuk, helyes tételeink nem felfedezések az igazság birodalmából, hanem csak „találmányok“ (Bergson), melyek hasznosak az életre, a tett, pragma mezején, az életfolyamat távlatában tűnik ki helytálló voltuk, vagy alkalmatlanságuk. Állításaink lehetséges hatásuk (power to work) szerint kapnak értéket; egyedüli érték a teljesítőképeség. Az élet konkrét alkalmazkodási folyamatok sora. Megismerjük mindebben az ügyességre hajó technicista ember arcvonásait: mindent a konkrét siker mér le s technikailag vagyunk felelősök „igaz“ állításainkért; a logika technikai szolgálat.

Nem kell bővebben igazolnunk, hogy ez csak ál-világ-nézet, mely a világ egészének problematikáját nem nézi. A filozófust magasabb vonalon kell keresnünk, ott, ahol a tudás több mint eszköz, más mint biológiai célszerűség.

Korunk technicista korszakával összehasonlítva a nagy görög filozófusokat, feltűnik ezeknek széleskörű felelősség-horizontja. A kis görög városállamok világa sokkal nyugtalanabb és labilisabb világ, mint a későbbi konszolidált államoké. Ott kínzóbbak is a kétségek. Előttünk áll csakhamar a szofisztika után Platon, kinek szociális felelősség-horizontja a feltűnő; nem született azóta filozófus, aki a valóság és az érték kettősségéből folyó szociális kötelességeit élénkebben látta volna s aki jobban szeméi előtt tartotta volna, hogy a filozófus álláspontja sohasem lehet tisztán elméleti és kontemplatív. A filozófus nemcsak egy „rendszernek“ tartozik felelősséggel. Alapvető és mély meglátása a platoni Államnak, hogy a filozófus szociális felelőssége nem áll soha egyedül: „elvi látássá“ kell válnia örök érték-kategóriák alapján. A társadalom nemcsak emberek, mint létezők, együvé-tapasztása, hanem értékeszmék alapján való egyesítése, azaz in ultima analísi érték-megvallások alapján álló eszmei közösség. S erre vonatkozólag vannak kötelességeink...

Annál elszomorítóbb a sztoikus metafizika. A világ folyása szerinte nem fejlődésben, hanem örök, szükségszerű törvények szerinti visszatérülésben áll. Ily alapon a hiva-

tás- és felelősségtudat csak lanyhulhat. Ha a sztoikus etikában vannak is elemek, melyek felelősségre nevelnek, végre is sok a közönyös „adiaphoron“, főképp az, amit ma érvényesülésnek mondunk. A sztoikus tan megnyugvástanná lett, művészivé szublimált technikája egy depresszív típus désintéressement-jának. A platoni erősztól távol jutottunk.

A felelősség gondolatának az ad sajátos zománcot, hogy beleviszi az embert a világ folyamatai és alkotó feszültségei közé, felelősséggel együtt hivatást, aktivitást hirdet. „Hivatásérzés, erősz és felelősségérzés válhatatlan egység“ (Kornis). Szébb és egyben megragadóbb példája nincs sehol Szt. Ágoston filozófiájánál. A középkor általában a vallásos felelősségtudat kora, az örök, végső fórum: Isten előtti felelősségünk kidomborítója. Zeller E. jól meglátta (Abhandlungen, II.), hogy a christiana respublica mögött ott vannak a platoni alapgondolatok. Azóta látjuk, hogy igazi szociális és értékeszmei felelősség szintéziséről csak akkor lehet beszélni, ha van egy Örökkévaló, akinek felelősséggel tartozik az egész emberiség, illetve: immanens felelősségtudatunk mögött egy transzcendens életperspektívának kell rejtőznie.

Ezen a helyen csupán néhány szót szólunk az újkorról. Az új kor elején egy természettudományi-kauzális, majd egy racionális felfogás domborodik ki. Sajátos, hogy felelősségtudat terén e kor filozófiája egyre inkább kettévál. Egyik oldalon állnak a theoretikus gondolkodók, a másikon a természetjogászok: a szociális felelősség-horizont kérdését csak itt fejtegetik. A kettőnek összekötő kapcsa: egy filozófiai anthropológia, gyengén fejlődik, nagy kárára a későbbi fejlődésnek. Csak egy-két tipikus példára hivatkoztunk, hogy mielőbb korunk némely főtényére térhesünk rá.

III.

Az újabb századokban a külvilág képe helyezkedik előtérbe s ez termel ki egy tisztán theoretikus típust. Szinte magától értetődik az, hogy a filozófus is — mint a természettudós — azt mondja: egy „jelenségvilággal“ állunk szemben; feladatunk az, hogy helyesen alkossuk meg egy jelenségvilág *képet*. Felelős a filozófus, mint egy egyetemes képnek a megszerkesztője. Extrém típusa a XIX. században alakul ki, oly típus, melyet „pozitivistá jellegű“-nek⁶

⁶ Ez tehát lényegesen szélesebb körre utal, mint aminő egy pozitivistá „iskola“.

mondhatunk. Sok ismert példa áll előttünk az ily „theoretikus-pozitivista“ beállítottságra és felelősségtípusra nézve. Ilyen volt pl. a szintheticus filozófia álláspontja. A rész-tudományok, speciális területek ontják magukból a speciális eredményeket. Ezek az értékesek, ezeké a primátus, mert a valóság egy-egy darabját hűen értelmezik kicsiny, de jó síktükördarabok — egyes diszciplinák — segítségével. Azonban számos speciális eredmény nem illik össze: kell egy nagy összeillesztő, s ez a filozófus. Ilyesféle egy Spencer, vagy Wundt korának álláspontja. E kor mélyeséges tudás-szomja elismerésre méltó, az írók hatalmas szintheticus vénája is figyelmet érdemel úgy, mint egyesek óriási méretű munkássága. Ha azonban a végeredményeket nézzük, látjuk, hogy sok ponton megakadt ez irány, pl. nem tudott felemelkedni a szellem filozófiájának magaslatára. Most újból látjuk,⁷ mennyi új feladat tárul elénk a szellem metafizikája kapesán. A szellem sajátos létrangja a pozitívista időkben nem is volt probléma: a szellem, mint „pozitív“ tény egyszerűen belesímult a „jelenségek“ egysíkú világába, a szürke tények és okok mozaikjába. A pozitívista determinizmus erőlködése épp abban van, hogy a szellem „belső választási tevékenysége“ éppen csak oly egyszerű ok az okok sorában, mint a gravitáció, vagy a szél járása, nem pedig több és más, oly valami, ami novumot hoz magával s a világot fokozatisággal telíti, értékrangokra emeli, — amit „kauzálisan“ soha nem is tudunk megérteni. Kauzális értelemben nincsen rang, csak épp párhuzamos, vagy ellentétes erők vannak. Midőn elérkezik a szellem metafizikája, — mely új és régi egyszerre, — az egysíkú pozitívista valóság reliefet kap, mely új jelentés-összefüggéseket tár fel. A szellem nem az erő-parallelogramma egyszerű erővonala, hanem több. A végeredmény pedig az lesz, hogy a szellem metafizikája a felelősségérzés új dimenzióját teremti meg, melyre a pozitívista nem is gondolhatott.

A pozitivistának egy egysíkú „jelenségvilágra“ való beállítottsága, leíró és theoretikus hajlama egyoldalúság. Persze, sok pozitívista korántsem az — még Comte sem az, — aminek gondolja magát. Más a hirdetett kiindulásuk és más a lelki beállítottságuk. Sajátos jellegük van a felszínen: valamennyien szeretik hinni, hogy a „tisza“, elméleti álláspontot egyedül ők képviselik. Más felelősséggel sem tartoznak, mint azzal, hogy jól keresnek fel tételeket, jól formu-

⁷ V. ö. pl. N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. 1933.

lázzák meg azokat végső összeségükben. Ez az *elméleti típus* árasztotta el a mult század második felében a tudós világot, ez vezetett arra, hogy végre a filozófiát is az egyik *szaktudománynak* nézik, amely csak abban más, mint a többi, hogy ugyanazon kezdet: az analízis alapján állva, a részleges szintézisek után *még egy* — filozófiai — szintézist követel. La philosophie n'est que le prolongement de la science (Bergson).

Feltűnő ugyanezen korban a *szociális felelősség-horizont* elmaradása; ez szegény, ha az elméleti horizont gazdag is. Nem lehet mondani, hogy a felvilágosodás kora már ez úton járt, sőt a nevelés-gondolat — szociális kultúrhatás — erősen kidomborodott a 18. században. A felvilágosítás a jelszó, s ez a szociális felelősségérzést jelentette. Új feszültségek léptek felszínre: az új ember, új társadalom, új állam, új kultúra irányában. Hasonlóképp látjuk ezt a német idealizmus korában. A gondolkodókat mélyen morális racionalizmus fűti át; ideális polgárt, ideális eszmei világot (Idealreich) akarnak. A szociális érdeklődés erős egész a XIX. század második harmadáig. Hegelig még egész természetesen tartotta csaknem minden filozófus, hogy pl. természetjogot is előadjon — ez volt ama kor társadalomfilozófiája, — ami annyit jelent, hogy a filozófus felelősnek érezte magát azért is, amit a társadalom egészéről, elvi struktúrájáról a legműveltebb elmék vallottak. Volt egy elit, amelyhez állandóan szólottak s volt ennek magas ideológiai hivatásérzése is.⁸ Fichte továbbment, tantételeit nemcsak világnézetté szövi össze, de maga is közvetlenül akart hatni, mint próféta. Ne feledjük el, hogy az újkor sem volt más. Még az olyan, nemcsak üvegeket, de tételeket is gonddal csiszolható remete, minő Spinoza volt, írt egy *Tractatus politicust*, Locke is írt államfilozófiát, Hume-nak is vannak államtani művei stb. És ha átlépünk a XIX. század második felébe, feltűnően gyérül a szociális érdeklődés és felelősségérzés. Már csak halavány törekvések jelentkeznek, minő pl. egy Trendelenburgé, avagy Natorpé — ezeket is antik gondolkodók ihletik meg. Ha a század végén a szakadót — el is szakadt — jogfilozófiától (pl. Stammler) eltekintünk, azt látjuk, hogy a filozófiának szociális felelősség-horizontja szinte eltűnik. Az átlagfilozófus szinte zoon apolitikon lesz. Egy Rickertnél pl. alig találunk olyasmit, ami egy apolitikus lélek igényén túlmenne.

⁸ Ennek eltűnését élesen világossággal jelzi A. Schweitzer: *Kulturphilosophie I.*

Nyomatékosabban szóba hozzuk a filozófia szociális felelősségének kérdését, korántsem azért, mintha a theoretikus és rendszertani felelősségét csökkenteni, s a súlypontot innen oda áttenni akarnák, hanem csakis azért, hogy meg-
lássuk azt, ami elfeledett dolog lett a theoretikus felelőssé-
gen túl, a mult századvég hatása alatt. Tagadni nem lehet
egyetlen filozófus szociális felelősségét sem. Mindegyik
ugyanis nemcsak leszögez tantételeket, de *hirdet is* bizo-
nyos álláspontokat, s tudnia kell, hogy ezen a magasabb
síkon kezdődik magasabb felelőssége. Motívum dolgában is
— úgy látszik — a filozófus kénytelen akaratlanul prófétai
attitűdöt felvenni, miután hirdet „kész“ álláspontokat,
„végső“ tételeket az embernek a Világgal való viszonyát
illetőleg. A tételek nemcsak önmaguk rendszerének szólnak,
szólnak az embernek is. A filozófus elméleti attitűdje mel-
lett szükségkép ott van a közlés is, ami szociális felelős-
ségre vezet. Nem diplomáciai-technikai attitűdről van szó,
nem azt nézzük, hogy tételek in concreto mikép érintik az
embereket, s mikép hangolják kedvező irányba. A filozófus
önmagában az embert látja, akinek leszámolni valója van
a Világgal, akinek egy Végtelennel s az abszolútummal
szemben kell lennie állásfoglalásának. Ezért van metafizi-
kai véna minden filozófusban, még ha metafizikával ellen-
eséges században él is. Végső előfeltevésekig, lényegek mély-
ségéig kell hatolnia — ez a theoretikus szerepe —, de ott van
e mellett a szociális is. Oly tény ez, melytől a liberális indi-
vidualizmus századában a filozófusok zöme eltekintett, de
még élénken élt Fichtében, ki három feladatot tűz ki a tu-
dósok rendje elé: 1. filozófiaiit — itt derül ki az emberi élet
célja, 2. filozófiai-históriaait — itt a célokhoz az eszközök
ismerete is hozzájárul és 3. históriait — itt derül ki, hogy
minő fejlődési fokon állunk, ahonnan tovább haladhatunk.
A tudós állandóan arra ügyel, vajjon előmozdítja-e az em-
beri nem haladását.⁹ „A tudós, írja,¹⁰ egészen kiválókép a
társadalom érdekére van rendelve; mint tudós, sokkal in-
kább, mint más rendbe tartozó, tulajdonkép a társadalom
által tartatik fenn és a társadalom számára van.“ Nem
valaminő nyers utilitarizmus szólal meg Fichtében, hiszen
a filozófus lényegkutató elme: „Er soll die Menschen zum
Gefühl ihrer *wahren* Bedürfnisse bringen.“ A tudós morá-
lis hős is, aki a legmagasabb szociális terméket: az erkölcsi

⁹ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794.
83. l.

¹⁰ U. o. 87. l.

bizalmat teremti meg.¹¹ Egy tudós rendet csak egy mélységes szándék igazolhat, morális megbízhatóságra s az igazság feltétlen tiszteletére irányuló szándék.

A XIX. század ingadozott a filozófus pozitivistá-theoretikus és idealista-értékeszmei felelősségtípusa között. A század eleje alapvető abban, hogy míg a pozitivistá felfogás hite szerint a világ lényegében tőlünk független és amit tehetünk, alig több, mint helyes világkép alkotása, addig alapvetővé vált az az idealista felfogás, felelősségének bámulatos nagyságával (ami Kant erkölcsfilozófiájából ma is nagyszerűen kisugárzik), mely szerint a világ lényege a magunk alkotása. A nem-filozófus csak vak ember, aki tapogatózik; csak *egy* látó elme van: a filozófus, aki lényegeket, és végül értékeket rendszeresen pillant át. Ha csak képet alkotunk, függünk a világtól. Ezzel szemben az idealista motivuma: a világ függ tőlünk, sőt világalkotók vagyunk. A káoszt az Én szövi át kozmoszá. A filozófus valóban világközponttá válik, s ez a felelősségének maximumára vezet. Az újkori aktív ember hatványozódik fel filozófussá, akinek kevés a kontemplatív élet. A lényegeket *felismerhetjük*, az értékeket pedig *elismerjük* és eszerint közelítjük is a mi Világunkat az érték felé — ez a praktikus ész *primatusának* sajátos gondolati alaphangja.

Igy lett az idealizmus a legintenzívebb felelősség alapköve. Ez az idealizmus az, melyről szépen írja egyik filozófusunk:¹² „az ember szabadságát és felelősségét hirdeti ott, ahol cselekvésről van szó. S a tett és az alkotás diadalát látja a természetben az anyag tehetetlensége és az érzékek lomhasága fölött. Így lesz a világ értelmes egész, amelynek minden része logikus összefüggés viszonyában áll egymással s ezért nincs rész, amelyik ne az egészet szolgálná.“ Sőt, nemcsak erről a világról van szó. „Minden erkölcsi rend megingására vezetne — írja filozófusunk, — ha abban a meggyőződésben élnénk, hogy a földi élet végeztével minden felelősségnek és tetteink számonkérésének is vége van. Éppen ezért a felelősség, énünknek a legszemélyesebb jellegű megnyilvánulása, annyira hozzátartozik a lélekhez, hogy nem hullhat le róla a halál után sem.“

Íme, a filozófus — a sokat kifogásolt spekulatív „rendszeralkotó“ típusában — lesz az, aki kiteljesedni törekszik, átérteni akar nem kevesebbet, mint a mindenséget, mint

¹¹ U. o. 90. l. Redlichkeit!

¹² Az idézetek Halasy-Nagy J. szerény helyen közölt (A filoz. kis tükre, 73., 76., 80. lk.) markáns tételei.

egészet. Így születik meg — persze ókori minták hatása alatt — az a típus, aki magában kialakítja a filozófus hivatásképét, melynek lényege *egy totális szemlélet és egy totális felelősség-horizontja*. Sőt még ezen felül is valami: nemcsak össz-szemlélet, valaminő filozófiai színopszis. „Az idealista lélekben a leglényegesebb mozzanat valami sajátos feszültség, mely két világ — a valóság és a feladat — öszeméréséből származik.“

Nemcsak a felfogás formálja a világot; valaminő egyetemes formaalkotóvá tesszük. Jól fejezi ki e motívumbeli beállítódást Schiller, Humboldt Vilmosnak írván: „Am Ende sind wir ja beide Idealisten, und würden uns schämen (sic), uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten und nicht *wir* die Dinge.“

Dilthey sajátos típust lát „a szabadság idealizmusában (ez az ő 3. típusa). Maga a filozófus lesz teremtő principiummá.

Ha a „szubjektív“ idealizmusra gondolunk, ahol az Énből indul ki a Nem-Én, a világ, túlzottnak látjuk a szabadság- és felelősséggondolatot, mely odajut, hogy a világ végül is: „Materiale unserer Pflicht.“ Aki felelősnek akarja látni magát, az korlátlan szabadnak is akarja tudni magát; ennyire kevés filozófus megy el. Egy világnézet hirdetője természetesen nem fogja in concreto felelősnek tartani magát a világ alkotóelemeiért, de még mindig jórészt felelős lehet azért, hogy ez alkotóelemek minő rendben vannak, minő *elvi* struktúrát mutat és kap a világ. A filozófus nem világalkotó, de világrendezővé lehet. A rendezés, a formálás maga hozzátartozik a világ létminőségének kérdéséhez, sőt bizonyos mértékig magához a léthez: ami rend nélkül van, köztapasztalat szerint észrevétlenül elkallódik, a lét megcsönkul. Az értelem azonban ott van, a gondolat nincs külön a világtól, hanem benne van, áthatja, mint fenntartó principium.

A pozitivista jellegű filozófussal szemben az idealista *eleve* az Egész problémájával indul útnak, s itt az a kérdés, mi tartozik ebbe a totalitásba. Az ez alapon fellépő felelősségtudatra az a jellemző, hogy szerinte a világ *való* világ plusz *kellő* világ, amely már nem „jelenség“, hanem irány, követelmény, feladat is. Ettől a ponttól indul ki mindenkor az a törekvés, hogy a filozófus *törvényhozóvá* (normatívá) váljék, s ezen a ponton csigázódik fel a filozófusnak is korunkbeli aktivitása, aminek túlzott képét olyannyira élénken Nietzsche írta le. Nietzsche érzékeny

szemmel veszi észre a nagy különbséget egy régibb és egy újabb filozófus-típus között. A régit így jelzi: „A filozófus arra törekszik, hogy a világ összes hangzatát magában utána hangzani engedje, és magából kibocsássa fogalmak formájában.“ Előttünk azonban egy új, aktivista típus bontakozik ki és ezt a következőképp jelzi: „A tulajdonképeni filozófusok — írja — parancsolók és törvényhozók. Azt mondják: így legyen. Megállapítják, honnan van az ember és merre tart..., teremtő kézzel nyúlnak a jövő felé, minden, ami van és volt, ehhez eszközzé, szerszámmá, kalapácsává lesz. Megismerésük az ő alkotásuk, alkotásuk törvényhozás, igazságra törő akaratuk: hatalomratörő akarat.“ Ez a végpont Nietzsche szerint. Szó sincs arról, hogy ezért a motívumért a filozófust valaki hatalmi típusá deklarálja. A filozófus csak fákhlyahordozó, csak a maga felelősségét hordozó vezető elme. „Vezetőnek lenni pedig annyit jelent, mint felelősséget érezni“ (Kornis). A filozófus alázatos és hűséges szolgája az örök értékeknek, követője az igaz, a szép, a jó, az igazságos és szentséges sarkesillagainak. Ez az ő nagy kötöttsége, de egyben szabadsága is; itt nincs előttünk önellentmondás, mert lehet kötöttséget szabadon választani is. A filozófus elsöben vállalja a világ és az értékek rendszerében azt, ami őt kiváltképen köti: az igazságot; vállalja az erkölcsi jót, mert nem lehet igazságot valló ember magas erkölcsi kvalitások nélkül. Új a jelzett aktivista típusban az, hogy nem egyedül a theoretikus magatartást hangsúlyozza. A filozófus a világ hatásai közepett valaminő *összreakcióval* (gesamtmenschlich: Scheler) válaszol.¹³ Mint törvényhozó magatartású lény nem valaminő jogi-politikai jelleget ölt, hanem „elvi“ álláspontokat hordoz. A theoretikus mögött még így is ott van egy egész ember.

És ez érthető. *Aki totalitást akar megragadni, annak megragadó aktusában önmaga is megjelenik a maga totalitásában.* Ennyiben többértü a tudósnál minden filozófus.

Nietzsche már nem elégszik meg kora kantianus szemefényével, az ismerettannal, mely szerinte „félénk tartózkodástan“. Kora pedig, a jelen század fordulója, nem elégedett meg sem a kanti erkölcsstan formalizmusával, sem

¹³ „Wenn der Philosoph philosophiert, so muss er seine gesamte Persönlichkeit einsetzen.“ (Ütitz, Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit. 1935. 114. l.) „Keiner erkennt schärfer die Grenzen des Menschlichen, sein unilgbares malum metaphysicum, als eben der Philosoph“ (U. o. 115. l.).

egy kaotikus „Umwertung aller Werte“ világnyugtalan-ságával. Amidőn századunk fordulóra jutott, új kor köszönt be: a metafizika renaissance-a, mely új interpretációt ad, régi tanulságokkal, a világ összjelentéseinek; a mult században formálissá lett ethika pedig „tartami“ értékethikává erősödik. E kettő erősítette meg a mi új, egyre egyetemesebb felelősségtudatunkat. Legújabb filozófiánkat új, totális felelősséghorizont érzése kezdi mozgatni. Együtt van benne a szociális felelősség az értékeszméket illető (axiológiai) felelősséggel, s a theoretikus-metafizikai motívum a gyakorlati-elvi felelősséggel, egy aktív világnézet irányában.

Az épp a sajátos a mai filozófus felelősségvállalásában, hogy ha nem is tud mindenért felelősséget vállalni, benne *megvan az igény a totális felelősségre*. A totális felelősségben nincs tartalmi enciklopedizmus, mint ismeretek és állásfoglalások pusztja — „rendszerező“ — összege, nincs benne technikai felelősség sem. Tevékenységét nem látja gyakorlatinak, de vizsgálati köréből nem zárja ki azon „elveket“, melyek „vonatkozásban vannak“¹⁴ a gyakorlattal, azaz törekszik e téren is elvi látásra.

Nem túlzás-e a filozófus felelősségvállalásának ily aránya, látván azt, hogy ma egyes ember mily keveset tehet? Felelősségvállalásunk nem egyedül tudati beállítottságunktól függ. Függ a világ plaszticitásától is, melyről tapasztalatokat szerzünk. Sajátos tény, mennyire nő személyiségünk aktív rugékonysága, ha észrevesszük, hogy a valóság nem rideg ellenálló közeg, hanem enged akaratumnak. Az alkotót szinte csábítja a valóság. Nem a valóság ihleti értékérzéseinket, adja az értékírányt (ez hamis relativizmus volna), de bizonyos szárnyrakapásra ösztönözhet. Az utolsó évtizedek kiváltképen labilissá tették az életet, a világ hajlíthatónak tűnik fel. Ez az új világplaszticitás ismét ösztönzi a filozófust arra, hogy felelőssége körét túlkorán le ne zárja. Különösen ott, ahol az értékek rendszere érintkezik egy társas életrendszerrel, van bőséges tere,

¹⁴ Emlékeztetünk itt Fr. Brentano megszívlelendő írására: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, 1895., melyben nyomatékosan fejti ki, hogy a filozófia akkor virágzott, amidőn nem állt a gyakorlat szolgálatába, hanem „tisztán elméleti“ célokra tört; ezt magunk is valljuk és csak a fentit hangsúlyozzuk: ami „vonatkozásban van“ a gyakorlattal, az még lehet a „tisztá elvi látás“ igényeinek síkján valóban az elméleti véna megszólaltatója, s ez utóbbi termékenységeinek gyümölcsötzetője.

ingere annak, hogy a filozófus alkotó-vénája és felelősség-érzése felsejkenjen. Ezért domborodik ki újabban a filozófus totális felelősségérzésén belül egy szociális felelősség is, egy irányító, értékeszmecket illető felelősség is. Megmarad egyben az Egész szempontja főszempontnak, a totális felelősség a legmagasabbnak. A görögök óta állandóan tapasztaljuk, hogy ez a magas felelősség-sík a filozófus legbensőbb sajátossága. Azt hiszem, jelen korunk filozófiája ennek az eredetében görög, majd keresztény hagyomány-nak egyenes örököse.

Minden kort meg lehet mérni felelősségérzése nagyságának az alapján. Amelyiknek erőkészlete nagyobb, tehát a világra is nagyobb hatást tud gyakorolni, annak felelőssége is nagyobb. Korunkra rendkívüli felelősség hárul, egy egész civilizáció fenntartása, vagy bukásának kérdése, s ez mind lényegesen függ attól, vajjon képesek vagyunk-e a szellemi erőket egy nagy egész: egy aktív és összhangzó világnézet irányában koncentrálni a XIX. század részletekre néző technicizmusa és pozitívizmusa után. Századunk kénytelen problémáit filozófikusan — sub specie totalitatis — újból felvenni. Korunkban a filozófusok szava döntő szó lehet. A világ kívánja e szót, kívánja a filozófus felelősségét is.

VALLÁSLÉLEKTAN ÉS ANTIK VALLÁS.

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

Antik vallásról ez alkalommal nem a benne foglalt valóság-látás egyik módjából kiindulva: nem 'apollóni' vagy 'dionysosi' vagy valamelyik más isten nevével megjelölhető szempontból óhajtok beszélni, hanem úgy, amint filozófusok között az ókorkutatóhoz is talán legjobban illik: a legáltalánosabban.

Amikor antik vallást mondok, akkor ezzel a megjelöléssel elsősorban csak valami negatívumot fejezek ki, amely mind a két antik vallásnak, a görögnek is és a rómainak is, közösen sajátja. Ez pedig az, hogy e vallások már nincsenek itt, elmúltak az antik műveltséggel, a görögök és rómaiak egész szellemi és nemcsak szellemi életével együtt. De ugyanez a megjelölés feltételez valami pozitívumot is. Az antik vallás olyan mélyen volt kapcsolatos az antik műveltséggel, hogy vele együtt eltűnnie szükségképpen kellett. És éppen ezért van még ma is bizonyos kapcsolata azzal a műveltséggel, mely az antik folytatása: a nyugati műveltséggel. A nyugati ember régiebb vallása az antik vallás.

Tanulmánya tehát két érdeklődést szolgál egyszerre: érdeklődésünket saját műveltségünk iránt s a vallás iránt való érdeklődést általában. Ha egy keleti ember meg akarja ismerni a nyugati műveltséget alaposan, tanulmányoznia kell a kereszténység eszméit is tekintet nélkül arra, hogy igazak vagy nem igazak, egyszerűen 'műveltség-tudományi' okokból. A keresztény vallás tudományos ismeretét fel kell használnia arra, hogy a keresztény műveltséget valóban megértse. De meg kell ismerkednie az antik műveltséggel is, az antik műveltségről pedig az antik vallás ismerete nélkül fogalmat alkotni nem lehet. Az antik vallás tudományos megismerése ebben az esetben éppen úgy szolgálja a nyugati műveltség ismeretét, mint a keresztény vallás tanulmányozása.

És érvényes ennek a megfordítottja is: éppen az általános vallástudomány nem mondhat le a műveltség-tudománynak arról a legmagasabb szempontjáról, amelyből kiindulva a különböző műveltségek tudományos megismerése lehetséges: a kultúrmorfológia szempontjáról. Fel kell használnia, szolgálatába kell állítania. A vallástudomány alaptétele az, hogy a vallás külön világ, ugyanúgy,

ahogy a művészet tudománya a művészetet fogja fel külön világnak. És mégis azt kell mondanunk, hogy e két külön világot, valahányszor egy bizonyos helyen és időbea megjelennek, magában foglalja egy harmadik világ: egy bizonyos embercsoport műveltségének világa. De nem úgy, hogy ne éreznők: 'vallás' és 'művészet' a hely és idő körébe be nem férnek. A vallás és művészet tudománya tudni akarja, mi a vallás és művészet ezenfelül, helyen és időn túl, önmagában.

Azonban tudnunk kell azt is, hogy mindnyájan egy meghatározott műveltség világában nőttünk fel s e világ határai tartanak körülzárva, eredetileg nem is olyan tág körben, mint a „nyugati műveltség“, hanem sokkal szűkebbekben: az olasz egy déleuropai műveltség, a balti egy északeuropai körébe zárva él, mi magyarok pedig külön körben „a közép peremén“, amint ezt még a legpontosabban Prohászka Lajos határozta meg. Túljutni e határokon, felülemelkedni rajtuk: ehhez saját műveltségünk morfológiai ismerete segít hozzá. Itt ez a *sapientia prima*: feláldozni azt a naiv elképzelést, hogy eszméink sajátos műveltségünk szűk határain túl is minden további nélkül érvényesek. Az antik vallásnak egy tudós északi kutatója így ír:¹ „Bár a görög vallás általában nem volt éppen alkalmas arra, hogy mélyebb vallásosságot ébresszen, azért mégis joggal a görögökről a jámborság teljes hiányát feltételezni“. Hasonló szellemben beszél egy másik nagytekintélyű svéd vallástörténész a római vallásnak arról a tulajdonságáról, hogy — „mint természet-vallás“ — „a valóságosan megragadott ember benső életének mit sem tudott nyújtani“.² Az ilyen ítéletek nyilván azon a hiten alapulnak, hogy az ítélő saját eszméi vallásról és vallásosságról az antikra is érvényesek. Ahelyett, hogy így ítélnénk, tegyük fel azt a kérdést: vajjon az antik vallás tudományos megismerése nem szolgálhat-e arra is, hogy saját eszméinket, amelyek vallásra és vallásosságra vonatkoznak, megvizsgáljuk és tisztázzuk?

Az újabb vallástudomány egyik útja ezeknek az eszméknek a tisztázására a pszichológiai út volt. A valláslélektani kutatás különböző elvekkel és módszerekkel többféle irányban halad, s azt lehetne hinni, hogy eredményei, legalább közvetve, az antik vallásra is világosságot vetnek.

¹ S. Wide a Gercke—Norden-féle Einleitung in die Altertumswissenschaft II. kötetének 24. lapján (4. kiadás).

² M. P. Nilsson, Röm. Mitt. 48, 1933, 252.

Szándékosan nem veszem itt még figyelembe azokat az aggodalmakat, amelyek a vallástudományban magában az eddigi valláspszichológia ellen felmerültek.³ Abból indulok ki, hogy a valláslélektan célja tudományosan helyes vagy legalább is használható fogalmat adni arról, mi a vallás és vallásosság. Azonban épp a valláspszichológia példáján lehet megmutatni azt, hogy ez a cél sohasem érhető el, ha megmaradunk azon az állásponton, amelyet kultúrmorfológiai szempontból a 'naiv álláspontnak' nevezhetünk.

Dorpat — az észti Tartu — városában, szilárd protestáns hagyományok légkörében kezdte el 25 évvel ezelőtt valláslélektani kísérleteit Girgensohn. Ezeket mutatja be és taglalja műve, a kísérleti valláspszichológia alapvető könyve: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“.⁴ „A vallással magával nem lehet kísérletezni — mondja Girgensohn. — De lehet kísérletezni az emberrel, akinek vallásos élményei vannak.“ Kísérleti úton a vallásos embert s vallásos élményét — így gondolja — jobban megérthetjük. És ezenkívül lehet kísérletezni szerinte „a vallásról való gondolatokkal“ is. Girgensohn maga és kísérleti személyei nyilván mind ugyanahhoz a szűk balti protestáns műveltségi körhöz tartoztak, vallásos élményeik arra az emberre jellemzők, akit Girgensohn nevez meg így: *der lutherische Bibelchrist*. Ennek a megjelölésnek kultúrmorfológiai szempontból is van értelme. Girgensohnnak, mint pszichológusnak a kísérleti módszere ugyanúgy elárulja, hogy a kísérletező egészen ebbe az északi, biblia-olvasó műveltségi körbe tartozik, mint sohasem tagadott vallásossága. Kísérletei olvasó-kísérletek voltak. A kísérleti személyeknek vallásos szövegek segítségével kellett vallási élményeket felidézniök.

Nem óhajtom most ezt a módszert bírálni és felteszem, hogy segítségével *abban a műveltségi körben* sikerült a legbiztosabb eredményeket elérni. De kérdés, vajjon azok az eredmények a protestáns biblia-olvasó kereszténység körén kívül is érvényesek? Girgensohn nem a vallási élmény lelki felépítését jellemzi általában, mint ő hiszi, hanem jellemzi — részben önkéntelenül — azt, ami egy bizonyos körben vallásos élménynek számít. Legfontosabb

³ L. J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924, 193 kk.

⁴ Kibővítve kiadta W. Gruehn, Berlin, 1930. Magyarul Vasady Béla írt Girgensohnról (*Theologiai Tanulmányok* 7. sz. Debrecen, 1929 és *Theologiai Szemle* 3, 1927, 1.).

végső következtetése ez: „*Ein einfaches religiöses Grundgefühl gibt es im praktischen Erleben ganz sicher überhaupt nicht*“. Mivel azonban Girgensohn egyetlen katolikus déleurópai embert vagy Siva-tisztelő indiait sem figyelt meg, lehetetlen meg nem tennünk ezt az ellenvetést: hátha csak abban az északeurópai körben nincs meg az egyszerű vallásos alapérzés, Európában vagy Európán kívül talán mégis megvan vagy megvolt valahol...

Girgensohn kísérleti valláslélektana naivul abszolutisztikus volt. Nem számolt azzal, hogy közvetlenül csak egy műveltségi kör jellemzésén dolgozott. Hogy e kör határait átlépje, annak első feltétele az lett volna, hogy a határok tudatossá legyenek számára. Ugyanilyen abszolutisztikus minden valláslélektan, amely kísérletek vagy kérdőívek segítségével az európai vagy amerikai átlagember vallásos élményeit vizsgálja. A vallás mai helyzetét Európában és Amerikában statisztikailag megállapíthatja és van értelme morfológiai szempontból is: jellemzi, anélkül, hogy éppen ezt akarná, a modern világ bizonyos rétegeinek vallási állapotát. De ha olyan kérdésről van szó, amely e körök és rétegek határain túlmege, akkor feleletei használhatatlanok. Általánosabb érvényességük e válaszoknak csak akkor lesz, ha a valláspszichológus megtanulja figyelembe venni azokat a határokat, amelyek között a szellemi életnek minden jelensége — még a vallásosság is — egyúttal egy bizonyos műveltség jellemző sajáttsága.

Az antik vallásos ember természetesen nem vizsgálható kísérletekkel és nem kereshető fel kérdőívvel. Az antik vallásról modern 'test'-ek tanulságai alapján ítélni ugyanolyan tudománytalan volna, mint a két északi vallástörténész idézett megállapításai, akik anélkül, hogy saját, vallásra és vallásosságra vonatkozó eszméiket megvizsgálták volna, belőlük kiindulva állapították meg, hogy a görögök és rómaiak mélyebb vallásosságra képtelenek voltak. Ma azonban az 'antik mítoszhoz való áttörésről' is szokás beszélni, vagy e jelenséget másik oldala felől tekintve: arról, hogy a nyugati emberben magában 'tör át' az antik vallásosság és, legalább egy-egy pillanatra, ismét életre kél. Sőt az antik vallásnak egy híres, és hozzátéhetjük: mélyen vallásos ismerője, Walter F. Otto azt állítja, hogy az európai ember vallási eszméjének tulajdonképpen a görög vallás felel meg.⁵ Előadása, amelyet 1933 őszén a

⁵ Die Götter Griechenlands 13. l.

frankfurti rádióban tartott, valóságos 'test'-je annak a vallási élménynek, amelyben szerinte a modern ember az antik vallási élményhez hasonlót közvetlenül tapasztalhat.⁶ Otto biztosra veszi azt, hogy hallgatói közül egyesek a maguk élményére ismernek abban, amit leír nekik.

„A kutató, a tudomány barátja, eszközeit és tabelláit este félretolja. Alkonyodni kezd. Érti a közelgő sötétség szentségét, látja az első csillagot felvillani s szinte önkéntelenül Hölderlin költeményeihez nyúl. Felüti s olvassa:

Ringsum ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse,
Und mit Fackeln geschmückt rauschen die Wagen hinweg.

Olvassa tovább, mind tovább:

Still in dämmriger Luft ertönen geläutete Glocken,
Und der Stunden gedenk ruhet ein Wächter die Zahl.
Jetzt auch kommet ein Wehn und regt die Gipfel des Hains auf,
Sieh! und das Ebenbild unserer Erde, der Mond
Kommet geheim nun auch, die Schwärmerische, die Nacht kommt
Voll mit Sternen und wenig bekümmert um uns
Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen,
Über Gebirgshöh'n traurig und prächtig herauf.

A tudós a könyvet félreteszi. Körülötte a világ megváltozott. A tudományos világnézet kiszámítható elemei hirtelen minden jelentőségüket elvesztették. Minden alakká lett, minden él, minden hangzik. Az, ami egyébként a legmindennapibb, nagy kifejezőképességet és méltóságot kapott, valami titokzatos előkelőségre tett szert. És erre a zengő világra csodálkozva néz le egy orjás ábrázat -- az Éj.“

Így jelenhetik meg a modern embernek is egy mítikus alak, egy istennő, aki a fizikailag felfogott és mérhető éjjel — alapjában véve egy negatívummal, a nappali világosság hiányával — nem azonos, s mégis, mint „az éj“, valóság. „De miféle valóság ez?“ — kérdi Otto, s arra az érzésre hivatkozik, hogy a költőtől felidézett Éj az éjtszaka lényegét jobban eltalálja és kifejezi, mint minden más fogalom és szó.

Nem volna tudományos eljárás, ha az Ottótól leírt élményt minden meggondolás nélkül antik vallásos élménynek tekintenők. De ha összehasonlítjuk éppen Girgensohn kísérleteinek eredményeivel, kiderül, mennyivel közelebb áll ez az élmény az antik vallásosság élményeihez, mint

⁶ Der Durchbruch zum antiken Mythos im 19. Jahrhundert, (Vom Schicksal des deutschen Geistes c. gyűjtemény I. kötete, Berlin, 1934, 38 kk.).

azok, amelyeket vallásos szövegek olvasása a balti protestáns körben felidézett. A valláspszichológiai probléma itt lényegében ugyanaz, mint amelyet az antik vallásosságra vonatkozólag kell felvetnünk: a kérdés tárgya a mítikus jelenségek valóságának érzése. Ezzel a 'valóság-érzéssel' foglalkozik elsősorban az a nagystílű, úttörő valláslélektani kutatás, amelynek kimagasló képviselője William James volt. Az illuzionisztikus valláslélektan megjelöléssel illethetjük ezt a valláspszichológiai irányt, bár James maga a vallásos ember illúzióiban valóságokat látott, éspedig a valóságoknak oly sokaságát, amely a kései antik vallás nyelvére lefordítva egy egész démonvilágot jelentene.

Ha azonban James pragmatizmusának ezt a következményét nem vesszük figyelembe — aminthogy az irány többi neves képviselői⁷ nem is teszik magukévá — valóban a legtisztább illuzionizmussal állunk itt szemben. A kutató tudatosan vagy öntudatlanul abból az előre megalkotott véleményből indul ki, hogy minden vallási élmény alapja illúzió. A valláspszichológus feladata, bevallott vagy be nem vallott legmélyebb meggyőződése szerint ez: illúziókkal foglalkozni. A valláspszichológus nem tesz mást, mint azt, hogy ezeket az illúziókat feloldja, s ha végül, mint felbonthatatlan elem, csak az *illúzió valóságának érzése* marad meg, ezzel az érzéssel szemben is az illuzionizmus alapjára helyezkedik. A reá vonatkozó kérdést ez a valláslélektan így veti fel: hogy van az, hogy egy illúziót 'valóságosnak' lehet érezni?

James valláspszichológiai művének (*The Varieties of Religious Experience*) alapvető fejezete nem is a valóság-érzésről általában szól, hanem „a Láthatatlan valóságáról“. Márpedig ha csupán ez a különleges valóságérzés a tárgya a valláspszichológiának, akkor nemesak az eleve elfoglalt illuzionisztikus álláspontot lehet ellene vádként felhozni. Egy másik vád az volt ellene, hogy ez a fajtája a valláspszichológiának elvszerűen az abnormis jelenségekkel foglalkozik. 'Látomásokat látni' és valóságosnak érezni, ez mélyen vallásos emberek között sem mindennapi dolog s nem mindenki sajátja, hanem valami abnormitás.

Miért nem beszél a valláspszichológus inkább a normális ember lelki realitásairól? Ha a 'lelki valóság' fogal-

⁷ Például J. H. Leuba, *A psychological study of religion*, s más valláslélektani művek szerzője.

mát állítjuk komolyan előtérbe s választjuk kiindulásul, akkor nemcsak a valláspszichológia ellen emelt előbbi vádat, hanem még egy sokkal nagyobbat is megcáfolhatunk s egyúttal az egész valláslélektani kutatást új alapra helyezhetjük. Ez a nagyobbik vád arra az észrevételre támaszkodik, hogy a pszichológus, amikor mint pszichológus működik, mindig valaki idegent, valaki mászt figyel meg, még akkor is, amikor önmagát figyeli: „psychologisch' sich zu sich selbst verhalten — mondja Scheler, aki e vádakat emeli⁸ — das ist: sich so zu sich verhalten, als sei man ein Fremder, ein Anderer“.

Mennél inkább mássá lesz a megfigyelt személy — önmegfigyelésnél: mennél inkább tudja az ember megfigyelt sajátmagától személyiségét mintegy visszavonni, mások megfigyelésénél: mennél inkább tud az ember eltekinteni a másik személyiségétől — annál inkább lesz az illető a pszichológiai megfigyelés tulajdonképeni tárgyává. A katexochén pszichológiai tárgy az örült, az *aliéné*, és pszichológiai tárgy általában éppen az, amire az ember saját személyét nem teszi és nem tenné rá: az, ami az embert elméletileg érdekli, de személyében egészen 'hidegen hagyja'.

Ha ez valóban így volna és senki mint pszichológus arról nem beszélhetne, amire saját személyét teszi reá, vagy aminek az az értelme, hogy emberek reáteszik a személyüket, akkor valláspszichológia egyáltalán lehetetlen volna — kivéve, ha valláson valami lelki betegséget érténénk, többé-kevésbé örültek élményeit. A 'lelki valóság' ismertetőjele éppen az, hogy nem 'hagy hidegen' bennünket. Matematikai igazságokról vagy égitestek távolságairól való ismereteink egész pontosak lehetnek, s mégis hidegen hagyhatnak, egészen 'lelki valóság' nélkül valók lehetnek számunkra. Egy misztikus élmény pedig éppen 'lelki valóság' mivoltával különbözhetik egy közönséges hallucinációtól.

Lehetséges azonban, hogy egy hideg matematikai igazság is felmelegít s 'lelki valósággá' lesz a számunkra. Ebben az esetben személyünket is ráteszük. Az is előfordult már a történelemben, hogy valaki ilyen 'lelki valóságért' — akár tudományos, akár vallási eszméért — meghalt. És mindig ily valóságokért él az ember. Minden vallás 'lelki valóságok' rendszere, és minden élet, amelyet

⁸ Vom Ewigen im Menschen I. 2, Leipzig, 1935, 90 kk.

úgy él le valaki, hogy a személyét állandóan ráteszi istenekre, eszmékre, vagy bármi másra, ami éppen ezáltal bizonyul 'lelki valóságnak' — minden ilyen élet vallásos életnek nevezhető.

A tudományos és vallásos magatartás e valóságokkal szemben annyiban különbözik, hogy vallásunk csak saját lelki valóságainkra vonatkozik, a vallástudomány, és általában minden szellemtudomány pedig idegen 'lelki valóságokkal' is foglalkozik: mások 'lelki valóságaival'. Ezeknek 'lelki valóság' volta arról ismerhető fel, hogy *adott esetben* mi is reájuk tehetnők a személyünket, ha ezt tényleg most éppen nem is tesszük meg. Még az örültségnek is annyiban van a számunkra 'lelki valósága', hogy saját személyünket érinti az a gondolat: bennünket is érhet ez a meg-másulás....

Ilyen alapú foglalkozás 'lelki valóságokkal' már nem 'pszichológiai'? Valóban nem az e szónak régibb értelmében. Itt éppen megtaláltuk egy olyan valláspszichológia alapjait, amely nem a 'lélek illúzióinak', hanem a 'lélek valóságainak' a tudománya. Olyan pszichológiát értek ezen, amelynek érzéke van ahhoz a 'valóság-jelleghez', amelynek segítségével a lélek maga különbözteti meg 'valóságait' az 'illúzióitól'. Mert az illúzióknak is megvan egy sajátos jellemvonásuk, amelyet a lélek közvetlenül tapasztal, s ez az átmenetiség jellege. Ezt az átmenetiség-jelleget az illúzió tartama alatt, benne magában érzi az ember — de soha nem érzi a vallásban, amelyet mint saját vallását él át.

A 'lélek valóságai' számára kell tudományos megismerést követelnünk, ha az antik vallást megérteni akarjuk. Másrészt pedig éppen az antik vallás ad történeti anyagot egy ilyen tudományos megismerés: a 'lelki valóságok tudománya' számára. Mert ha erről a vallásról s a belőle fakadó vallásosságról nem is tudnánk semmi közelebbit, két dolog mégis biztos volna róla: egy pozitívum és egy negatívum. Történeti tény az, amit már hangsúlyoztam előadásom legelején: az antik vallás és az antik műveltség összefüggése. Ez az összefüggés két irányban is pozitív módon mutatkozik: az antik ember eszméit az istenekről, és isteneinek kultuszát az antik műveltség határozta meg. Másfelől ez a kultusz és ezek az eszmék határozzák meg és hatják át az egész antik életet. Az antik műveltségben élni e műveltség felbomlásának ideje előtt annyit jelent, mint 'vallásosan' élni abban az értelemben, amelyet a 'vallásos életnek' az imént adtunk.

Az antik élet vallásos abban az értelemben, hogy az antik ember mártír- és hitvalló-pátosz nélkül, de állandóan ráteszi személyét az istenekre. De ugyanekkor egy negatívum is jellemzi ezt a vallásos életet. Ez pedig a hit teljes hiánya abban az értelemben, amint a hitet a természetfeletti vallások értik. Az ilyen vallások istenezsméje a hitnek felel meg, s ez a valóságérzéssel nem azonos. Nem mintha természetfeletti dolgokban hívó embereknek nem volnának vallási élményeikben valóságérzéseik! Ezek a valóságérzések azonban különös élmények, amelyeket a természetfölötti vallások nem várnak el és nem követelnek a híveiktől. Mert nem is ezeken alapulnak, hanem 'hiten'. „A hit, amely nem kételkedik, nem hit“ — mondja Pascal mély bepillantással a vallásos hit lényegébe. Ez a hit a valóságérzéssel ellentétes érzést, az irrealitás érzését feltételezi, amelyet legyőz. Egyébként nem is volna olyan hit, amelynek vallási jelentősége van. Miért lenne szükség különben isteni alapú tekintélyre vagy isteni kegyelemre ahhoz, hogy higgyen valaki?

Az antik vallás ezt a hitet nem ismeri. Egyes antik vallásos emberek különös, vizionárius valóságérzései sem értetik meg velünk az antik vallást, mert az ilyen látomásosok már feltételezik az antik istenekről való eszméket. Rendszerint egészen közönséges és normális módon érzik 'valóságos' isteneknek őket. „Miféle valóságérzés ez?“ — így fogalmazhatjuk kérdésünket mint pszichológiai problémát. Ha valami lényegeset akarunk mondani az antik vallásról, meg kell találnunk a lélek mértékét, amellyel megállapítja mi 'valóságos' és mi 'irreális' a számára.

Az örült léleknek saját rémképei is valóságosak. De nyilvánvaló, hogy nem minden, amiről tud vagy hall, ugyanolyan valóságos neki. Hamisan mér, de mér ő is. Kérdezzük meg önmagunktól: mi az, amire mi, ellentétben az örülttel, a személyünket rátennők? Rémképei az ő számára teljes érvényű 'lelki valóságok'. Nekünk is vannak képeink, ideáink, amelyek lelki valóságok a számunkra. Hol a különbség? A felelet csak ez lehet: a lélek szférájához viszonyított transzcendenciában. Az örült lélek rémképei 'csak lelki valóságok', a mi 'lelki valóságaink' azonban egy másik, nem lelki módon, a lelkünkön kívül is 'valóságosak'. 'Transzcendálnak', megfelel nekik valami odaát is, a lélek határain túl: a szellem birodalmában, ahol például a matematikai igazságoknak van alapjuk, vagy a ter-

mészetben. E két birodalom egyikében van transzcendens támasztékuk.

Egészen 'alaptalannak' természetesen nem mondható semmi, ami a lélekben egyszer megjelenik. Egy pusztá elképzelés vagy kitalálás tartalmának is mindig megvannak a mély, emberi 'alapjai'. Elméletileg állítható, hogy mindig megtalálható az oka annak, miért álmodtak vagy hazudtak egy álmot vagy hazugságot éppen *azzal* a tartalommal és nem mással. Mindennek, ami az emberben történik, van 'emberi valósága'. Ilyen emberi valóságokkal főképen a pszichoanalitikus kutatás foglalkozik. Kianalizálja az álmok, elképzelések, hazugságok, tréfák elemeit, s amikor az ilyen emberi valóságok alapjait megtalálja, mindig valami magától érthetődőt, felszíneset és triviálisat mond. Ha azonban egy ilyen emberi valóság igazi 'lelki valósággá' emelkedik, abban az értelemben, amint itt a 'lelki valóságot' meghatároztuk, akkor már egy külön problémával állunk szemben.

Hogy példával világítsam meg ezt a helyzetet: a pszichoanalitikus kimutatja, hogy az Ég és Föld nászáról szóló mítosz csupa erótikus elemből épült fel, és ez közvetlenül világos is. Azt is tudjuk, hogy ez az elbeszélés kitalált dolog. De akadhat valaki, akinek a számára az Ég és Föld násza még más módon is 'valóságos'. Reáteszi a személyét, s ez az elbeszélés uralkodik az életén és alakítja azt — amint az orphikusokkal megtörtént. A probléma ez: hogy juthat egy közönséges emberi valóság, például egy mítikus elbeszélés, ilyen hatalomhoz, hogyan lehet ilyen 'lelki valósággá'?

Éles különbséget kell itt tennünk és azt kell kérdeznünk: hol van az illető lelki valóság súlypontja? Az elbeszélésnek általános, mindenki számára valóságos értelmében, vagy az elbeszélésben, a kitalálásban magában? Amikor 'értelem' mondom, akkor nem értek ezen okvetlenül valami racianálisat, tételt vagy tant. 'Értelemnek' nevezem ebben a vonatkozásban azt is, ami talán csak egy egészen irracionális elbeszéléssel volt teljesen kifejezhető. És ez mint 'értelem' mindig transzcendens is, sohasem 'csak lelki': alapja és támasztéka van az elbeszélő lelkén kívül is. A kitalált elbeszélés azonban éppen mint kitalálás, mint 'hazugság', ahogy a régiek nevezték, 'csak lelki'. Minden mítosz-alkotó hazug. Ő is és kortársai is *tudják* ezt (nem volnának normális, beszámítható emberek, ha ezt nem tudnák), de ettől egészen el tudnak tekinteni, mert számukra

a mítosz a másik oldaláról tekintve fontos. Nem abban van a súlypontja számukra, hogy egyes ember alkotása, hanem abban, hogy valamilyen módon mindenki 'valóságosnak' találja.

A pszichoanalitikus összehasonlítja egymással az antik mítoszokat s az örült lélek rémképeit, s elméletileg nem talál közöttük különbséget. A gyakorlatban azonban ő is egész pontos különbséget tesz az örült és a normális átlagember között. Normális átlagemberek voltak azok a régiek is, akik mítoszaikat valóságosnak találták. Az olyan elméletnek, amely ezt a különbséget nem veszi figyelembe, valahol hiányosnak kell lennie: éppen ott, ahol valóságok megkülönböztetéséről volna szó. A 'csak lelki valóságok' az ideg orvos megítélése alá tartoznak. Mi azonban a lélek belső mértékét keressük, amelynek segítségével a 'valóságot' az 'irreálistól' megkülönbözteti. Ezt pedig a pszichoanalízis útján nem lehet megtalálni, mert ez a mérték a transzcendencia.

A lélek — ezt nem lehet elégszer hangsúlyozni — természet szerint az objektívnek ad hitelt és nem a szubjektívnek, az itt használt megjelöléssel: a transzcendensnek. 'Valóságos' a számára az, ami a 'csak lelkinél' több. Mindig e két transzcendenciának: a szellem és a természet birodalmának valóságai azok, amelyek rajta uralkodnak. A lélek mértéke a 'valóságos' és 'irreális' megkülönböztetésére e két transzcendencia egyike. Ez a megállapítás azonban pszichológiai szempontból egészen semmitmondónak látszik. Mintha külön *valóságérzésnek* teret sem engedne. Hogy ilyen érzés is jelen van — bár rejtve, mint a normalitás vagy az egészség érzése — és hogy a lélek ezt az érzést ama két transzcendencia egyikéből *és csakis belőlük* meríti (a beteg lélek abnormis módon): ez mindjárt világossá lesz előttünk, ha a helyzetet a negatív oldalról szemléljük. Külön érzést ritkábban vehetünk észre akkor, ha a mérték és a megmért dolog pontosan egyezik. De rögtön jelentkezik valami különös, ha a mérés tárgya *nem* egyezik.

Ekkor ébred fel az *irrealitás érzése*. És itt legyen szabad ismételnem, amit egyebütt már egyszer kifejtettem.⁹

⁹ Gondolatok Dionysosról, Pannonia-könyvtár 4, 8. l., Studi e Materiali di Storia delle Religioni 9, 1935, 12 kk. Ugyanott szoltam a 'csak-lelki valóságokhoz' való megkötöttségről, amely idegbetegeket és bizonyos 'primitíveket' jellemez — mint pl. a 'tabu'. Ide tartozik az is, ha a mítoszok tartalmához mint valami kényszerképzethez ragaszkodnak. Ebben az esetben a súlypont nem a mítosz 'értelmén' van, hanem

Az ember azt hihetné, hogy 'csak lelki valóságok' olyanoktól, amelyek ama két transzcendenciába is átérnek, a lélek szféráján belül nem különböztethetők meg. Ellenkezőleg. A 'csak lelki valóságok' ingadozó talaja egészen közvetlenül elárulja magát. Az alaptalanság maga, bár csak relatív alaptalanság lehet, merül fel a lélekben egy-egy pillanatra pozitív módon, mint 'lelki valóság' és mindig ott leselkedik a rémképek hátterében. Az 'irrealitás-érzés' ugyanolyan valóságosan jelentkezik a lélekben, mint a 'valóság-érzés'. Vallási vonatkozásban ez az a kételkedés, amelyet a 'hit' legyőz. A lélek azonban egészen közvetlenül ismeri fel mind a kettőt: az irreálisat és a reálisat, éppen azon, hogy transzcendálnak-e vagy nem.

Elméletben állíthatjuk, hogy egyetlen csak-szubjektív idea sem állhat meg szakadatlanul, mint teljes, halványulatlan, gyöngületlen és hézagtalan 'lelki valóság'. 'Csak-lelki valóságokhoz' való beteges megkötöttségen kívül természetesen van görcsös ragaszkodás olyan vallási tanokhoz, amelyek a görcsösen ragaszkodó számára már nem is "lelki valóságok". Ilyen esetekben a pszichológus mindig megtalálhatja a ragaszkodás mély és reális okát, de ez az ok nem a valóságérzés. Elmélnedésünk eredményéhez jutunk el itt: a valóság-érzés nem más, mint a Kosmosnak, mint összefüggő — hézagtalan és szakadatlan — háttérnek az érzése a lélek valóságai mögött. Kosmoson azt értve, amit ez a görög szó kifejez: a természet valóságát, amely egy szellemi rend érvényességét is magában foglalja.

Ez a rend a természetben mint világregnd mutatkozik, bár nem minden nép ragadta meg görög módon, a szellemnek azzal a világozóságával és valóság-bíró erejével. Sőt a görögök maguk sem látták kezdettől fogva olyan matematikai módon, mint a pythagoreusok. De valamennyi világregnd — a régi keleti és régi amerikai és a többi is — 'szellemi' annyiban, amennyiben 'rend', vagyis a szellem rendező tevékenységének felel meg. E tevékenység különböző formáiról úgy szokás beszélni, mint különböző 'gondolkodási formákról'. Az ilyen gondolkodási formának s a neki megfelelő világgépnek a szerkezetét ugyanúgy le lehet írni, mint egy nyelv szerkezetét.

a benne foglalt 'hazugságon', az elbeszélésen magán, amelyet elhisznek, mintahogy az ember néha hazugsággal csalja meg önmagát. Külön figyelmet érdemel ezenkívül a kötelező hagyomány szerepe, amelyről fontos megjegyzések olvashatók K. Preuss, Der religiöse Gehalt der Mythen c. tanulmányában. Egységes „primitív vallást“ konstruáló általánosításoktól óvakodnunk kell.

Csak arról nem szabad megfeledkezni, hogy a valóság-érzés nem pusztán a renden, hanem egyszersmind a rendezetten, nem egyedül a világgépen, hanem a világvalóságon alapul. Idővel a világgép változik, s ilyenkor mindig azt hiszi az ember, hogy a valóságos 'világhoz' jutott közelebb. Ebből erednek a valóság-érzésnek azok a katasztrofális változásai, amelybe vallások pusztulnak belé. Egy vallási eszme valósága sohasem nyugszik egyedül a gondolkodási formán, hanem külön azon is, hogy ezt a formát *érvényesnek* érzik. Más szóval: azon az intuitív biztosságon, hogy az illető formában *a világ igazi valósága* jut kifejezésre.

Az 'intuitív' szóval csak azt a negatívumot hangsúlyozom itt, hogy ez a biztosság közvetlen, nem származik sem tisztára logikai spekulációból, sem különböző tapasztalatok öntudatlan összegezéséből. Senki se gondoljon itt valami különös (és nem is éppen megbízható) intuitív képességre. Intuitív biztosság annyit jelent, mint biztosnak lenni arról, amiben az ember benne van vagy ami az embert áthatja; amit ugyanúgy tekinthetünk funkcióknak, mint magunkat az ő funkciójának: mint ahogy az 'életről' vagy a 'világról' magáról vagyunk biztosak.

Összefoglalva mondhatjuk: csak amikor a Kosmost érzi, érez az ember valóságot. És éppen ez jellemzi az antik vallásos embert: vallásossága azon a biztosságon alapul, hogy vallásában a Kosmos valósága jut kifejezésre. 'Hit' helyett 'valóság-érzése' van, ez az érzés kíséri az antik istenalakokat. Mi ebben a biztosságban — ezt kérdezheti valaki — ebben a valóság-érzésben az a sajátosan vallásos elem, amelyet Rudolf Otto „Das Heilige“, c. könyvében keresett? Van-e egyáltalán ilyen külön elem? Girgensohn nem találta meg. De keresésére is csak akkor indulhatunk el, ha — mint valláspszichológusok — tudomást veszünk olyan vallásról is, amely nem szupranaturalisztikus hitet, hanem a Kosmoson magán alapuló valóságérzést feltételez.

Hogy az antik vallás ilyen vallás, azzal tulajdonképpen semmi újat és bámulatosat nem mondtam. Hiszen mindenki úgy ismeri, mint 'természetvallást'. De naiv módon rendszerint a természetvallást is szupranaturalisztikus vallásnak szokták felfogni: mintha vallási cselekményeivel és hiedelmeivel a természeti ember is a természetten túl éhajtott volna nyúlani. 'Kosmosról' beszélni tudománytalanság színében tűnt fel, mert éppen ez az antik szó, amelynek modern mellézkengése a rajongás és homály hangulatát idézi fel. Ha most a Kosmost csak úgy tekint-

jük, mint a valóság-érzés végső alapját, akkor elsősorban megtisztítjuk e szó jelentését mindentől, ami rajongást kelt vagy homályt áraszt. Sem többet, sem kevesebbet nem óhajtunk érteni Kosmoson, mint a valóságos világot.

Hogy az antik vallásban milyen más oldalai jutnak még kifejezésre a világnak azon kívül, hogy valóságos, azt csak az antik istenalakok behatóbb és részletesebb tanulmánya mutathatja meg. A valláspszichológus nem egy tanulságot meríthet belőle. De talán az a legelső tanítás sem megvetendő, amelyet az antik vallás mindjárt tanulmánya kezdetén ad. A görög filozófia fogalmazásában így hangzik ez: „Semmi sem erősebb annál, ami valóban van τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν.“¹⁰

¹⁰ Melissos fr. 8, 5 Diels.

A FOGALOMMEGHATÁROZÁS ONTO- LÓGIAI VONATKOZÁSAI.

Írta: PAULER ÁKOS.

(A kézirati hagyatékából.)

I. A probléma.

Az ontológiai kutatás amaz újjászületése, melynek napjainkban világszerte tanui vagyunk, ismét aktuálissá teszi a definíció ontológiai vonatkozásainak vizsgálatát. E probléma elsősorban azt a kérdést jelenti, hogy midőn valamit definiálnnk, akkor a dolgok mely legegyetemesebb, azaz ontológiai határozmányaira támaszkodunk? E kérdést már a „Logika“ című munkámban vizsgáltam, ahol arra az eredményre jutottam, hogy a definíció három alkatrészének egy-egy logikai alapelv felel meg, amelyek egyúttal a legegyetemesebb ontológiai határozmányokat jelölik meg.¹

Jelen tanulmány vizsgálódási szempontja némileg más.

Mi a definíció? Lényegileg nem egyéb, mint kísérlet arra, hogy valamely dolog fogalmát más dolgok fogalmával megvilágítsuk és ezt egy ítéletben fejezzük ki. E meghatározásban pl. „A filozófia a végső előfeltevések tudománya“ a filozófia fogalmat egyrészt a „végső előfeltevés“, másrészt a „tudomány“ fogalmával akarom megvilágítani, azaz érthetővé tenni. Már Aristoteles — a definíció első theoretikusa — kifejtette, hogy minden definíció a genus proximum (γένος) s a differentia specifica (διαφορά εἰδοποιός) által történik.² Ezt az újkorban Leibniz óta többen kétségbevonják, ámde tévesen.³

A logika bármely részletproblémája természetesen függvénye azon általános koncepciónak, melyet a logikáról s annak feladatairól általában alkotunk. A definíció mibenlétéről, szerkezetéről, feladatairól s határaitól szóló tanítás is aszerint változik, hogy mely logikai rendszer alapján állunk. Az aristotelesi logikának épúgy megvan a maga sajátos definícióelmélete, mint pl. az újkantiánus álláspontnak, amint azt H. Rickert⁴ kifejti, mint ahogy a modern „exakt“ vagy „matematikai logika“ is kitermelte W. Du-

¹ Pauler Ákos, Logika. 1925. 154. §.

² V. ö. Aristoteles. [An. Post. I. 22.; Top. 1. 8., 103/a squ.]

³ V. ö. Couturat. La logique de Leibniz. 1901.

⁴ Zur Lehre von der Definition. 2. Aufl. 1915.

bislav⁵ monografiájában a meghatározás-theoriáját. Már e körülmény arra figyelmeztet bennünket, hogy azokat a végső előfeltevéseket nyomozzuk, amelyeken magának a definíciónak legáltalánosabb fogalma épül, mert csak ez-úton remélhetjük, hogy a definíció mibenlétét s természetét legmélyebb gyökerében megragadhatjuk. Ez irányban tesz kísérletet jelen tanulmányunk: célunk a definíció ontológiai előfeltevéseit tisztázni.

II. A definíció előfeltevései.

Minden meghatározásnak végső előfeltevése az, hogy a fogalmak, illetőleg a fogalmaink által megjelölt tartalmak egymás által jelentésükben determinálhatják egymást. Mert ha azt mondom például, hogy „Az ontológia az a tudomány, mely a lét legegyetemesebb határozmányait kutatja“, vagy hogy „A háromszög három egyenes által határolt terület“, akkor minden esetben arra vállalkozom, hogy az ontológia vagy a háromszög mibenlétét oly fogalmakkal világítsam meg, amelyek különböznek az ontológia, illetőleg a háromszög fogalmától. Nyilvánvaló, hogy itt azonnal két súlyos probléma merül fel. Az egyik az, hogy miképpen lehetséges, hogy két különböző fogalom egymást mibenlétében megvilágítsa, a másik kérdés pedig az, hogy mi ez a „mibenlét“?

A definíció ugyanis — mint ezt már úgylátszik az ókori szkeptikusok, sőt már Antisthenes észrevette — a következő paradoxont tartalmazza. Ha C fogalomnak van sajátos mibenléte (lényege), ami nincs meg más fogalomban, akkor ez nem határozható meg más pl. A, B fogalmak által. Ha pedig C-nek nincs is sajátos lényege, akkor nem is önálló fogalom s így definíciója értelmetlen. Konkrét példán bemutatva: Ha 2 úgy definiálható, hogy az az a szám, mely 1-nek 1-hez való hozzáadásából ($1 + 1$) keletkezik, akkor a 2 nem is külön (önálló) szám, mely $1 + 1$ -től különböznék s így definíciójára nincs is szükség. Ha ellenben 2-nek van oly sajátos lényege, mely még nincs meg az $1 + 1$ -ben, akkor a 2 fenti definíciója nem helyes, mert ez esetben 2 nem oldható fel maradék nélkül az $1 + 1$ -ben. E nehézségből csak úgy lehet menekülni, ha tisztázzuk mindenekelett azt, hogy 1. mi is az a mibenlét (lényeg), amelyet definiálhatunk; 2. pedig, ha definiálhatjuk e lénye-

⁵ Die Definition. 3. Auflage. 1931.

get, akkor miáltal történik e művelet? Kísértsük meg e kérdésekre válaszolni.

III. A definiálható lényeg.

Minden definíció a meghatározandó dolog lényegét akarja megragadni⁶ — még az úgynevezett nominális definíció is, mely csak egy szó meghatározását kívánja megadni. Mert ez is a szó jelentésének lényegét akarja megjelelni; pl. ha e meghatározásban: „forradalomnak nevezzük a nép erőszakos döntését az államügyekben“ — a „forradalom“ szó jelentésének lényegét kívánjuk meghatározásunkkal kifejezni.

Mi a lényeg? Azon mozzanat, amely valamely dolog minden lehető változásán túl is megmarad. Sokrates lényege az, ami megmarad, ami tehát állandó Sokratesben akkor is, ha fiatalból öreggé, egészségesből beteggé, tudatlanból tudóssá válik, mert mindezen változások alánya mindig ugyanazon Sokrates marad változatlanul: ami vele történik, az Sokrates-sel történik, s nem Platonnal vagy Aristoteles-sel. A lényeg a végső alanya valamely dolognak ὑποκειμενον ἔσχατον, amely változatlan s így állandó.⁷ A lényeg tehát ezen aristotelesi értelemben, mint οὐσία, melyet Aristoteles épp alanyként határoz meg,⁸ nem jegyek összessége, mint sokan gondolják,⁹ hanem végső hordozója (ὑποκειμενον ἔσχατον) és forrása a jegyeknek. E jegyek pedig kétfélek: állandóak, azaz a lényegtől elválaszthatatlanok — ez az, amit *Aristoteles* συμβεβηκός καθ' αὐτο-nak nevez,¹⁰

⁶ V. ö. Aquinói Tamás, De ente et essentia c. 2. essentia est id quod per definitionem rei significatur. Deffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam... Patet igitur quod essentia comprehendit materiam et formam. Ez utóbbi állítás különösen figyelemreméltó differenciáció, melyet azonban e dolgozat tárgyával kapcsolatban nem szükséges méltatnunk.

⁷ *Somogyi József* (A lényeg problémája. Athenaeum, 1926. 40—50 lap.) bár gondosan felsorolja a lényeg korrelatív jelentéseit, de épp ez hiányzik.

² *Metaphysica* Z. 3. 1029 a. 1. μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκειμενον πρῶτον, v. ö. *Categoriae* c. 5. p. 3 a. 7. Voltaképen az aristotelesi εἶδος is ezt a lényegét jelenti.

⁹ Bolzano is tévesen a lényeges jegyek összegének mondja a lényegét. *Wissenschaftslehre*, 1837. S. 111, 209, 502. Dubislav is tévesen magyarázza az aristotelesi lényegfogalmat, mint egytetemes tartalmat, amit mint individuális tartalmat Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι-nak nevez (L. Pauer: *Aristoteles*, 1922. 52. l.) Dubislav: *Die Definition*, 1931. 3. l. V. ö. Al. Müller, *Einleitung in die Philosophie*. 2. Aufl. 1931. 52. l.

¹⁰ E fogalom magyarázatául l. Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*. Prag, 1903. 10. sk. lk.

mi pedig attributumoknak mondtunk¹¹ — és változóak, amit mi kvalitásnak mondunk. A háromszög lényegének állandó jegye pl. az, hogy három oldalal bíró sík, változó jegye ellenben az, hogy az oldalak egyenesek (mert hiszen vannak gömbháromszögek is, melyeknek oldalai nem egyenesek, hanem görbék). E példa egyúttal mutatja, hogy nemcsak valóságokat (existenciával bíró dolgokat), hanem a lét (esse) másnemű módjával bíró dolgokat (pl. ideális matematikai tárgyakat, viszonyokat, elveket) is lehet definiálni. Már most a következő két tételt állítjuk fel:

I. *A lényeg mint olyan örökké ismeretlen előttünk, a lényeget csak lényegi jegyeiben ismerjük meg s így definíciónk is erre irányulhat csak.*

II. *Am a lényegre való utalást fölismerhetjük s a lényegre vonatkoztatott eme lényegi jegyeket ismerjük meg meghatározásunkban, mely ez ismereteinket kifejezi. A lényeg két mozzanathból áll: az egyetemességből — ezt fejezi ki a genus proximum — és az individuális lényegből, mely csak limitatíve s nem pontosan fejezhető ki és ezt jelöli meg a differentia specifica. Lássuk e tételeket egyenként:*

Ad. I. Hogy a valóságok (empirikus tartalmak) lényege örökké ismeretlen marad előttünk, az első pillanatban is evidens. Mert az, hogy mi az egyes szubsztancia (pl. valamely konkrét ember) legbensőbb mibenléte, ezt valóban nem tudjuk és sohasem fogjuk teljesen kiismerni. De ugyanígy vagyunk bármely növénnel, állattal, ásvánnyal. Hiszen a valóság minden vonatkozásban kimeríthetetlen számunkra s ezért folytonos meglepetésekre is el kell készülnünk a valóság viselkedésére nézve.

Ámde annál paradoxonabb tételünk, ha ú. n. ideális tárgyakra vonatkoztatjuk azt. Nem tudnók, hogy mi az azonosság lényege vagy a háromszög mibenléte? Itt nem kimeríthetetlen valóságokról, hanem az azonosságnál minden igazság egyik végső preszuppozíciójáról, a háromszögnél pedig ideális térbeli struktúráról van szó.

De közelebbről szemügyre véve mindkét példánál könnyű kimutatni, hogy amit a lényegből ismerünk az nem egyéb, mint a lényeg attribútumai, azaz a lényeg változatlan határozmányai. Az azonosság „lényege” alatt értjük ugyanis azt a mozzanatot, amely alanya annak a határoz-

¹¹ Bevezetés a filozófiába. 148. §.

mánynak, amely az azonosságot jellemzi, hogy t , i , valaminek önmagához való viszonyát jelenti. Ezt a határozmányt ismerjük meg akkor, midőn az azonosság lényegét véljük megismerni; tehát nem magát a lényeget, csak annak egyik attributumát ismertük meg. A háromszög lényegének ismeretén is valójában csak annyit értünk, hogy ismerjük minden háromszög azon attributumát, amelynél fogva az három vonal által határolt felület. De ez attributum alanyát — magát azt, aminek ez az attributuma, — mint ilyet nem ismerjük.

És ezzel elértünk második tételünkhöz.

Ad. II. Arra az eredményre jutottunk, hogy a lényegismeret voltaképpen attributum által való ismeret. Azaz: lényeget megismerni mindig annyit jelent, mint az ismeretlen lényeg állandó és változatlan határozmányait megismerni. Ebben a megállapításban azonban már az is foglaltatik, hogy az attributum ismeretében megismerjük az attributum lényegreutaltságát: hogy az a lényegnek nevezett végső alany (ὑποκειμενον ἔσχατον) attributuma. Előbbi megállapításunkat tehát következőképen kell kiegészítenünk, hogy lényegismeret annyi, mint lényegre utaló attributumismeret. A definícióval is az így értett lényeget fejezzük ki. Lássuk ezt közelebbről.

A lényegismeret problémája eddig azért nem tudott megnyugtató megoldásra találni, mert azt bizonyos jegyek megismerésével akarták azonosítani. Ám itt elő kellett állania a következő nehézségnek. A lényegismeret vagy a jegyek (tulajdonságok) megismerésében merül ki, — de akkor azt kell mondanunk, hogy még a lényeg létét sem ismertük meg, mert hiszen a tulajdonság, mint ilyen, még nem lényeg. Vagy viszont a tulajdonság már lényeg, — de ez esetben megszűnik a tulajdonság s a lényeg közti különbség.

Van azonban egy harmadik eset is, mely egy harmadik fajta, eddig nem méltatott ismerési tartalomnak felel meg. E tartalom a lényegre utaló, de azt nem tartalmazó ismereti tartalom. Ha lényeget ismerek meg, akkor nem attributumot önmagában tudatosítok, hanem valamely lényeghez, mint hordozó alanyhoz tartozó mozzanatot ismerek meg. Az önmagához való viszonyban az azonosság lényegére, mint e sajátosság végső alanyára rejlik utalás; az ember attributumait megismerve nemcsak észességet és érzékiséget [ismerek meg], hanem ezeket az ember által, mint végső alany (ὑποκειμενον ἔσχατον) által hordozott tartalmat

is felismerem. Ez más szóval azt jelenti, hogy a lényeg- ismeretben az ismeretlen alanyt csak mint attributumok hordozóját ismerem meg; azt jelenti, hogy a lényeg egy- időben ismeretes, — amennyiben t. i. hordozója az attri- butumoknak s amennyiben egyetemességet (osztályt) tar- talmaz (mint δεύτερα οὐσία) — és ismeretlen is — t. i. is- meretlen önmagában, mint individuális alany (mint πρώτη οὐσία), továbbá azoknak az attributumoknak szempontjá- ból, melyeket még nem ismerünk.

Ezt a részben ismert, de részben még mindig ismeret- len lényegét adja vissza a definíció.

IV. A nem-definiálható tartalom.¹²

E megállapítással jelentős lépést tettünk a definíció mibenlétének megismerésében. Megismertük azt a pozitív tartalmat, amit a jó definíció felölel; de ezt — miután „omnis determinatio negatio“ — ki kell egészítenünk ama mozzanatok feltárásával, amelyek nem-definiálhatók.

Felismertük, hogy a lényegét csak az attributumokból való utalással definiálhatjuk. Ebből nyilván következik, hogy csak azt definiálhatjuk, aminek állandó és változat- lan határozmányait véltük felismerhetni. Így a háromszög- nél állandó és változatlan határozmány (tehát attributum) az, hogy három oldalról határolt sík, — míg ellenben eset- ről esetre változó mozzanatok (tehát kvalitások és nem attributumok), hogy a három oldal egyenes vagy görbe, egyenlő vagy nem egyenlő, hogy a három oldal által határolt felület sík vagy görbe (a gömbháromszögnél).

Azáltal, hogy a definíció voltaképpen csak utalás a lényegre, voltaképpen azt mondtuk, hogy a lényeg definiál- hatatlan —, ha u. i. definíción a definiálandó fogalom teljes feloldását, maradék nélküli levezetését értjük. Ámde ily

¹² Bolzano tagadja, hogy volna nem-definiálható tartalom (Wis- senschaftslehre, IV. 230. l.), mert az ily tartalom „an sich un- bestimmt“ volna, ami lehetetlen. Ezt csak azért állította Bolzano, mert tagadja ő is, hogy a definícióhoz genus proximum és dif- ferentia specifica kell. Például a következő definícióban: „alle Kegels- schnitte sind Linien des zweiten Grades“ (Wissenschaftslehre, IV. 229. lap), szerinte „wer denket gleichwohl bei dieser Bestimmung an ein genus proximum und eine differentia specifica?“ Ámde 1. ez nem definíció, hanem tétel; 2. ha pedig definíciónak tekintjük, igenis megvan benne mindkét alkotórész, mert a genus proximum = Linien, a differentia spe- cifica = Linien des zweiten Grades!

értelemben egyáltalán nem bírunk definíciót, sőt a definiálandó fogalmat teljesen feloldó definíció fogalma maga képtelen, mert önellentmondó. Lássuk ezt közelebbről.

Ha ugyanis lehetséges volna az oly meghatározás, mely a definiálandó fogalmat maradék nélkül feloldaná a definiáló fogalmakba, akkor az megszüntetné az immár definiált fogalom önállóságát, különállását a definiálandó fogalmakkal szemben. Ha pl. a háromszög teljesen azonosulna a fenti definíció nyomán a három oldal által határolt sík fogalmával, akkor már nem egyenlőség állana fenn közöttük, — ami egyenértékűséget e , nem azonosságot jelent,¹³ — akkor ugyanaz volna a háromszög, mint a három oldal által határolt sík. Holott kétségtelen, hogy a két fogalom csak egyenlő, azaz szubsztituálható, de nem azonos, azaz nem ugyanaz a fogalom. A háromszögben ugyanis van egy többlet a „három egyenes által határolt sík“ fogalmaival szemben — s e többlet nem más, mint épp az a valami, az a végső alany (ὀποκείμενον ἔσχατον), amelynek az attribútuma, hogy három oldal által határolt sík. Bármily paradoxnak is tűnik föl: de a lényeg sohasem oldható föl maradék nélkül attribútumaiban, mert az, aminek az attribútumok a határozományai, önmaga már nem lehet ismét attribútum. A hordozó alanyra való utaltság az attribútum s a kvalitás mibenlétéhez tartozik, [amennyiben] túlmutatnak önmagukon ama ὀποκείμενον ἔσχατον felé, amelynek attribútumai [és kvalitásai]. Más szóval: a háromszög s minden dolog benső egysége vész el a definiálandó fogalmak szintézisében, amelynél fogva lehet azok összesége bizonyos vonatkozásban egyenértékű a definiált dologgal, de azonos vele nem lehet. A három oldal által határolt sík még nem háromszög, — csak azzá lesz, ha odagondoljuk a háromszöget, mint hordozó egységes alanyt, melynek attribútuma, hogy három oldal által határolt sík. Más szóval: a definíció sohasem teljes, azaz abszolút definiálhatóság nincs s ez önellentmondó is volna, mert egyrészt feltenné a definiálandó különbözőséget a definiálandó fogalmaktól, de másrészt a kettőt azonosnak veszi, holott csak egyenlőség állhat fenn közöttük.

Amde itt egy súlyos probléma üti fel fejét. Ha ugyanis semmisen definiálható a szó abszolút értelmében, akkor mit jelent az, hogy némely fogalom abszolúte nem defi-

¹³ V. ö. Logika. (40/a §.)

niálható, mint pl. az azonosság, reláció, osztály, pont, más fogalom ellenben legalább relatíve definiálható, mint pl. a háromszög, kör, stb.?

A felelet egyszerűbb, mint gondolnók. A definiálhatóság eddigi fejtegetéseink értelmében abban áll, hogy a tárgy attributumait fölismerve, azokat már mint lényegi megnyilvánulásokat fejezzük ki: mintegy a „lényegre akasztjuk azokat“ gondolatunkban. Mindaz tehát definiálható, amit mint lényegi megnyilvánulást megismerhetünk; a többit nem, vagy legfeljebb áldefiníciót ú. n. nominális meghatározást állíthatunk fel róla.¹⁴

De ezenfelül — mint már *Aristoteles* felismerte — nem definiálható a legegyetemesebb fogalom sem. Ennek nemcsak az az oka, — amit a definíció alkatrészeiről szólva tüzetesen fogunk megvilágítani,¹⁵ — hogy a definíció (minden látszat ellenére) mindig fit per genus proximum et differentiam specificam s így ami már egyetemesebb osztályba nem sorolható, vagy ami sajátos egyéni jellegénél fogva fogalmakban nem fejezhető ki, nem definiálható, hanem egyéb oka is van ennek. Ezt az eddigiek alapján úgy fejezhetjük ki, hogy *1. nem definiálható semmi oly dolog, amelynél az attributum nem különböztethető meg a lényegtől, mert a kettő egybeesik*. T. i., aminek a lényege épp az, hogy attributum (vagy kvalitás), annál nem léphet föl ama dualizmus (lényeg-attributum) viszonyának fölismérése, melyet épp a definíció legjellegzetesebb vonásának ismertünk fel. A legegyetemesebb fogalmak (azonosság, reláció, osztály), tehát azért nem definiálhatók, mert ezek merőben formai mozzanatok, amelyek mind bizonyos tartalmakon érvényesülnek, t. i. minden dologra érvényes az azonosság, összefüggés és osztályozás elve. Ezek tehát nem önálló dolgok: lényegük, hogy minden dolog attributumai. A legegyetemesebb dolgok tehát azért nem definiálhatók, mert merőben attributumok lévén, bennük lényeg és attributum egybeesik, s így a kettő dualisztikus különállásának konstataciója, ami épp a definíció lényege, nem valósítható meg.

De 2. eddigi megállapításunk nyomán *nem definiálható az olyan dolog sem, amelyben bár megvan a lényeg és attributum dualizmusa, s ezt felismerjük, de az attributumnak a lényegre való vonatkoztatása azért lehetetlen,*

¹⁴ L. alább „a definíció fajtái“. 183. l.

¹⁵ L. alább. 164. l.

mert a lényeg fogalmilag egyáltalán nem ragadható meg, hanem csak intuícióval. Ezért nem definiálható az individuum (pl. Sokrates, a vörös szín, a C hang, stb.).

Lássuk ezt tüzetesebben.

A definíció logikai művelet, azaz fogalmakon alapszik. Ahol fogalmi, azaz egyetemességeken alapuló tartalom képviseli a definiálandót, t. i. épp egyéni dolgok megismerésénél, ott teljes definíció nyilván lehetetlen. Ez esetben csak azzal a tökéletlen meghatározási móddal kell megelégednünk, melyet rámutató (demonstratív) definíciónak nevezhetünk,¹⁶ aminő pl. a következő: „Sokrates az a bölcselő, akit a szofisták intrikái bíróság elé állítottak.“

V. A definíció mibenléte.

Immár elérkeztünk arra a pontra, hogy fölvevünk a következő kérdést. Mi az, ami az emberi elmét arra készíti, hogy megismerésében a definíciót használja? Mert — mint alább látni fogjuk, — bármily célzattal is alkotunk meghatározást, mindig ugyanazt a tendenciát szolgáljuk: valaminek a lényegét egységesen megragadni s lerögzíteni egy ítéletben. E törekvés előfeltétele nyilván az a meggyőződés, hogy mindennek van egységes lényege, azaz végső alanya (ὁποκειμενον ἕσχατον).

Vajjon jogosult-e ez a megállapítás?

Igenis jogosult s elkerülhetetlen minden gondolkodás számára, amit még azok is önkénytelenül elismernek, akik ezt tagadják. Mert, ha azt mondom: „Nincsen egységes objektív lényege mindennek“ —, akkor is 1. az ellenkező állításban is fölteszünk ily lényeget, t. i. az állítás egységes végső értelmét s 2. önmagam tagadásáról is azt valom, hogy van ily egységes végső értelme, azaz lényege.

Jogosult a definíció-keresés azért, mert a korrelativitás elvének felel meg, mely szerint: nincs relativum abszolútum nélkül, mely tétel a három logikai alapelvben foglalt korollárium.¹⁷

Láttuk, hogy a definíció lényege: a járulékoknak (attributum + kvalitás) vonatkoztatása a lényegre, más szóval: a matéria vonatkoztatása a formára. A meghatározás által számot adunk arról, hogy az akcideneciákban fölismertük a lényeg (esszencia) megnyilvánulását: hogy ezek a dologban levő ὁποκειμενον ἕσχατον megnyilvánulásai.

¹⁶ V. ö. Logika. (158. §.)

¹⁷ V. ö. Logika. (39. §.)

Nos, az akcidencia nem más, mint a szubstancián levő relativum, míg a lényeg (forma) nem egyéb, mint az általa föltett abszolútum. Mert az akcidencia = matéria, a lényegtől függő mozzanat, a lényeg (forma) pedig a matériára vonatkoztatva független, vagyis abszolút mozzanat. De csak a matériára vonatkoztatva abszolútum a forma, más vonatkozásban az is relativum, mert feltesz további mozzanatok, pl. fölteszi az egyetemes logikai-ontológiai határozmányokat, vagyis a lényeg a lényegeg (formák) osztályába tartozik s így e tekintetben már nem abszolút, hanem relativ mozzanat. A forma (lényeg) tehát átmeneti abszolútum: akcideneciáira nézve az, de a mindenségben való helyzete szempontjából nem az.

Íme: *a definíció nem egyéb, mint a korrelativitás elve által gondolkodásunk szempontjából fennálló követelmény kielégítése: keresni a relativumhoz a provizórius abszolútumot.* E keresésnek azonban csak első nyugvó állomását képviseli; ezért minden definíció csak provizórius jellegű. Mert ugyanaz az elv (a korrelativitás elve), mely a definícióra vezetett, — immár túlhajtja e ponton az elmét abban a pillanatban, amidőn fölismertjük, hogy a definícióval csak ideiglenesen abszolútumnak tekinthető mozzanatot ragadhattunk meg: a formát. Tesszük pedig ezt szükségképen a logikai alapelveknek megfelelőleg, lévén ezek minden dolognak s így minden formának is legegyetemesebb formai határozmányai. Ezért genus proximum = principium classificationis, a differentia specifica = principium cohaerentiae azonos műveleti terminusok.¹⁸ Ezzel a definíciót egészen új szempontból tekintjük: mint az *Abszolútum megismerésére való törekvésnek egy eszközét.* Ezt kell most közelebbről megvilágítanunk.

VI. A definíció mint az Abszolútum megismerésének eszköze.

A meghatározás által tehát a dolgok relativumából (akcideneciáiból) megismerjük azok abszolútumát (a lényeg = formát). Ennyiben a definíció azon ismerési eszköz, mely által a relativumból az abszolútumhoz emelkedünk.

Ámde az az abszolútum, amelyet az egyes dolgok meghatározásával megragadunk — mint már röviden említettük, — csak ideiglenes nyugvópontra juttatja az abszolútum megismerésére törekvő megismerésünket.

¹⁸ L. errenézve Logika. (154. §.)

Hogy ezt belássuk, mindenekelőtt rá kell eszmélnünk arra, hogy minden megismerés végső, bár öntudatlanul követett célja a végső abszolútum megismerése. Mert hiszen végső megnyugvásra csak akkor jutnánk, ha megismernők azt, ami minden dolog lényegét meghatározza. Ezt fejezi ki amaz alapigazság, amely végül minden más igazságot magában foglalna.

Nem nehéz fölismerni, hogy azok a lényegegk, amelyeket definícióink felöllelhetnek, csak átmenetileg tekinthetők abszolútumoknak: csak az akcideneciákkal szemben azok, valójában maguk is relatívumok. Relatívum ugyanis mindaz, ami bármily vonatkozásban is más dologtól függ, — midőn is „függésen“ mindennemű, tehát a merőben logikai függés is értendő. Relatívum pl. a „lényeg“, a „forma“ fogalma, mert függ, azaz föl van tételezve a „formák“, a „lényegegk“ osztálya által. A forma vagy lényeg ugyanis a formák ill. lényegegk klassziszába tartozván, logikai függésben áll az osztály fogalmától, tehát a forma ill. lényeg maga is relatívum.

Nyilvánvaló, hogy *definícióval csak ily időleges abszolútumot lehet kifejezni: a végső, a lényegegk által föl-tett abszolútumot abban a szerény mértékben sem lehetséges [definíálni], amely mértékben az egyes lényegegk definiálhatók.*

Láttuk, hogy minden meghatározás voltaképen csak utalás az akcideneciákat hordozó alanyra: a lényegre, tehát definíciónk csak rámutat a lényegre, azt megjelöli, de nem öleli fel. A lényeg ugyanis definiálhatatlan. Mindazonáltal valamely lényeg ilyennemű meghatározásánál e szerény eredmény azáltal sikerül, hogy a definiálandóban megkülönböztethetjük a határozományokat (attributum, kvalitás) magától az azokat hordozó végső alanytól: a lényegtől. A végső, az igazi Abszolútumban — tehát Istenben (mint a skolasztikusok jól fölismerték), — e különbség nem állhat fenn. Még pedig azért nem, mert ez esetben az Abszolútum már nem egyszerű, hanem összetett volna (lényegből + attributumból állana). Ami összetett, az függ a részeitől, tehát az már nem abszolúte független, azaz az már nem abszolút. Ezért mondták: Isten maga a bölcsesség, a jóság, a szeretet — s nem Isten az, aki bölcs, jó, szerető lény.

Ezért az Abszolútum abszolúte definiálhatatlan. De vajjon nem törtük át e korlátot már akkor, midőn azt mondjuk, hogy az Abszolútum az, ami teljesen független, — vajjon nem e lappangó definíció elfogadását jelenti már

az Abszolútum bárminemű felvétele, jellemzése, létének állítása? Mert hiszen az Abszolútumot létezőnek, függetlennek mondani épp annyit tesz, mint a létezők, a független dolgok, a „dolgok“ osztályába beosztani (genus proximum) s megkülönböztetni az ehhez a genushoz tartozó másnemű „dolgok“-tól (a függőktől, a nem létező dolgoktól). A probléma, amelybe itt végül is beleütközünk, az *analogia entis* nagy kérdése.

VII. A definíció s az „analogia entis“.

A középkor óta gyakran találkozunk azzal a nézettel, hogy az aristotelesi „definitio fit per genus proximum et differentiam specificam“ nem érvényes minden esetben. Így *Leibniz* felállít ú. n. kauzális definíciót, amelynél valamely dolgot azáltal határozok meg, hogy okát adom meg,^{19–20} pl. „a világháború az az eseménysorozat, melyet Anglia és Németország gazdasági versengése idézett elő“. Ámde nem nehéz fölismerni, hogy itt is van genus proximum („eseménysorozat“) és a differentia specificát éppen ennek az eseménysorozatnak speciális oka adja meg, mely megkülönbözteti azt más eseménysorozatoktól. Épígy csak látszólag hiányzik a genus proximum az ú. n. genetikus meghatározásoknál, aminő pl. a kúpszeletnek az a definíciója, mely szerint „a kúpszelet úgy keletkezik, hogy egy sík metszi a kúpot“. Itt is, — ha nem is grammatikailag, de logikai szempontból — megvan a genus proximum, mert értelme az, hogy „a kúpszelet az az idom, mely úgy keletkezik, hogy egy sík metszi a kúpot“. Csak oly naív nominalizmus, minőt *Dubislav* vall,²¹ állíthatja, hogy a definíció e hagyományos szabálya pszichológiai, mert a fizikai és logikai megfontolások keveréke, amelynek csak történeti érdekessége van. Így állván a dolog, nyilvánvaló, hogy

^{19–20} V. ö. *L. Couturat*, *La Logique de Leibniz*. Paris, 1901. 190 l.; *Couturat* (i. m. 191. l.) helyett ezt a szabályt adja: „a definíciónak meg kell adnia a szükséges és elégséges feltételeket arra, hogy a definiált tárgy minden tulajdonsága kimutattassék“. Az ilyen definíció szkémája azonban csak ez lehet: A azon dolog (genus proximum), amelynél az $\alpha, \beta, \gamma \dots$ tulajdonságok jelenlétét magyarázzák $\alpha', \beta', \gamma' \dots$ mozzanatok (differentia specifica). E két alkatrész nem nélkülözhető, mert a definíció ontológiai előfeltevéseihez tartozik (l. alább).

²¹ *Die Definition* 131. l. E nominalizmusnak érdekes, de következetes eredménye azon állítás, hogy a matematikának egyáltalán nincs tárgya. 142. l. E mű minden éleselmjűsége mellett is elriasztó példája annak a dogmatikus mathematicizmusnak, mely matematikai megismerésen kívül más megismerési módot nem ismer.

érvényes amaz aristotelesi szabály is, amely szerint nem definiálható az, aminek genusát nem adhatjuk meg, vagyis amelynél egyetemesebb fogalmat nem alkothatunk. Tehát nem definiálható a „dolog“, a „valami“ vagyis az „ens“ fogalma, lévén ez a legegyetemesebb mozzanat, melyet ismerünk. Ezért a létező (ens) s maga a lét nem definiálható ősfogalom: hiszen minden lehető definíció már fölteszi a „valami“ (ens) fogalmát s annak valamiféle meglétét (esse). Sőt, azt is mondhatjuk, hogy minden definíció genus proximumban benne rejlik a lét fogalma, azaz az „ens“, „aliquid“²² fogalma. *Ami pedig közös minden létezőben, az sem definiálható, csak önmagából megérthető vagyis evidens dolog: a lét.* E pontot kissé közelebből kell megvilágítanunk, mert épp napjainkban, — *Heidegger* lételméletében²³ — merül fel az a nézet s talál számos követőre, mely szerint a lét fogalma a leghomályosabb fogalom, melynek csak mint *lételménynek* fenomenológiai megvilágítását érthetjük meg.

Ezzel szemben *A. Dyroff* találón mutat arra, hogy definiálhatatlanság és homályosság nem ugyanazt jelentik.²⁴ Hiszen legevidensebb (logikai) alapfogalmaink: azonosság, reláció, osztály, szintén definiálhatatlanok és pedig épp azért, mert legvilágosabbak (azaz legkevésbé homályosak), mert minden logikai világosság végső alapjai lévén, náluk világosabb, ismertebb fogalom, amellyel azokat definiálni lehetne, nincs és nem is lehet. Ennyiben *Geysér* helyesen mondja (*Erkenntnistheorie*, 1922.), hogy a lét: teljes meghatározottság. Ez ugyanis nem egyéb, mint racionális teljes körülhatároltság. E körülmény azután rávezet bennünket annak a felismerésére, hogy mit jelent az „ens est mentis conceptio prima“ tétel.

Bár a „lét“ szó igen különböző jelentésben használatik — τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς mint *Aristoteles* mondja²⁵, — az „ens“ általános fogalmán belül különösen élesen elkülönül az érvényesség, — az aristotelesi τὸ ὄν ὡς ἀληθές²⁶ — s a valóság, azaz az a tartalom, amelyet a tapasztalásban is átélünk, amely szerint pl. én magam is létezem. Nyilvánvaló azon-

²² V. ö. *Aristoteles*: *Metaphysica* K. 2. 1060 b 4 (Opp. II. ed. Bekker, Berl. 1831.) κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται.

²³ *Sein und Zeit* I. 1927. 3. lap.

²⁴ *Philosophia perennis*. Festgabe J. Geysér zum 60. Geburtstag. Regensburg, 1930. II. 777. I. V. ö. Bevezetés a filozófiába. 203. §.

²⁵ *Aristoteles* *Metaphysica* Z. 1. 1028. a. 10.

²⁶ *Aristoteles* *Metaphysica* E. 2. 1026. a. 34.

ban, hogy e különböző létmódok közös vonása a permanencia bizonyos foka: ami létezik, legalább bizonyos ideig fennáll (szubzisztál), ennyiben a lét legegységesebb vonásának a fennállást (szubzisztenciát) mondhatjuk —, ami természetesen nemcsak időbeli lehet, de időtlen (örök) fennállást is jelenthet. Nos, hogy mi a permanencia, sőt mi az örök, időtlen lét, ezt közvetlen evidenciával ragadjuk meg az alapérvényesség élményében, ahogy azt a logikai alapelvekben fölismertük. Hogy annak az igazságnak, amely szerint minden dolog csak önmagával azonos (azonosság elve), örök permanenciája van, vagyis hogy ellenkezője képtelen, irracionális, mert önellentmondó, mert az azonosság elve abszolút érvényének tagadása már e tagadott elv érvényességére épít²⁷ — ezt mindennél világosabban ismerem föl.²⁸ Tehát az érvényességélményben, az evidenciában a lét, azaz a permanencia fogalmát mint abszolút racionális mozzanatot teljes világossággal ragadom meg. Az ellenkezője irracionális s minden világos és racionális belátás annál nagyobb, mentül inkább az azonosságot fejezi ki. Ennyiben kétségtelen, hogy a lét fogalma nem homályos, de a legvilágosabb fogalmunk. Tehát a lét fogalma bár nem definiálható, de teljesen racionális. Ami a Heidegger-féle tanításban igaz, az csak annyi, hogy a létező tartalma elménk számára mindig kimeríthetetlen s így a „lényeg“ számunkra mindig tartalmaz ésszel nem átvilágított tartalmakat. De nem a létmód, azaz a létezés fogalma, hanem a létező lényege az, ami mindig homályos.

Íme, most már világosan látjuk a következőket:

1. Minden definíció a *genus proximumban* burkoltan tartalmazza a lét (ens) fogalmát.

2. E létfogalom nem homályos, de a legvilágosabb fogalmunk.

E megállapításból azután új fény derül az „analogia entis“ régi problémájára.

Kétségtelen, hogyha bármit is létezőnek mondok, alapjában ugyanazon értelemben kell használnom a „lét“ szót. Ha tehát a relatívumot s az Abszolútumot is így „létező“-nek mondom, kell, hogy olyasvalamit ismerjek, ami mindkettőben közös. Mi a közös vonás? A permanen-

²⁷ V. ö. Logika. (29. §.)

²⁸ Ennyiben igaza van F. Brentanonak, aki *Aristotelesszel* egyetértően azt tanítja, hogy a lét fogalmát az ítélet élményéből ismerem meg s ez épp az, amit ma érvényességélménynek nevezünk. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. 61. l.

cia, amely relativumnál nem autonóm (mert mint relativum minden ízében más valamire támaszkodik), de az abszolútumnál autonóm (másra nem támaszkodik). Ennél fogva az Abszolútum permanenciája örökkévalóságot, s a relativumé időbeliséget jelent.

Ámde a permanencia e kettősége minden létfogalomban nem jelenti, mintha itt azzal a tényálladékkal állanánk szemben, hogy a lét fogalma [esetleg] genusfogalom volna, melynek alá volna rendelve egyrészt az abszolút létnek, másrészt a relatív létnek a fogalma. *Ens non potest esse genus*, mondották helyesen a skolasztikusok.²⁹ Mert — mint megállapítottuk — a lét fogalma a legegyetemesebb nem-definiálható fogalom, tehát oly mozzanat, melyet minden fogalom s így a genus fogalma is feltesz. Valamely fogalom pedig nem lehet azonos a maga preszuppozíciójával: kell, hogy azzal szemben a diverzitás viszonyában álljon. Tehát a létfogalom nem genusfogalom, de mint végső preszuppozíció egészen sajátos jelleggel bír minden más fogalmunkkal szemben.

Am ebből a körülményből nyilván következik az az első tekintetre paradox mozzanat, hogy bár minden lét-tulajdonításban van a létnek közös mozzanata, ez a létfogalom mégsem mondható egyjelentésűnek, hanem csak analógia szerint az.³⁰ Ezért: *impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et Deo*.³¹ Epp mert „egyjelentésűnek lenni“ egyazon osztály alá való tartozást jelent, — ami a relatív s az abszolút létről azért nem mondható, mert a lét „*non potest esse genus*“, azaz a lét nem osztályfogalom, hanem preszuppozíciója minden osztályfogalomnak. Ezért a relatív s az abszolút lét csak analógiát jelent, azaz analogia entis-t, mely aránylagosságot fejez ki a kettő között: analogia proportionis-t, mely szerint „*unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur: et haec analogia est creaturae ad Deum*“.³²

²⁹ V. ö. *Aristoteles Metaphysica*. B. 3. 998 b 22. οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν εἶναι γένος. *Aristoteles* ezt azzal indokolja, hogy ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν. Ez érveléstől különbözik a miénk, de nem zárják ki egymást.

³⁰ V. ö. *Aristoteles Metaphysica* Θ 6. 1048 b λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον l. *Brentano*. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach *Aristoteles*. 1862. 50. l.

³¹ *S. Thomas*, *Summa contra Gentiles*. I. 34.

³² *S. Thomas* In. sent. I. dist. 35. qu. 1. a. 4.

Mindez nyilván következménye annak, hogy létfogalmunk egészen sajátos jelleggel bír minden más fogalmunkkal szemben azáltal, hogy végső preszuppozíciója minden más fogalmunknak. Ezért egyesít magában oly vonásokat, melyek minden más fogalomnál ellentmondának egymásnak: hogy egyetemes s mégsem képvisel osztályt. Ezt fejezi ki az analogia entis tana.

Mindez szempontunkból pedig azt jelenti, hogy a lét fogalma előfeltétele minden definíciónak is s így konstitutív eleme minden genus proximumnak, anélkül, hogy maga genus volna. Ennyiben vet új fényt az analogia entis tana a definíció legmélyebb lényegére.

VIII. Logikai alapelv és axióma.

Metafizikai szempontból a logikai alapelvek³³ nem egyebek, mint a lét legegységesebb határozmányai. Az azonosság elve ugyanis azt mondja, hogy „minden dolog (ens) csak önmagával azonos“. A principium cohaerentiae szerint „minden dolog összefügg minden más dologgal“, a principium classificationis pedig azt mondja, hogy „minden dolog osztálytag vagy osztály“. Mivel pedig a „dolog“ általában az, amit ens-nek, azaz „valaminek“ (res, aliquid) mondunk, azért azt kell mondanunk, hogy a logikai alapelvek minden lény (ens) egyetemes határozmányait fejezik ki. Most már értjük, hogy miért nem definiálható ez a három alapfogalom: az azonosság, a reláció és az osztály, amelyek a három logikai alapelvben nyernek kifejezést. Nem definiálható, mert a lét fogalma sem definiálható, melynek épp legegységesebb határozmányait fejezik ki.

Am tudományos gondolkodásunk ismer másnemű oly alapfogalmakat is, amelyek definiálhatók ugyan, de ugyan-csak elemi kiinduló pontul szolgáló, levezethetetlen alaptételekben lépnek fel. Ezek az axiómák.

Axiómáknak nevezünk oly tételeket, melyek bizonyos ismerési tartomány számára sarktételek, azaz már levezethetetlen, bebizonyíthatatlan és így önmagukban evidens tételek. Ezek két mozzanatban különböznek a logikai alapelvektől, ú. m. 1. hogy alapfogalmaik legalább negative definiálhatók és 2. hogy nem minden dologra érvényesek, csak a dolgok bizonyos szegmentumaira (tartományaira). Lássuk e körülményt közelebbről.

³³ V. ö. Logika, 28—45. §§.

Induljunk ki egy példából. *Euklides*, a geometria axiómatikájának megalkotója, mielőtt axiómáit kifejtené (amelyeket még nem nevez így, hanem postulátumoknak — αἰτήματα — nevezi őket) többek között a következő definíciókat bocsátja előre (Elementa I. k.): 1. pont az, aminek nincsenek részei (I. def.), 2. vonal a szélesség nélküli hosszúság (II. def.), 3. hegyes szög az, amely kisebb a derékszögnél (XII. def.), 4. párhuzamosak azok a vonalak, amelyek ugyanazon síkban végtelenig meghosszabbítva nem találkoznak.

E meghatározások mind negatívak. Nem is lehetnek egyebek. Hiszen az axiómák is levezethetetlen alaptételek bizonyos tartományra — ez esetben a térre — nézve, még pedig épp azért, mert oly fogalmak között fejeznek ki relációkat, melyek maguk is levezethetetlenek, más fogalmakból össze nem rakhatók. Az ily fogalmak nem is definiálhatók — lévén a meghatározás épp ily „összerakási“ művelet (I. fent). A nem definiálható fogalom azonban elkülöníthető más fogalmaktól, s épp e művelet adja azt a pszeudodefiníciót, amelyet épp a „negatív meghatározás“ képvisel.

Az axiómákat már most épp az jellemzi a logikai alapelvekkel szemben, hogy a tárgyaknak csak egy bizonyos tartományára vonatkoznak: 1. nem abszolúte egyetemesek; 2. de érvényességük területén sem mutatható ki a szó feltétlen értelmében *a)* sem teljességük, *b)* sem függetlenségük, *c)* sem ellentmondásnélküliségük, hanem csupán abban az értelemben mutatható ki, hogy *eddig* ismereteink szerint bírnak e sajátságokkal. Hilbert, ki minden axiómatika e három kellékét felállította,³⁴ tehát téved, ha a geometriai axiómákra nézve e kellékek abszolút érvényét kimutathatónak tartja. Ezzel szemben a logikai alapelvekre nézve kimutatható az, hogy abszolút értelemben teljeseek, egymástól függetlenek s ellenmondásnélküliek. Lássuk e pontokat egyenként.

I. Semmiféle axiómarendszer sem abszolúte általános,³⁵ azaz nem terjed ki minden dologra. Ez már az axióma fogalmából következik, amely csak a dolgok bizonyos tartományára áll fenn pl. a geometria axiómái a térre (a térbeli dolgokra), az aritmetika sarktételei a számokra, a hal-

³⁴ *D. Hilbert* und *W. Ackermann*, Grundzüge der theoretischen Logik. Berlin, 1928. 29. l.

³⁵ Általánosnak nevezzük, ami minden dologra áll, egyetemesnek, ami valamely osztály minden tagjára érvényes.

mazelmélet axiómái a halmazokra stb. Ezzel szemben a logikai alapelvek épp azok az elvek, amelyek minden korlátozás nélkül minden lehető dologra érvényesek. Az azután persze csak terminológiai kérdés, hogy nem nevezzük-e a logikai alapelveket a mindenség axiómáinak, vagy az axiómákat egy bizonyos dolog-tartományra alkalmazott logikai alapelveknek. És itt érünk a logikai alapelv és axióma viszonyának egy új mozzanatához.

Kétségtelen, hogy az iméntiekből következőleg a logikai alapelvek abszolúte autonómok, az axiómák pedig csak relatíve autonómok. Ez azt jelenti, hogy az előbbiek már semmiféle általánosabb tételre nem támaszkodnak, míg az axiómákról az ellenkezője áll: minden axióma még általánosabb tételekre t. i. épp a logikai alapelvekre támaszkodik. Így pl. *Hilbert* geometriai axiómái mind természetszerűleg felteszik az azonosság, összefüggés, osztályozás logikai alapelveit. Tudja ezt *Hilbert* is, midőn a tulajdonképeni geometriai axiómáktól mint tartalmi axiómáktól megkülönbözteti a formális axiómákat (logische Grundformeln), aminő pl. az, hogy a logikai produktum (A et B) kommutatív tulajdonsággal bír.³⁶ Ámde nyilvánvaló, hogy e megállapításnak is további logikai előfeltételei vannak, pl. felteszi az ellenmondás elvét. E legvégső preszuppozíciók kinyomozásával azonban *Hilbert* nem foglalkozik.

Annak a felismerése, hogy a geometriai axiómák előfeltételekre építenek, vezette *M. Geigert* amaz érdekes kísérletre, hogy az euklidikus tér axiómáit az általános reláció-elméleti törvényszerűségek egy speciális eseteként mutassa ki.³⁷ Természetesen maguk a reláció-elméleti alaptételek is axiómák a mi szempontunkból — t. i. épp a reláció-elmélet axiómái — s mint ilyenek maguk is felteszik a logikai alapelvek érvényét.

II. Ám azon tartományon belül is, amelyre az axiómák érvényesek, a három *Hilbert*-féle axiomatikai követelmény in concreto nem igazolható. Azt ugyanis, hogy teljesen felismertük és felsoroltuk egy tartomány axiómáit, sohasem tudhatjuk. Csak azt állapíthatjuk meg, hogy pl. azon geometriai ismeretek számára, melyeket ma bírunk, elegendő amaz axiómarendszer, amelyet épp felállítottunk. Így pl. *Hilbert* axiómarendszere³⁸ sensu stricto csak arra tarthat

³⁶ Grundzüge der theoretischen Logik. 22. l.

³⁷ *M. Geiger*, Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie. 1924. X. 41. l.

³⁸ Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. 1930. 2. sk. II.

igényt, hogy elégséges mai geometriai ismereteink megalapozására. A matematika fejlődése ugyanis azt mutatja, hogy előbb pillantunk meg új tételeket s azokhoz csak utólag nyomozzuk ki az általuk feltételezett axiómákat. Ezt a folyamatot látjuk úgyszólván napjainkban a halmazelmélet axiomatizálási törekvéseiben, vagy az aritmetika axiómarendszerének kiépítésében. Egyáltalán nem zárhatjuk ki tehát azt a lehetőséget, hogy pl. új geometriai tételek, esetleg új geometriai diszciplínák kialakulásával a Hilbert-féle axiómarendszer is szűknek fog bizonyulni s majd utólagos kiegészítésre szorul.

Ha azonban e lehetőséget elismerjük, bármely axiómarendszerről azt sem mutathatjuk ki, hogy egyes axiómái egymástól abszolúte függetlenek s hogy egymásnak abszolúte nem mondanak ellent. Mert hiszen mindkét pontot csak abszolúte teljes axiómarendszerre nézve állapíthatnók meg. Amit nem ismerünk még, arról azt sem állapíthatjuk meg, hogy nem fog-e oly tételt kimondani, amely ma még egymásból levezethetetlen (tehát egymástól független) axiómát egy harmadik axióma közös korolláriumának mutat majd ki — mely esetben a két axióma többé nem lesz függetlennek mondható egymástól. Viszont ha axiómarendszerem nem abszolúte teljes, akkor azt is csak ideiglenesen állíthatom, hogy e tartományban nem érvényes-e oly, addig még ismeretlen axióma, amelyet ha majd megismerünk, ki fog derülni, hogy ismert axiómáink közül egynehány igenis ellentmond egymásnak.

Azt kell tehát mondanunk, hogy a Hilbert-féle három kelléket csak ideiglenesen tudjuk bármely ismert axiómarendszerre nézve érvényesnek tartani.

III. *Evvel szemben a logikai alapelvek rendszeréről ki-mutatható a három Hilbert-féle kellék érvénye, mert maga az e kellékek érvényét kétségbevonó tétel ugyanezen alapelvekre nézve e kellékek érvényének elismerését involválja és azt, hogy e kellékeken kívül nincs további kelléke az érvényességnek.*

Nem nehéz ezt felismerni. Láttuk,³⁹ hogy három logikai alapelv mutatható ki: 1. Az azonosság elve (minden dolog csak önmagával azonos), 2. az összefüggés elve (minden dolog minden más dologgal összefügg) és 3. az osztályozás elve (minden dolog valamely osztályba tartozik akár mint osztály, akár mint osztálytag). Ha már most azt mondjuk

³⁹ V. ö. Logika. 28—45. §§.

„e három logikai alapelv nem nyújtja teljesen a logikai alapelveket“ — akkor evvel feltettük, hogy ez állításunk helyes, mert 1. az azonosság elvének értelmében csak önmagával azonos, vagyis különbözik az ellentétes tételétől; 2. az összefüggés elve értelmében állítja, hogy nem teljes rendszer alkot a három alapelv — tehát a negáció viszonyában áll minden más teljes rendszerrel s a hasonlóság viszonyában áll minden más nem-teljes rendszerrel; 3. azt állítjuk ezzel, hogy e három logikai alapelv rendszere a nem-teljes rendszerek osztályába tartozik, a többi dolog megint egy osztályt alkot (t. i. a teljes rendszerek osztályát). Ámde ez már involválja, hogy a mindenség két osztályból áll (a nem-teljes rendszerek osztályából s a többi dolog osztályából) — vagyis, hogy minden dologra érvényes az osztályozás elve.

De még tovább kell mennünk. Fentti állításunk azt is involválja, hogy e három alapelven kívül nincs más logikai alapelv. Mert ha feltennők, hogy van még egy ismeretlen alapelv (X) akkor nem lehetne igaz azon tétel, mely szerint „a három logikai alapelv rendszere nem teljes“; akkor maga ez a tétel sem tarthatna indokoltságra (logikai megalapozottságra) s szubjektíve bizonyosságra igényt. Mert hiszen „logikai indokoltság“ és logikai bizonyosság más szóval épp azt jelenti, hogy teljesen, logikai hézag nélkül van megalapozva tételünk, ami épp a logikai végső alapok, azaz az azokat kifejező logikai alapelvek teljességét kívánja. Tehát önellentmondás azt állítani, hogy logikai alapelveink rendszere nem teljes.

Vagyis: *a logikai alapelvek rendszere épp abban különbözik bármely axióma-rendszertől, hogy róla kimutatható a teljesség, amit az axiómák rendszeréről sohasem lehet kimutatni.*

Mi következik mindebből a definíció ontológiai feltételeire nézve? Itt a következőket állapíthatjuk meg.

1. Az axióma kiinduló pontjai negatív definíciók, azaz: azok az alapfogalmak, amelyekre állanak a meghatározások, csak negatív definiálhatók.

2. Ezzel szemben azok az alapfogalmak, amelyekre a logikai alapelvek állanak (azonosság, összefüggés, osztály) negatív sem határozhatók meg, csak körülírhatók egy-egy jellemző tulajdonsággal, ilymódon: „Az azonosság az önmagához való viszony egyik esete“. — „Reláció az, ami két vagy több dolog között áll fenn“. — „Osztály az egyetemes-

ség mint összefoglaló mozzanat“. Ezek ú. n. rámutató (demonstratív) meghatározások.⁴⁰

3. Az a körülmény, hogy a logikai alapelvek rendszerének teljessége kimutatható, az axiómatika teljessége azonban nem, az a definíció síkján azt jelenti, hogy a negatív definíció csak oly módon határol el, hogy megmarad határtalan sok más eset lehetősége, s így az axiómatika teljességének lehetetlensége már azon definíciók negativitásaival adva van, amelyekből az axiómatika mindig kiindul.

4. Viszont a logikai alapelvek teljessége abban nyer kifejezést, hogy alapfogalmaik csak demonstratív definíciókkal jellemezhetők. Ez ugyanis más szóval azt teszi, hogy ez alapfogalmak abszolúte evidensek, csak önmagukból érthetők s így abszolúte kizártnak ismerjük fel általuk azt, hogy más alapfogalmak is szerepeljenek a logikai alapelvekben.

IX. Definíció és alapstruktúra.

Mindez immár arra képesít bennünket, hogy a definíció ontológiai előfeltevéseit a legeggyetemesebb szempontból is megvilágítsuk.

E legeggyetemesebb szempont a mindenség alapstruktúrájára való vonatkozásban áll. Alapstruktúrája minden dolognak az, hogy alá van vetve a logikai alapelveknek: a principium identitatis, a principium cohaerentiae, s a principium classificationis által kifejezett vonásoknak. Azt mondhatjuk: a világ egy nagy rendszer, amelyben minden dolog csak önmagával azonos — azaz elkülönül minden más dologtól —, ahol minden dolog minden dologgal összefügg s ahol minden dolog valamely osztályba (fajba) tartozik. Ez az alapstruktúra azon őrendszer, amelynek formai jellegét épp a logikai alapelvek uralma (érvénye) határozza meg.

A definíció sem egyéb, mint kísérlet arra, hogy a definiálándókat eddigi ismereteink alapján beleillesszük az alapstruktúrába. Ezért történik a meghatározás 1. a genus proximum kiemelésével, amely a definiálándó dolgot osztályozza; 2. a differentia specifica megadásával, amely a definiálándó dolognak más, ugyanazon genus alá tartozó dolgokhoz való viszonyát tárja fel; s 3. azon azonosító mű-

⁴⁰ V. ö. Logika. [158. §.]

velettel, amely az ily módon meghatározott dolgot identifikálja a definiendummal.⁴¹

Abból indultunk ki, hogy a definíció fogalmában paradoxon rejlik (l. f. 154. l.), t. i. az, hogy valamit valami mással határozunk meg. E paradoxon immár feloldódik abban, hogy *minden dolog, tehát minden „valami“ mibenlétéhez tartozik, hogy más dolgokkal is viszonyban áll (legalább amennyiben elkülönül más dolgoktól) s hogy valamely osztályba tartozik. Tehát nem a definiálandó dolog lényegétől teljesen idegen tartalmakkal definiálunk, hanem magának a definiálandó dolog lényegének attribútumait emeljük ki a genus proximum s a differentia specifica kiemelésével.*

E megállapításnak nagy horderejű ontológiai következményei vannak.

Megállapítottuk (l. f. 161. l.), hogy a definíció a korrelativitás elvéből veszi impulzusát, mert nem egyéb, mint valamely dolog relatív mozzanataiból (függő mozzanataiból), azaz a kvalitásokból és attribútumokból [történő] lényegmegállapítás eszköze, amely (a lényeg ismeretlenségénél fogva) a relatívumnak az abszolútum által való feltételezettségét állapíthatja csak meg.

Am a szubsztancia lényege csak átmenetileg tekinthető abszolútumnak: minden szubsztancia maga is relatívum, mely a végső Abszolútum által van feltételezve. Ennyiben *minden definíció közvetett Abszolútum-ismeret.* Áll itt a XIII. századi Grosseteste megállapítása: „Nemo est... qui verum aliquid novit, qui non aut scienter aut ignoranter etiam ipsam summam veritatem aliquo modo novit“.⁴² Mit jelent már most ezzel kapcsolatban, hogy a definíció egyúttal az alapstruktúrába való beillesztési kísérlet?

Az alapstruktúra a világ strukturája, de nem az Abszolútumé. Az Abszolútumnak ugyanis nem is lehet strukturája, mert ezáltal relatívvá válnék: volnának részei, amelyek közt összefüggések állnának fenn (a principium cohaerentiae értelmében) s különböznék benne az egyetemeség az egyestől (principium classificationis), ami megint függőséget, tehát relativitást vinne bele. Más szóval: *a három logikai alapelv abszolút érvényű, de megfelelő tartalom hiánya folytán az Abszolútumra csak az azonosság elve alkalmazható, az összefüggés és az osztályozás elvének reá*

⁴¹ V. ö. Logika. [154. §.]

⁴² De veritate (Die philosophischen Werke von R. Grosseteste). Herausg. von L. Baur. 1912. p. 138.

alkalmazva nem volna értelme. E két utóbbi alapelv ugyanis legalább is a tartalom dualitását teszi fel: a principium cohaerentiae legalább két dolgot tesz fel, amely között reláció áll fenn, a principium classificationis pedig szintén legalább két dolgot tesz föl, t. i. az osztályt és az osztálytagot, amely dualitás az Abszolútumban azért lehetetlen, mert azáltal az Abszolútum összetetté, tehát relatívvá válnék.

Épp ezt a körülményt illusztrálja szépen a definíció természete. A definíció közvetett Abszolútum-ismeret, de épp ezáltal az Abszolútum kívül fekszik minden definíción. S ebből megvilágosodik, hogy a definíció voltaképi célját: a lényegismeretet miért nem éri el. Mert mindennek a lényege az Abszolútumban gyökerezik; általa van feltételezve, bár vele nem azonos, — lévén lehetetlen, hogy a relatívum s az Abszolútum azonos legyen, ahogy a kör sem lehet azonos a négyszöggel. A definíció csak 1. keresi a lényegyet, vagyis az Abszolútumot; 2. reámutat, de nem öleli fel. *A definíció ontológiai vonatkozásainak e nyomozása tehát arra tanított bennünket, hogy benne a relatívum és az Abszolútum viszonyának kifejezését lássuk, amint az megismerési törekvéseinkben megvalósul.*

X. Irodalmi jegyzetek.

A definíció elméletét *Aristoteles* fejti ki először klasszikus tisztasággal s épp ezért már előtte feltárulnak a meghatározás ontológiai vonatkozásai. Kiderül ez már abból, hogy a dolog mivoltát kifejező gondolatképletet lát a definícióban,⁴³ amelyben a megismert dolognak egy igen érdekes határozománya tükröződik vissza. Ez pedig az, hogy azon osztályok száma, amelyek alá bármely dolog tartozik nem végtelen. Ellenkező esetben ugyanis sohasem tudnánk semmit sem definiálni, lévén a definíció eszköze épp az, hogy mindenekelőtt a definiálandó fogalmat beosztjuk osztályába. Pl. ha a háromszöget három egyenes által határolt síknak mondjuk, akkor a definíció nyilván osztályozás által történt. Ha pedig végtelen sok ily osztály volna, akkor sohasem tudnók végérvényesen beosztani definiálandó fogalmunkat valamely osztályba, vagyis a definíció lehetetlen volna. A megismerést a definíció formájában is

⁴³ Hiszen már a fogalom a lényegyet fejezi ki. V. ö. *Topica*, I. 4. $\epsilon\sigma\tau\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\nu$.

tehát az teszi lehetővé, hogy az ismereti tárgy feltételeinek száma véges.⁴⁴

A definíció e mélységes ontológiai vonatkozásait Aristoteles valószínűleg már *Platon* iskolájában tanulta meg. Ha ugyanis hitelt adhatunk *Asklepiosnak*, akkor az ideák létének érvét Platon a meghatározás (ὀρισμός) lehetőségéből is következtette,⁴⁵ nyilván azért, mert a definícióban valami változatlan lényeket ragadunk meg, amit az érzéki világban nem találunk.

A meghatározás egy másik ontológiai vonatkozását *Aristoteles* azáltal tárja föl, hogy egybeveti a meghatározást a bizonyítással. A meghatározással a tárgy lényegét, az utóbbival okát adjuk⁴⁶ meg. Míg tehát a definíció a tárgy *τι ἐστὶ-jét* (ὅτι) fejezi ki, a bizonyítás a *διότι-ját* állapítja meg. Az esszencia és egzisztencia dualizmusáról van itt szó. A lényeg időtlen (*essentiae sunt aeternae*, mondták a skolasztikusok), a történés viszont időbeli: ezen — először Platon által megpillantott — kettőség szerint válik el tehát Aristoteles szerint a definíciót a bizonyítástól. Ennyiben a definíció böleselőnk szerint épp a formának — a lélek örök és változatlan voltának felismerésében a főeszköz.

Egy harmadik ontológiai vonatkozás rejlik Aristoteles definíció tanának abban a megállapításában, hogy a módszeres lényegvizsgálatnál a definíciót az osztályozással kell egybekapcsolnunk. A fogalomkörnek fokozatos szűkítését (determinációt) ajánlja itt Aristoteles, hogy így megtaláljuk azt, ami már osztatlan a fogalomban,⁴⁷ ami már a definíció határát is jelenti. Így jó létre „a szubsztanciális definíció“, pl. *ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυναμει ζωὴν ἔχοντος* (*De Anima*. v. ö. *Brentano*, *Aristoteles und seine Weltanschauung*. 1911. 54. l.) Ily határ nyilván kettő van a meghatározásban: a legegyetemesebb (s így a leginkább örök) dolgok nem

⁴⁴ V. ö. *Analytica Posteriora*, I. 22.

⁴⁵ V. ö. *Asklepius*. In *Metaphysica Aristotelis* p. 563a. 23. (Bekker.) τέσσαρα οὖν αἰτία ὑπάρχουσιν τὰ δεικνύντα ὅτι αἱ ἰδέαι ὑπάρχουσιν, ἀλήθεια, μονὴ καὶ μνήμη ἀριθμὸς καὶ ὀρισμὸς etc.

⁴⁶ *Analytica Posteriora*, II. 3. Találóa adja vissza a definíció mibenlétét Aristoteles szerint *Philoponus* az *Analytica Posteriora* kommentárjában in p. 92a. (p. 244a.) ὀρισμὸς γὰρ ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικὸς παριστῶν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος ἀπὸ τῶν οὐσιωδῶς ὑπαρχόντων αὐτῶ.

⁴⁷ V. ö. *Pauler*, *Aristoteles*, 1922. 27. lap.

definiálhatók,⁴⁸ mert már nincs további genus proximuum, s az egyéni dolog is kisiklik a meghatározás alól, mely elvégre is mindig általános fogalmakkal operál. A definícióról Aristoteles még [másutt is] szól (ezekkel részben ellentétes módon, mint erre Brentano figyelmeztet, Aristoteles und seine Weltanschauung 17. l.): Topica, Analytica Posteriora, Metaphysica VII., De partibus animalium, Meteorologica (Bonitz) [c. műveiben]. (V. ö. Brentano, Aristoteles 17. sk. II.)

Az aristotelesi definícióelmélet tehát már fölismeri a meghatározás mélységes és sokoldalú ontológiai vonatkozásait s így etekintetben is klasszikusnak mondható és mindmáig is mintaszerű. A középkoron át úgyszólván teljesen uralkodik.

Az újabb idevágó törekvések között figyelemreméltó *Bolzanonak*, a tiszta logika megalapítójának tanítása.⁴⁹ Rámutat arra, hogy a definíció az a művelet, amely „eine gewisse Beschaffenheit für das ausschliessliche Eigentum aller unter der Vorstellung A begriffenen Gegenstände, oder was eben so viel heisst, für einen Unterschied erklären, durch den sich die A von allen anderen Gegenständen vollkommen unterscheiden“.⁵⁰ Mint ilyet igen fontos ismeretszerzési eszköznek tartja, mely a lényeg (Wesen) ismeretét jelenti. Lényeg alatt érti „den Inbegriff aller derjenigen Beschaffenheiten . . ., welche schon aus dem blossen Begriffe desselben ableitbar sind“.⁵¹ Tehát a lényegismerettel, melyet épp a meghatározás fejez ki, „erfahren wir ja den vollständigen und objektiven Grund, aus welchem alle seine Beschaffenheiten, so viele derselben ihm immer und nothwendig beiwohnen, hervorgegangen sind“. Bolzano tehát világosan fölismeri, hogy a definíció ontológiai vonatkozásokkal bír, s ezért objektív ismeretet s nem merő gondolatösszefoglalást jelent. Am azáltal, hogy nem ismeri föl, hogy minden definícióban (ha grammatikailag nem is kifejezetten), van genus proximuum és differentia specifica (l. fentebb 160. l.,⁴⁵ jegyzet), két tévedésbe esik bölcseleink: I. nem látja, hogy Aristotelesnek igaza van, hogy vannak definiálhatatlan dolgok. Bolzano itt összetéveszti a jellemzést (a definíció

⁴⁸ Metaphysica, Z. 15. 1040a. 28. ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς αἰδιότοις.

⁴⁹ Wissenschaftslehre, 1837. IV. k. 212—231. II.

⁵⁰ Wissenschaftslehre, IV. 212. I.

⁵¹ Ib. IV. 215. I.

pótléka), a τὸ δὲ τί-*re* rámutatást (a mi demonstratív definíciókat v. ö. Logika 158. §.) a teljes definícióval. Ha ugyanis a *genus proximum* sem sine qua non kelléke a definíciónak, akkor valóban nincs nem-definiálható dolog. 2. épp ezért a negatív definíciót sem tartja tökéletlennek. Holott ez is csak definíció-pótlék (pl. Euklides definícióiban).

A modern logikai irodalomban, — a nominalisztikus gondolkodás elhatalmasodása miatt, — csak ritkán találkozunk a definíció ontológiai jelentőségének fölismerésével. E téren is még az újskolasztikus gondolkodóknál találjuk a legtöbb megértést. Így J. Geysers szerint a definíció feladata a tárgy lényegismeretét szolgálni azáltal, hogy kiemeljük vele azt, ami „einen Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheiden“.⁵² Az egyes tudományok csak bizonyos szempontból kívánják a tárgy ilyenmű körülhatárolását. Pl. a história az individuális folyamatot mint individuálisat akarja jellemezni, míg a pszichológus ugyanazon folyamatot ellenkezőleg azon szempontból jellemzi, ami közös más hasonló folyamatokkal: mindkettő szempontjából tehát más az, ami a lényeges. A definíció épp az az ítélet, mely az egyes esetben abból a szempontból határolja el a tárgyat, ami a kitűzött vizsgálódási célnak megfelel.

E tanítás helyes, amennyiben a definíció ontológiai vonatkozásait fölismeri: a definícióban a lényegmegragadás eszközét látja. Hibája azonban az, hogy 1. ezt csak negatív szempontból ismeri föl. A definíciónak azonban csak az egyik alkotórésze negatív: a *differentia specifica*, — míg a másik, a *genus proximum* pozitív: a tárgy lényegének egyetlenes elemeit jelöli meg. Az előbbi negatív, mert az individuális dolog definiálhatatlan, de a *genus proximum* a pozitíve megadható lényegét jelöli meg. 2. Némileg nominalisztikus lejtőre jut e tanítás, midőn a definícióban a relatív elemet túlságosan hangsúlyozza. Igaz ugyan, hogy a definíció minden tudományban más-más szempontból törekszik a lényegismeretre, de az objektív lényeg ugyanaz. csak más oldalról tekintve. Geysers ezt bizonyára el is ismeri; de nem emeli ki, hogy a definíció lényege épp ezért teljes egészében nem a tudományos célkitűzés függvénye. Az ugyanis merő elhatárolás (determináció). Geysernél ez azonosul a definícióval, holott az

⁵² Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, 1909. 110. 1.

előbbi merőben negatív mozzanat, az utóbbi azonban — mint láttuk — csak részben az. Geysér definíció-elméletének ez egyoldalúsága azután nem engedi, hogy a definíció ontológiai vonatkozását abból a szempontból is méltassa, hogy a definíció objektív osztályba való besorolást is jelent.

A legújabb definíció-elméletek közül figyelemre méltó *Rickert*, *Goblot* és *Dubislav* elmélete.

Rickert programmszerűleg csak módszertani szempontból foglalkozik a meghatározással.⁵⁸ A definíciót a fogalomalkotás gondolatfolyamatának mondja, mely a tudomány céljait szolgálja. A tudomány tételei rendszert alkotnak s így a definíciónak olyannak kell lennie, hogy segítségével ily rendszer legyen alkotható. A meghatározás a fogalomképzést szolgálja. Fogalom és képzet közt az a leglényegesebb különbség, hogy abszolút bizonyossággal és szükségképiséggel megadható, hogy mely dolgok tartoznak a fogalom alá, ami a képzetről nem mondható.

A régi definíciótan, mely szerint a definíció feladata a fogalom lényeges jegyeinek kifejtése — szerzőnk szerint — tarthatatlan. *Rickert* szerint lényeges jegyek azok, amelyek minden, a definíciónál tekintetbe jövő dolognál megvannak. Amde ily jegyeket sohasem állapíthatunk meg. Valójában nincs kritériumunk a lényeges és lényegtelen jegyek megkülönböztetésére. A definíció feladatát tehát más alapra kell helyeznünk (36. l.). Valójában úgy áll a dolog, — s ezt a jogi definíciókon ismerhetjük fel, — hogy a lényeges jegyeket a lényegtelenektől csak azon cél szemeltartásával különíthetjük el, amelyet meghatározásunkkal el akarunk érni. A természettudományi definíciókban is azon tudomány „vezetőszempontja“, amelynek körében definiálunk, döntő arra nézve, hogy mit tartunk valamely fogalomban lényegesnek vagy lényegtelennek: a fogalomalkotás itt is relatív (49. l.). A matematikai fogalomalkotás oly fogalomalkotás, mely fogalmi elemek szintézise által megy végbe s így itt a lényeges jegy problémája fenti értelemben nem merül fel, s ezért itt szintetikus definíció van jelen. Csak az analitikus definíciónál merül föl az a kérdés, hogy minek alapján különböztetjük meg a lényeges jegyet a lényegtelenről. *Rickert* tehát más értelemben használja az „analitikus“ és „szintetikus“ definíció terminusait, mint az (Kant óta) szoká-

⁵⁸ Zur Lehre von der Definition. 2. kiadás. 1915.

sos. Amennyiben a definíció a fogalomalkotás produktumait jelzi, a definíció teljesen azonos a fogalommal. A szintetikus definíció épp nem egyéb, mint átmenet az ítéletről a fogalomra, az analitikus meghatározás pedig a fogalomról az ítéletre. Hiszen maga a fogalom sem egyéb, mint „Durchgangspunkt sich kreuzender Urteile“ (59. l.). Minden definíció lényegileg névmeghatározás.

Rickert e tanítása ellen több súlyos ellenvetést kell tennünk. Teljesen téves a definíció és a fogalom azonosítása: hiszen az előbbi ítélet, az utóbbi lehetséges ítéletelem s ítéletproduktum. A lényeges mozzanat nemcsak az, ami benne másokkal közös, tehát a benne rejlő egyetemesség (osztálytagság), mert van individuális lényege is, amely csak negatív adható meg végelemzésben (l. fentebb). Egyébként a definíció ontológiai vonatkozásainak meg-látását gátolja Rickertnél dogmatikus nominalizmus, amelynél fogva a meghatározásnak csak módszertani jelentőségét látja meg, azt is csak egyoldalúan.

Igen jellemző arra nézve, hogy mely vonatkozásban találkozunk a modern pozitivizmus a definíció problémájával, *M. Schlick* tanítása a meghatározásról. A definícióval azt akarjuk elérni, — úgymond⁵⁴ —, hogy a fogalom abszolút konstanciája és határozottsága biztosíttassék a képzett szétfolyó voltával szemben. Minden definíció nomináldefiníció, [ezért] merőben csak methodikus jelentősége van. A keresett konstans csak törvény lehet, amely a mindig szétfolyó szemléleti tartalom uralkodik s annak a formáját adja meg. Minden definíció végül közvetlenül ismert szemléleti elemekre vezeti vissza a definiálandót: ez örökké szétfolyó maradna, ha épp a bennük megnyilvánuló törvényszerűség megragadása nem sietne itt segítségünkre.

A definíció terén döntő jelentőségű az implicit definíció, amelyet *Pasch* előmunkálatai után („Vorlesungen über neuere Geometrie“) *D. Hilbert* tesz új geometriai axiomatikájának alapjává. Ennek az a lényege, hogy a definiálandó épp azzal definiáltatik, hogy eleget tesz az axiómának: ez az „axiómákkal“ vagy posztulátumokkal való definíció. Míg tehát *Euklides az axiómákat építi definíciókra, addig az implicit definíció álláspontja szerint a definíciót kell az axiómára építeni.*

Minden definíció célja fogalmakat alkotni (?). „Für die strenge, Schluss an Schluss reihende Wissenschaft ist

⁵⁴ Allgemeine Erkenntnislehre. 2. kiadás. 1925. 19. l.

folglich der Begriff in der Tat gar nichts weiter als dasjenige, wovon gewisse Urteile ausgesagt werden. Dadurch ist er mithin auch zu definieren.“ (31. l.)

Am nem nehéz fölismerni, hogy a „fogalomalkotó axióma“ s az ezen alapuló implicit definíció valóságos logikai szörnyszülött, mely csak a legnaivabb nominalizmus, sőt fikcionalizmus talaján szülehetett meg. Hiszen az axióma valamiről állít fel tételeket s mint minden tétel, feltesz tárgyat, mely tőle különbözik. Hilbert is feltesz axiómatikájában bizonyos „rendszereket“, aminők a „között“, a „pont“, az „egyenes“ stb., amelyekről szólnak axiómái. A sarktételek tehát, — mint minden a világon, — valamely tárgyról mond valamit s így azt felteszi a tárgyalkotótétel s ennél fogva a tárgyalkotó axióma, amely maga alkotja meg a tárgyát, oly tétel volna, mely semmről sem állít semmit. Schlick azt hiszi,⁵⁵ hogy az ily „implicit definíció“ létjogosultságát megvédi annak a kimutatásával, hogy a geometria tárgyai s így a Hilbert-féle említett szisztémák (melyekről az axiómák állítanak valamit) nem szemléleti jellegűek. Ez lehet igaz, — bár bajos az „egyenes“ fogalmából a szemléleti elemet kiküszöbölni, — azonban ez nem érinti még az implicit definíciót. Mert hiszen lehet axiómákat fölállítani abszolúte szemléletmentes tárgyakról is, — pl. érvényességi viszonylatokról, — amelyeket mégis feltesz már a róluk szóló axióma, s amelyek így igenis különböznek a reájuk vonatkozó sarktételektől s következőleg nem lehetnek a sarktételek produktumai. Akár szemléleti jellegűek tehát a Hilbert axiómái által feltett „rendszerek“, akár nem, a *tárgyalkotó-axióma s így az implicit definíció fogalma teljes képtelenség*. Ez ugyanis oly tételt jelentene, amely valamiről mond ki valamit, holott a valami csak majd produktuma lesz e tételnek.⁵⁶

Hasonlóképen zavaros *Dubislav* definíció-elmélete is. Ő is ugyanazon dogmatikus mathematicizmusból merit, mint Schlick.⁵⁷ Az aristotelesi definícióelmélet helyes megértésének útját már elzárja előle az a körülmény, hogy az aristotelesi „lényeg“ fogalmát teljesen félreérti, mert azt bizonyos „jegyek“ összességének tartja;⁵⁸ ez alapon

⁵⁵ I. m. 32. l.

⁵⁶ V. ö. *Grebe* találó megjegyzéseit: *Die Formen des Erkennens*. 1929. 140. l.

⁵⁷ *Die Definition*. 3. Auflage. 1931.

⁵⁸ *Ib.* 3. l.

azután — természetesen — önkényesnek kell tartania minden lényegmeghatározást s így könnyű kimutatnia, hogy ez utóbbi nem lehet a definíció célja. Holott láttuk,⁵⁰ hogy a lényegismeret az aristótelesi metafizika értelmében bizonyos, eddig változatlanoknak felismert jegyek végső alanyra való utaltságának felismerésében áll. Így tehát — bár helytelenül, — empirikus megismerésünk fokától függ, hogy mit tartunk lényeges jegynek (συμβεβηκος καθ' αὐτόν), ez nem hiúsítja meg a lényegnek olynemű megismerését a definícióban, amely e jegyeknek a végső alanyhoz való tartozásuk megállapítását tartalmazza.

Dubislavot e félreértése természetsszerűleg eltereli a definíció ontológiai vonatkozásainak felismerésétől és *Pascal* nominalisztikus definícióelmélete felé tereli. E teóriát *Hobbes* indítja meg azon tanításával, hogy a definíciók önkényes névadások, *Pascal* idevágó tanítása a „De l'esprit geometrique“ s a Port Royal Logikájából ismerhetők meg.

Pascal a „legtökéletesebb módszer“ szabályait a következőkben látja: 1. Nem szabad oly kifejezést használni, melynek értelmét előbb nem adtuk meg pontosan; 2. Sohasem állítsunk valamit, amit megelőzőleg ismert igazságokból nem bizonyítottunk be. A definíció épp a fogalmak ilyenemű tisztázásának eszköze; a meghatározás tehát lehet teljesen önkényes. Ámde, — mondja *Dubislav*, — mindent nem lehet definiálni s így e program sem hajtható végre. Ezért a „De l'art de persuader“ című értekezésében már *Pascal* a következő szabályokat adja: 1. Oly kifejezéseket, amelyek annyira ismeretesek, hogy számukra világosabb kifejezés nincsen, nem kell definiálni; 2. Ellenben definiálandó minden oly kifejezés, melyben a legkisebb homály is van; 3. A definícióban csak teljesen ismert vagy már definiált kifejezések használandók.

E nominális meghatározásoktól *Pascal* élesen elkülöníti a reáldefiníciókat, melyekben — szemben az előbbivel, — nem önkényesen adjuk meg a tárgy határozmányait. Az igazság független lévén gondolkodásunktól, a meghatározás az igazságra vonatkozó közlések eszköze.

Pascal e definícióelmélete, — mondja *Dubislav*, — azután feledésbe merült. *Leibniz* is mellőzi, aki a definícióban új fogalmak konstrukcióját látja alapfogalmakból, illetőleg az alapfogalmakig hatoló feloldást lát. Megkülön-

⁵⁰ Lásd fent 155. sk. ll.

böztet: nominális, reális, kauzális s (Dubislav így nevezi) esszenciális definíciót. A nominális definíció arra alkalmas, hogy a dolgot minden más dologtól elkülönítse, de nem adja meg a dolog tételiségét, a reális definíció ez utóbbit is megadja. A kauzális definícióban a priori belátjuk, hogy a tárgy hogyan jön létre. Esszenciális meghatározás pedig az, amelyben a definiálandót a végső elemekre bontjuk fel. *Wundt*⁶⁰ szerint minden definíció fél definíció. Ha csak a szót határozzuk meg, nominális definíciónk van, ha a szómeghatározás mellett a fogalmat a fogalomrendszerben való helye szempontjából is jellemezzük, előáll a reális definíció. *Sigwart* szerint minden definíció nominális definíció.⁶¹

Pascal definícióelmélete — (lehet-e ilyenről szó?) továbbfejlődött *Bolzano*, *J. D. Gergonne*⁶² és *Frege*⁶³ tanításaiban.

Dubislav helyesen állapítja meg (28. l.), hogy eddig sem tartották egymástól széjjel a definíciótól várható következő feladatokat:

A) Valamely új jegy megállapítása.

B) Új fogalmak konstrukciója.

C) Jelelemzés, — vagyis már használt jegy értelmének meghatározása.

D) Lényegmeghatározás (*Wesensbestimmung*).

Dubislav a definíciót elsősorban abból a szempontból tekinti, hogy a jelekre vonatkozó helyettesítési (szubstitutív) szabály. *Frege* idevágó elméletéről a következőképpen szól: e gondolkodó volt az, aki a jel és a jelölt pontos széjjelválasztására építette definícióelméletét. E theória lényegét a következőképpen foglalja szerzőnk össze: „Wenn man innerhalb einer wissenschaftlichen Disciplin ein neu zu benutzendes vollständiges Zeichen definiert, dann setzt man in Form einer Substitutionsregel über Zeichen willkürlich fest, welche Bedeutung es besitzen soll. Und zwar geht man dabei so vor, dass man eine als Ganzes etwas bezeichnende Gesamtheit von Zeichen, die hinsichtlich ihrer Bedeutung bekannt ist, als durch das neue Zeichen salva veritate ersetzbar hinstellt.“ (32. l.)

⁶⁰ Logik. 1907. II. köt., 44—45. ll. Dubislav, 25. l.

⁶¹ Logik. 1924. I. 379. l. Dubislav, 26. l.

⁶² Gergonne I. D. Essai de dialectique rationelle. Annales des math. pures et appliquées. 1816. Essai sur la theorie des definitions. U. o. 1818—19.

⁶³ Die Grundlagen der Geometrie. 1834.

A definíció eszerint a végső alapokra vezet. Valamely tudomány ily végső alapjai Frege elmélete értelmében háromfélék:

I. Axiómákból; II. Alapfogalmakból; III. Alapjelekből.

Valamely levezetett jel definíciója tehát nem egyéb, mint a jel redukálása alapjelekre. „Die Angabe einer Definition eines Zeichens setzt also genau so wie die Angabe eines Beweises eines Satzes ein System von Grundvoraussetzungen voraus, hinsichtlich dessen definiert bzw. bewiesen wird. M. a. W. Definition wie Beweis sind Operationen, die nur Sinn haben relativ zu einem als bekannt vorauszusetzenden System von Grundvoraussetzungen“ (33. l.).

Am a definíció mégsem lehet teljesen önkényes: a teljesen önkényes szubsztitúció ugyanis tévedésekre vezet. Pl. ha önkényűleg azt vesszük fel, hogy $a = 2$, $b = 5$, $d = 11$, akkor az következik, hogy $\frac{2}{5} : \frac{7}{11} = \frac{9}{16}$ (etc. Dubislaw 34. l.). Ily tévedésektől a következő szabály respektálása óv meg: „Eine Definition darf niemals dazu führen, dass der Zusammenhang zerstört wird, welcher zwischen dem System der Behauptungen und den ursprünglich für sie gegebenen Formulierungen besteht... so dass Definitionen nur in praktischer Hinsicht, nicht aber in theoretischer erforderlich sind“ (38. l.). Továbbá: „keine Definition darf die sogenannte... Permanenz der formalen Gesetze innerhalb einer Disciplin zerstören. Das geschieht nur gegebenenfalls durch neu eingeführte Axiome.“ (ib.).

Ez alapon (Frege teoriája alapján) a következő definíciófajok vannak:

1. *explicit definíciók* = itt a definiendum csak az új jelből áll;

2. *használati definíciók* (definitions in use, Russell) = implicit definíciók. Ezek lényege a következő: itt a definiendum más, már ismert jelek mellett az újonnan bevezetendő jegyet tartalmazza, amely egyelőre mint nem teljes jegy vezetettik be.

3. *posztulátumok által való definíciók*⁶⁴ (ezeket is néha implicit definícióknak nevezik). Ez abban áll „dass man ein System von Postulaten angibt, welches, abgesehen von den zu definierenden Zeichen, nur bekannte in bekannten Knüpf-

⁶⁴ C. Burali-Forti elnevezése.

fungen enthält (42. sk. II.; ugyanott példa erre). Az egész szám a következő posztulátumokkal definiálható. Legyen n , Z , F (ahol $n = 0$, $Z =$ az egész számok halmaza, $F =$ szukcesszor egész szám):

I. posztulátum: $n =$ egy eleme az M halmaznak.

II. posztulátum: Wenn ein Gegenstand Element der Menge Z ist, dann ist auch das F von diesem Gegenstand Element der Menge Z .

III. posztulátum: Wenn sowohl ein Gegenstand, sagen wir g , Element der Menge Z ist, wie auch ein Gegenstand, sagen wir h , und wenn das F von g dasselbe ist wie das F von h , dann bezeichnet g dasselbe wie h .

IV. posztulátum: Wenn ein Gegenstand, sagen wir g , Element der Menge Z ist, dann ist das F von g verschieden.

V. posztulátum: Jede solche Beschaffenheit von n , die das F eines Elementes der Menge Z dann besitzt, wenn dieses Element diese Beschaffenheit besitzt, besitzt jedes Element der Menge Z . (42. I.)

4. A. G. Peano⁶⁵ által [említett] *absztrakció által való definíció*, amelyet már Leibniz⁶⁶ használ. (Dubislav 45. I.): „Unter einer sogenannten ‚Definition durch Abstraktion‘ versteht man eine Definition beziehungsweise Pseudodefinition, vermittelt deren hinsichtlich eines Systems von Grundvoraussetzungen einer Disziplin einem neu einzuführenden Symbole, sagen wir V dadurch zugeordnet wird, dass man vereinbart: Mit V werde hinsichtlich des betreffenden Systems von Voraussetzungen das „Ideale Objekt“, um den Weylschen Ausdruck⁶⁷ zu benutzen, bezeichnet, das allen, und nur denjenigen Gegenständen gemeinsam ist, zwischen denen eine bestimmte innerhalb des Systems herstellbare sowohl transitive wie symmetrische Relation R gilt, deren Feld nicht die Nullklasse ist.“ Itt tehát a definíció azon viszonyok által történik, amelyeknek tagja a definiendum. Nevezetesen: felteszi e meghatározás, hogy két tárgy (az illető disziplina előfeltévései közül) mindig bír valamely közös ideális mozzanattal, ha köztük tranzitív és szimmetrikus reláció áll fenn⁶⁸.

⁶⁵ G. Peano, Notations de Logique Mathématique. 1894. p. 45.

⁶⁶ Leibniz, Ausgabe von Cassirer. (Philosophische Bibliothek.) Bd. I. 5., 185. II.

⁶⁷ H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. 1926. 10–11. II.

⁶⁸ Über die Definition durch Abstraktionen. Archiv für syst. Philosophie und Soziologie. 1929.

(Példa erre: Dubislav, Die Definition 47. l.) Ily módon szokták definiálni valamely halmaz kardinális számát, a test temperaturáját stb. (Dubislav 49. l.)⁶⁹

B. Russell logisztikai eredmények alapján az absztrakciós definíció ellen súlyos ellenvetést tesz.⁷⁰ Ez ellenvetés lényege, hogy „eine Definition durch Abstraktion letztlich nur durch eine metaphysische Hilfsannahme zu rechtfertigen ist“ — t. i. hogy a definiálandó dolgok közül valóban fennállanak oly közös mozzanatok, amelyekre e definíció-fajta épít. (Dubislav 56. l.)

A posztulátumokkal s az absztrakcióval dolgozó definíciók teremtő meghatározás (schöpferisch oder ontologisch) számba mennek. Ezeket már Frege élesen bírálta. *Dubislav* ellenvetése az, hogy e definíciók a következők nem igazolt (?) metafizikai előfeltevésre építenek: „Gegenstände, zwischen denen eine sowohl transitive wie symmetrische Relation besteht, eben eine gemeinsame Beschaffenheit, ein gemeinsames Moment besitzen, wobei dann das Teilhaben an dieser Beschaffenheit als der Grund für das Bestehen der fraglichen Relation angesprochen wird.“ (59. l.)

Amde Dubislav téved. E „metafizikai“ előfeltevés nagyon is igazolt. *Azok a dolgok ugyanis, amelyek között ugyanaz a reláció áll fenn, valóban bírnak szükségképen közös tulajdonsággal: épp azzal, amit e relációk kifejeznek. Mert nemcsak minden tulajdonság reláció, de minden reláció eo ipso tulajdonságot is jelent, mivel fennállása a relációtagok tulajdonságaiban gyökerezik.* Ha $A = B$, ez csak úgy lehetséges, ha A bír oly tulajdonsággal, melynek szempontjából A egyenértékű B-vel, — s ugyanez mondható B-ről.

A posztulátumokkal s az absztrakcióval való meghatározás tehát evvel az érveléssel nem támadható meg. A se-

⁶⁹ Az ily definíció (per abstactionem) *Dubislav* szerint a következő formulára hozható:

$$\varphi x = \varphi y \cdot = \cdot xRy \text{ Df}$$

azaz, ez a következő Russell-féle tételt fejezi ki (Whitehead és Russell, Principia Mathematica. B. I. Aufl. 2. 1925. S. 452. Formel 72. 66), amely azt mondja:

Ha adva van egy oly R reláció, amely bizonyos tárgyak közt áll fenn s amely tranzitív és szimmetrikus egyben, akkor bebizonyítható az úgynevezett „absztrakció principiuma“. Eszerint „jede transitive und symmetrische Relation R d. h. jede Relation, die die Strukturbeschaffenheiten der Gleichheit besitzt, äquivalent ist dem Relationsprodukt einer vieleindeutigen Relation S und deren Umkehrung.“

⁷⁰ Principles of Mathematics. 1903. 114., 219. sk. II. .

bezhető pontja e pseudo-definícióknak máshol van. Úgy az implicit, mint a posztulátumokkal s az absztrakcióval való definíció ugyanis azon a tévedésen alapuló vállalkozás, hogy a definíció tárgyat teremthet. Holott a definíció felteszi tárgyát s így attól különbözik: nem teremti azt, hanem csak megjelöli azt lényegében. Lássuk ezt bővebben.

Minden definíció az a művelet, mely *valamit* akar meghatározni: tehát a meghatározandó tárgy előleges tudata nélkül a definíciónak nem volna célja. Definícióval tárgyat teremteni valóságos filius ante patrem: olyan mint házépítés terv, utazás útiprogramm nélkül. A legkezdetlegesebb hysteron-proteron tehát teremtő definícióról szólni: a meghatározás egész logikai jellegének kiforgatása ez. Ezért így a posztulátumokkal s az absztrakciókkal történő definíció, valamint az implicit meghatározások alapján logikai naivitások.

Dubislav még megemlíti az induktív vagy rekurrens definíciót,⁷¹ amely különösen a matematikai tudományokban fordul elő. Ez a lényege szerint megfelel a teljes indukciónak, a következő szkéma szerint:

Valamely tetszőleges egész számról való állítás akkor van bebizonyítva, ha 1. B. tétel, mely 0-ról szól, érvényes állítás; 2. B. tétel, mely p -ről szól, érvényes állítás, ha t. i. B. tétel $p-1$ -ről érvényes állítás. Például: „Minden egész szám eggyel növelhető“. Ez csak akkor igaz (érvényes), ha igaz, hogy 8 eggyel növelhető, 19 is eggyel növelhető, s $19-1$ is eggyel növelhető. Ha az ily eljárást következtetés által kiterjesztjük⁷² előáll a transfinit indukció által való definíció.

A Frege-féle elmélet keretén belül⁷³ a definíciók sohasem premisszák és sohasem axiómák. Céljuk csak „knappe und bequeme Formulierungen von Behauptungen zu ermöglichen“.

A formalisztikus vagy játékelméletről Dubislav a következőket mondja:⁷⁴

Boole álláspontját, mely szerint „validity of the processes of analysis does not depend upon the interpretation of the symbols which are employed, but solely upon the laws of their combination“⁷⁵ — Hilbert dolgozta ki.⁷⁶

⁷¹ *Dubislav*, i. m. 60. l.

⁷² *Hausdorff*, *Mengenlehre* 112. l.

⁷³ *Dubislav*, i. m. 67. sk. II.

⁷⁴ *Ib.* 68. lap.

⁷⁵ *The mathematical analysis of logic*. 1847. p. 3.

⁷⁶ L. a bibliográfiát *Dubislav* művének Függelékében.

E célból a tudomány tételeit szerinte axiomatikus rend szerint kell rendezni, azaz azokat fel kell osztani alapigazságokra és a tőlük függő levezetett igazságokra, s ezeket nem relációelméleti, hanem tartalmi szempontból tekinti és kalkullussal fejezi ki. Definíciószámra is csak oly szubsztitúciós előírások mehetnek, amelyek kalkulus-technikai szempontból kifogástalanok. Ezután Dubislav ismerteti Hilbert kalkulusát (l. Hilbert—Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik), amelynek keretében a definíciók voltaképpen szubsztitúciós műveletek.

Ennek a kalkulusszerű definícióelméletnek Dubislav a következő alkalmazásait említi (86. sk. lk.).

Russell kezdeményezésére⁷⁷ és Poincaré vizsgálódásának hatása alatt⁷⁸ nem-predikatív meghatározásnak⁷⁹ az oly definíciót nevezzük, amely a következő típusú: „Man versucht ein Zeichen, sagen wir 2, dadurch zu definieren, dass man es als Zeichen für ein näher bestimmtes Element einer Menge M anspricht, wobei aber ein Rückgriff auf diese Menge M stattfindet, der das durch z bezeichnete Gebilde als Element enthält.“ (Dubislav 86. l.)

Ennek alapján jó létre a J. Richard-féle halmazelméleti paradoxon (87. l.) s egyéb ily paradoxonok, aminő a Burali-Forti-féle paradoxon; de jöhetnek viszont létre oly nem-predikatív definíciók is, amelyekben nincs ily önellentmondás.

E paradoxonok oka az — Dubislav szerint (90. l.) —, hogy szubsztitúciós szabályra építenek, amely túlságosan tág. Ez ellen véd meg az a Russell-féle szabály, mely szerint „whatever involvens all of a collation must not be on of the collation“. Ez igen helyes szabály, amelynek elvi alapja nem egyéb, mint az osztály helyes fogalma. Az osztály fogalmának ugyanis csak úgy van értelme, ha az osztály különbözik az osztálytagtól,⁸⁰ ha az osztályfogalom maga nem tagja az osztálynak. Más szóval a Russell-féle szószabály sem egyéb, mint a principium classificationis korollárium.⁸¹

⁷⁷ On some difficulties in the theory of transfinite numbers and order types.

⁷⁸ L. Wissenschaft und Methode. Német fordítás. 1914. 171, 174, 178. ll.

⁷⁹ Nem-predikatív tételfunkció az, mely nem határoz meg osztályt.

⁸⁰ Ez áll még az egytagú osztályról is!

⁸¹ Whitehead és Russell, Principia Mathematica. I. 2. ed. 1925. p. 37.

J e g y z e t.

E tanulmány szintén több tekintetben az előzővel kapcsolatos, sőt annak témáját itt új oldalról világítja meg. A tárgyi indokokon kívül ez a körülmény is ajánlatossá tette, hogy a két tanulmányt közvetlenül egymásután közöljük.

Keletkezési ideje az 1931. év és a kézirati címlap tanúsága szerint ez is akadémiai értekezésnek készült. Bemutatásáról azonban — amit Pauler ezúttal is csak kivonatossan szándékozott tenni — nincs tudomásunk.

Az értekezés általában jól kidolgozott, közzétételében nagyobb-jelentőségű változtatásokra nem volt szükség, ezért ezúttal csupán stílári egyengetésre szorítkoztunk, de ebben is, amennyire csak lehetséges volt, igyekeztünk megőrizni Pauler eredeti kifejezésmódját. Első fogalmazásról lévén szó, amelyet maga a szerző is (amint arra több jelből következtetni lehet) át akart még dolgozni, ilyen stílári átalakításra mégis számos helyen szükség volt. Mindenütt azonban nem jeleztük ezt, mivel ezzel csak a szöveg olvashatósága szenvedett volna. Legerősebben a III. fejezet utolsó szakaszában nyúltunk bele a szövegbe, ahol a kézirati megfogalmazásban, lapszéli betoldások következtében, anakoluthia támadt, amelyet ki kellett küszöbölni.

Az I. fejezetben némi zökkenés érezhető, ami onnan van, hogy Pauler eredetileg e fejezet 4. szakaszával kezdte értekezését, a mostani szöveg első három szakasza utólagos lapszéli betoldás. Ez utóbbiban e mondat után: „Jelen tanulmány vizsgálódási szempontja némileg más“, a kéziratban még ott áll: „etc.“, ami szintén arra vall, hogy itt még többet mondani akart, vagy talán ennek az egész résznek átdolgozását is tervezte.

A III. fejezet 4. szakaszában a dőlt betűs II. tétel után következő mondat (156. l. felülről 17. sor) szintén utólagos betoldás, ahol a kéziratban e szó után: „egyetemességből“, zárjelben még ott állt: „osztályból“, a „differentia specifica“ után pedig szintén zárjelben: „pr. id., pr. coh.“. Mivel a definíció összefüggését a logikai alapelvekkel itt Pauler nyilván abban az értelemben említi, ahogy azt a Logikában (154. §) kifejtette, viszont ehelyütt egészen másról van szó s ezért az alapelveket e fejezet további folyamán, az idézett tétel magyarázatában sem említi, azért a két zárjelben foglaltakat itt elhagytuk.

A 175. lapon a 43. jegyzetet nem sikerült az idézett helyen megtalálni és az eredeti szöveggel egybevetni.

A kézirat számos helyén lapszéli ceruzabejegyzések voltak, de ezek nem tartoztak szorosan véve a szöveghez, inkább munkaközben készített vázlatoknak, emlékeztető szavaknak látszottak s ezért — legtöbbször kibetűzhetetlenek is lévén — nem vettük őket figyelembe.

A kézirat leírását és sajtó alá készítését *dr. Lehner Ferenc* végezte, aki ezenfelül a szedés kijavításában és az idézeteknek az eredetivel való összevetésében is közreműködött. Önzetlen fáradozásáért őt, valamint *dr. Mátrai Lászlót*, aki a korrektúra munkájába szintén bekapcsolódott, illeti köszönet.

Szerk.

SZEMLE

Liszt Ferenc idealizmusa.

Liszt zeneesztétikai írásai között van egy kis tanulmány, amelyet Mozart születésének 100. évfordulójára írt. Itt ezeket a sorokat olvashatjuk: „Száz év éppen elég ahhoz, hogy egy úttörő lángelme körül a sok vita lecsendesedjék, s a viharos felhőkből, homályos ködökből kiragyogjon az Igazság, ami egyetlen kérdésre felel: vajjon teljesítette-e a művész misszióját? Mi volt a zenében előtte, mi lett általa s mit jelent ez a jelen számára?”

Liszt jubileumi évet írunk az idén: a magyar Mester születésének 125. és halálának 50. évfordulóját. Ez az idő meghozta az ítéletet Liszt Ferenc számára is. Őt, aki mint alkotó művész, életében a legnehezebb harcokat vívja az örökké csak gáncsoskodó, maradi szellemmel, a mai értékelés már a zeneművészet legnagyobb úttörői közé sorolja, aki továbbfejlesztésre ösztönző, széles távlatokat megnyitó zsenialitásával örök értékű műveket alkotott. De Liszt Ferenc nemcsak a zeneművészetnek volt nagy útmutatója; hatása általános kultúrtörténeti szempontból is oly egyetemes, amilyent a zenetörténelem nagyságai közül is kevesen tudnak felmutatni. Ezért emlékünnepe sem a zeneművészet ünnepe csupán, hanem az egész egyetemes kultúráé — s mivel magyar volt — elsősorban a magyar kultúráé. Szellemének nagyvonalúsága és bámulatos sokoldalúsága a legkülönfélébb érdeklődést is kielégíti, legyen ez az érdeklődés költői, képzőművészeti, pedagógiai, esztétikai, pszichológiai vagy filozófiai irányú. De talán mindezek között a filozófusnak jut a leghálásabb feladat, midőn Liszt írásain és művészetén keresztül bekapcsolódva gondolatvilágába, egyéniségének legmélyebb gyökereit kutatja. Ennek a gazdag egyéniségnek főjellemvonását próbáljuk megvilágítani, amely a mély gondolkodót az alkotó művésszel és az emberrel a legteljesebb harmóniában mutatja, amellet, hogy kora szellemével is a legszorosabb összefüggésbe hozza.

Liszt egész életének, művészetének, világnézetének az idealizmus a legerősebb ihletője. Ez az a lelki tulajdonság, amely Liszt életéből éppen úgy szembetűnik, mint hátrahagyott írsaiból és művészi alkotásából. Korának szelleme csak még jobban megerősíti és kifejleszti benne az emberi élet magasabb eszményei iránt való nagy fogékonyságát. Rajongó fiatalságában mélyen átéli, a legnagyobb érdeklődéssel kíséri az akkor már diadalmasan hódító romantikus forradalom reformmozgalmait. Ez az új szellem a zene szemléletében is nagy változást hozott, így Liszt művészi elveit is jobban megértjük, ha ebből a háttérből dolgozzuk ki egyéni értékeit.

I.

A romantikus zenei szemlélet, a művészi idealizmus jellegzetes példája, nem más, mint a zene metafizikája. A zene eszerint isteni eredetű, túl minden földi valóságon, a végtelen univerzumban gyökerezik. A romantika Platont vallja mesterének, aki művészetfilozófiájában a Szép metafizikumát, örök törvényszerűségét, mint a végtelenség után való törekvés, az istenség visszasugárzásának egy formáját hirdeti. A határ vallás és művészet között elmosódik, ami a művészet etikai felfogását is előtérbe hozza. A zene a romantikusok szerint az első a művészetek között, mert eszményiségével a legalkalmasabb az ember nemesítésére, tökéletesítésére. Zene, mint pusztán szó-rakoztató művészet, kellemes fülsiklandozás, olyan, mint az istenkáromlás a romantikusok szemében. A művész a paphoz hasonlóan az emberiség, a nép vezetője, aki mindenütt szent tüzeket, nemes érzéseket, fenséges lelkesedést gyújt, a Szépség formájában az Istenség, a Végtelenség után való vágyódásunkat kelti fel, ami mindannyiunkban többé-kevésbé él. A zene két főforrása az Isten és a Nép. Ez a felfogás sajátosan elkülönített, arisztokratikus helyzetet teremt a művész számára a közönséggel szemben. Nem akar a közönség kényekedve szerinti mulattatója, előkelő szalónok udvari bolondja lenni. (Liszt virtuóz szereplése idején hányszor nyilvánította emiatt benső elégedetlenségét!) A romantikus művész a valóságot mindenáron az Ideál értelmében akarja átformálni, de a valóság és az eszmény örök inkongruenciája lelki kettészakadásra vezető, tépelődő, nyugtalan, világfájdalmas életérzést hoz benne létre. Így, mint ember, vértanuja lesz Génuszának, midőn a művészet tiszta, átszellemült birodalmát, ideális követelményeit tökéletlen, korlátozott emberi eszközeivel, a mindennapi élet nyomorúságával, szürke prózájával hasonlítja össze. Ez elől menekül a dionysosi ember világába, ahol az érzés, a fantázia, a lélek teremtő erői, ekzztatikus ősélmények bontják fel a művészi formákat. A romantika végtelenbe törő eszményei nem tűrik az immanens zártságot, hanem minden eszközzel kitágítják, feloldják az eddigi kereteket. A művészetek határai is elmosódnak, misztikus ősi egységük ismét felszínre jut. Wagner Gesamtkunstwerk-eszménye, Liszt programzene-eszménye ebben az ősi egységben gyökereznek.

A zenei szemlélet romantikus methodikájában is természetesen az érzelem, a fantázia, lelkesedés, hit, misztikus szemlélet játsszák a főszerepet, amelyek a zenei megismerésben magasan felette állnak a logikai, racionális bizonyításoknak. De itt is valami feloldatlan feszültséget éreznek a zene formája és tartalma között. A zene emberfeletti metafizikai világát el akarják választani pszichikai érzelmi hatásától, de túlradó érzelmességük nem tudja a mesterségesen emelt határokat megtartani. Bár a zenei kifejezésben megmagyarázhatatlan csodát látnak, a szubjektív, érzelmi esztétika állandóan belejátszik

metafizikai szemléletükbe. De itt sem tárgyhoz fűződő, határozott érzelmeiről, hanem a fantáziát erősebben vonzó misztikus, homályos, titokzatos hangulatokról beszélnek. A zenesztétika csak úgy méltó a zenéhez, ha olyan, mint az imádság. Akit a zene fensége megihletett, akinek a zenei szép csodája megnyilvánult, az egész lelkével belenő ebbe az eszményi világba és képtelen lesz hideg, tudományos, módszeres fejtegetésekre. A romantikus esztétikusnak ez a zenétől gyujtott lelkesedése valóságos himnuszokba tör ki, maga a konkrét mű nem is fontos neki, csak az egész zenei élet mágikus összhatása, amely önálló esztétikai értékű írásokra ösztönzi. Ezek új elragadtatás forrásai lesznek, s így hatásukban megközelítik a zene hatását. Nem más ez, mint egy műalkotás misztikus átfordítása egy másfajta műalkotásra, egy magasrahangolt lélek hálája a zene áldásaiért, megváltás az analizáló gondolkodás földi átkától. Alkotást alkotás által magyarázni: ezt hívták a romantikusok produktív kritikának. Így értjük meg a romantikus művészetben olyan nagy szerepet játszó műveket, amelyek abból az ösztönzésből születtek, hogy egy irodalmi, képzőművészeti, zenei alkotást a saját nyelvén magyarázzanak. M. Klinger Brahms-Fantáziák című festménye, Thomas Mann Tristan novellája még mind ide tartoznak. Liszt igen sok zongora- és zenekari műve született meg ilyen módon, nem is szólva nagyszámú fantáziáiról, parafrázisairól, variációiról, szabad átiratairól, amelyekre más zeneszerzők alkotásai ihlették. Ez a felvevő, szemlélő, beleérző erő igen nagy szerepet játszik a romantikusoknál, mintha legmélyebb élményüket is homályba akarnák burkolni azzal, hogy külső indítékokra hivatkoznak.

II.

Liszt korának vezéreszméit nemcsak diadalra vitte, hanem a lángelme erejével még a legáltalánosabbakat is egyéni színezetűvé változtatta. Művészi idealizmusa mélyen az egyéniségben gyökerezett. De művészi eszményei mindig a valóság talaján álltak, sohasem lépték át a kivihetőség határait; Liszt akár irt, akár komponált, mindenütt a teljes, a meleg életbe nyúlt bele, zeneművek magyarázatában mindig szem előtt tartotta a zenei adottságot s így mindezzel már messze elkülönült a lényegében passzív, álmodozó, a valóságtól idegen romantikus-idealista típusától. Kora ifjúságától megkezdett széleskörű írói működése is művészi eszményeinek szolgálatában áll. Legfőbb hivatásának tartotta az általa felismert új művészi értékeket propagálni, magyarázni, minél szélesebb körben népszerűsíteni azért, hogy ezeket megvalósíthassa. Művészetét a legnagyobbra tartja, de éppen ez az eszményítés vezeti őt rá annak felismerésére, hogy a jelen zeneművészet mennyire alatta áll fontos kultúrtörténeti hivatásának. Miként lehetne ezen változtatni, mik volnának a megfelelő eszközök a zeneművészet és a zenészek emelésére, ez az a vezéreszme, amely nyílegye-

nes vonalban kíséri végig Liszt egész pályafutását. Ez a probléma indítja őt már legelső cikkének megírására is, amelyben a zenészek társadalmi helyzetéről értekezik. Eme helyzet megromlásának okát főképp abban látja, hogy a művészek, elvesztvén hitüket magasabb hivatásukban, csak a reális, üzleti szempontokat tekintik főcéljuknak. Így saját erkölcsi tekintélyükkel a művészet tekintélyét is lejáratják. Legelsősorban tehát a zeneművészet rendkívüli jelentőségével kell tisztában lenniök, hogy ehhez felemelkedve, önmagukat is emelhessék.

Liszt idealisztikus világszemlélete akkor érzi legtermészetesebb léghőjét, mikor ezt a jelentőséget magyarázza. Tolla szárnyakat kap az abszolút zene szépségeinek magyarázására. Stílusára jellemző a francia nyelv minden festőiségét, szellemes fordulatosságát kihasználó rendkívüli plaszticitás, életteljesség. Midőn az abszolút zene lényegét szavakkal akarja leírni, a festészethez fordul és Rafael Szt. Cecíliát ábrázoló képével akarja közelebb hozni az értelemhez mondanivalóját. Ez a kép szerinte az eszményinek legtökéletesebb ábrázolása, a kellem, a lelki tisztaság és harmónia csodája, a zene igazi szimbóluma. A kép vonalainak ideális szépségével együtt felfogja ennek költészetét és filozófiáját is. A festő abban a pillanatban ábrázolja a szentet, midőn háláénekekkel dicsőíti Istenét. Ajkán ott rebeg az ima, tekintete az ég felé emelkedik, teste remegni látszik a szent ekstázisban, egész lényét a zene harmóniája itatja át, amely mint örök hozsanna mérhetetlen terekből hangzik át hozzá. Nem a zene szimbóluma ez? — kérdi Liszt. A nemes vonások víziótlátó gyönyörítasságában, az egész lélek magasrahangoltságában ugyanaz a lelkesedés lobog, mint ami a művész szívét tölti el. A lehanyatló karok, amelyeket egy ismeretlen elragadtatás hatalma fosztott meg erejüktől, csodálatos kifejezése az istenivel harcoló emberi tehetetlenségnek. Nem ugyanilyen tehetetlenség érzi fogja el a művészt, midőn az örök misztériumok eksztatikus átélése közepette világos tudatára ébred annak, hogy ebből a csodából az embereknek csak sejtéseket közölhet?

Ugyancsak ennek az elragadtatott dithirambikus jellegű esztétikai stílusnak példái azok a gyönyörű sorok, amelyeket már azzal a határozott céllal szentel Liszt az abszolút zenének, hogy emellett a haladás eszméjét, a programzene jogosultságát bizonyítsa. Mivel ez volt az a terület, ahol Liszt, kitágítva a régi formák kereteit, teljesen újat alkotott, itt volt kitéve a legtöbb támadásnak is. Ezért idevágó fejtegetéseit a művészet örök haladásába vetett rendíthetetlen hitével különös részletességgel, egy szakfilozófusnak is becsületére váló vaskövetkezetességgel és lényeglátással tárja olvasója elé.

Az abszolút zene mindenkor az igazi mennyei művészet marad — írja Liszt. Nagy előnyben van a többi művészettel szemben, mert az értelem sokféle és mégis olyan korlátolt eszközei nélkül, közvetlenül fejezi ki a benső mozgalmasságot, amire a nyelv csak képek, hason-

latok közvetítésével képes: az érzés tiszta inkarnációja, amelynek sugarait nem töri meg a gondolat. Igen, a szó inkább csak gátolja az érzelmeket, semhogy kifejezné; hányszor vannak a cselekedetek is csak sűrű fátylat lelkünk elé, hányszor akasztják gátlások a tekintetet, így a lelkek, akik az élet fájdalmán át egymást keresik, csak a zenében találkozhatnak. A zene lélekzet ajakról-ajakra, száguldó vér az élet ereiben. A zenében megnyilvánuló érzés életmeleg áradata simítja el homlokunkról a gondolkodás redőit, megszabadít démonaitól. A nyomorúságos földi létből csak a zene nyitja meg előttünk a végtelenség korlátlanóságát, a végtelenségét, amely felragyogtatja előttünk a tengerbe süllyedt csodaváros aranyos tornyait, felhívja bennünk az égi alakokra való emlékezést, akiket egyszer már öleltünk s most újra ölelhetünk, ami felkelti bennünk azt a lángoló szomjúságot, amelyet csak örök kimeríthetetlen gyönyörök után érezhetünk.

Igazi platói gondolatok, a folyton magasratörő eszménység, a metafizikai és érzelmi momentumok egybeszővődése jellemzőek e sorokra, hogy az abszolút zene örök értékének bizonyítása után Liszt áttérjen a *művészi haladás* eszméjére.

A természet és a művészet egybevetésével akarja tételét igazolni. Úgy, amint a természetben minden elmúlás és megújulás, úgy a művészetben is kihalnak egyes formák, hogy újak keletkezzenek. Örökkévalóság és Semmi: ez az a két fogalom, amelyet az emberi szellem felvesz magába, anélkül, hogy képes volna tartalmukat kimeríteni. Éppen úgy visszaborzadunk a megsemmisülés gondolatától, mint ahogy kétségbeesünk az örök változhatatlanság felett. Folyton e két pont között ingadozunk; minden, ami körülvesz, kezdet és vég: élet a halál előtt, ha'ál az élet után s mégis ösztönszerű bennünk az idegenkedés a kezdet erőtlenségétől és a vég fájdalomosságától. Pedig bennünk is él ez a két ellentmondó ösztön: a rombolás és az újatalkotás ösztöne, s bár sok szenvedés és küzdelem az áruk, minden beteljesedésük csak új vágyat ébreszt. Lehetetlen tehát, hogy éppen a művészet — ahol az ember mint alkotó szerepel — maradna változatlan, érzéketlen az emberi lélek apálya és dagálya, reményeinek ingadozása, vágyainak, álmainak változásai előtt. Ha a haladás órája üt, a zseni sohasem késik, követve korának hívását, összefogja azt, amit a lassú átalakulás előtte már létrehozott, vagy megelőzve korát, hirtelen emelkedik a haladás misztikus lépcsőjének magas fokára. Ebben az esetben már idő kell hozzá, hogy megértsék, elismerjék, hogy az általános szellemi tudat fel tudjon emelkedni az ő láthatáráig. — Nagyszerű logikával halad Liszt okfejtéseiben végső célja, a programzene felé. Hegelt idézi, aki az esztétikájához fűzött zenei fejezetben azt írja, hogy míg a szakértőket teljesen kielégíti a zenei forma esztétikai hatása, a dilettánsok szükségét érzik valami szellemi magyarázatnak, határozott képzeteknek, amelyek alkalmasak a zene tartalmának *közlebbi meg-*

határozására. Liszt ezrei szemben azt hangoztatja, hogy a zenei forma öncélúsága a művészeket még kevésbé tudja kielégíteni. Akik a zenében csak konstrukciókat látnak, azok a művészetet összecserélik a tudománnyal. Ez éppen olyan volna, mintha egy költeményben csak a hangzást és a versformát keresnők a tartalom helyett. Az öncélú formaművészet nem képes haladásra, mert hiányzik erre a hajtóereje: a kifejezésre való törekvés. Új formák, új kifejező eszközök alkotására csakis új érzés, új eszme adhat ösztönzést. Nem kell tehát a zenét azért félteni, mert az abszolút kifejezés mellett egy új műfaj keletkezik: a programzene. A program, amelynek az a célja, hogy előzőleg rámutasson azokra a szellemi mozzanatokra, amelyek a zeneszerzőt művének megalkotására indították, a haladás eszméjét szolgálja, mert itt a zenének új formára van szüksége, ahol a motívumok visszatérése, változása, modulációja költői gondolathoz fűződnek. Liszt rendíthetetlenül hitt a zenei kifejezés határtalan lehetőségében. Ezt a kifejezést minél több ember számára hozzáférhetővé s így a zene áldásos hatását minél egyetemesebbé tenni — tehát újra csak egy idealisztikus cél, — ez a legerősebb ösztönzője arra, hogy a zenét programmal, azaz irodalommal való összekapcsolással a *gondolkodó* emberek felfogásához közelebb vigye. Feltűnik neki, hogy éppen a legműveltebb emberek között akadnak sokan olyanok, akik a zenét a többi művészetrel szemben kevesebbre tartják. Okát ennek abban látja, hogy míg a többi művészet értelmüket is kielégíti — a gondolkodásban találva fő szellemi élvezetet, — az érzelmek nyelvével, a zenével nem tudnak mit kezdeni. A programzene megértéséhez viszont okvetlenül olyan hasonló benső beállítottság szükséges, amely a zeneszerzőt megihlette. Ehhez azonban előbb általános humánus szellemi értékeket, festői, költői, filozófikus ideákat kell magunkévá tenni, amelyek azután a lélek zenei fantáziáját is rezgésbe hozzák.

Liszt az irodalom és a zene összekapcsolására legalkalmasabbnak tartja korának úgynevezett filozófiai poemáit, olyan műveket, mint Goethe Faustja, vagy Byron Kain-ja, Manfred-je, ahol nem a hősök cselekedetei, hanem benső világuk, érzéseik, szenvedélyeik játsszák a főszerepet. Miért ne volna lehetséges ezt a benső mozgalmasságot a zene nyelvére fordítani, zenével jellemeket ábrázolni? Liszt eme sorából, de méginkább idevonatkozó műveiből világosan kitetszik, hogy a program felfogásában is kizáróan idealisztikus elvek vezérlik. Egy realista művész a programot feltétlenül hangfestő, hangutánzó, bizonyos külső-belső történéseket *ábrázolni* törekvő módon, tehát tisztán naturalisztikus felfogással öntené zenébe. Liszt, az idealista művész, a jelenségek misztikus, irracionális alapját akarja felfedni, a programot a zenével elmélyíteni, átszellemíteni, magasabb régiókba emelni. Ezért csakis olyan témákat választ, amelyeket teljesen fel tud zenébe oldani, ahol a költői eszme metafizikumának szavakban kifejezhetet-

len jellemzése teljes összhangban marad a zene lényegével. Természetes, hogy az ilyen programzene megalkotása sokkal nagyobb szellemi műveltséget követel a zeneköltőtől. A tisztán zenei alkotáshoz ihlettség és formaművészet, előbbihez eszmegazdagság a főkövetelmények.

S ezen a ponton jut Liszt — állandóan szem előtt tartva imádozott művészetének oszményítését — kedvenc témájához, a művészek magasabb szellemi színvonalának problémájához. Az örök tanulni-vágyás, a legsokoldalúbb szellemi érdeklődés benső szükséglete Liszt egyik legjellemzőbb vonása, így valóban ő a legjogosultabb e követelmény felállítására. A művésznek folyton kell képezni szellemét — írja —, hogy minél jobban meg tudja közelíteni művészi Ideáljait. Aki Shakespeare-t és Goethe-t ismeri és megérti, az máskép fog komponálni, mintha tudását csak zeneelméleti könyvekből meríti. Minél műveltebb, minél gondolkodóbb az ember, annál gazdagabb a lelki világa, tehát fantáziájának, inspirációjának is gazdagabb az anyaga. Magát a kritikai tevékenységet is ezeknek a művelt zenészeknek kellene kezükbe venni. A szaktudás szellemi műveltséggel párosulva egyedül jogosult arra, hogy saját területén, a művészet területén tisztító munkát végezzen, a hivatott ember véleményét a tömeg előtt mérvadóvá tegye. A nagy idealista Liszt erősen hisz abban, hogy a szellemi műveltség a legfőbb biztosítéka az elvi magaslatra való emelkedésnek, a tárgyilagos megítélésnek, a szubjektív elemek, mint hiúság, féltékenység, elfogultság kikapcsolásának. Az így kiművelt muzsikusz valóban a közönség felett áll, az emberi méltóság, tehát egy magasabb eszme megszemélyesítője, a Szép hordozója: egyedül ebben áll önérzetének jogosultsága.

III.

Eszményeibe vetett győzhetetlen hite adott Lisztnek erőt ahhoz, hogy ezeknek megvalósításában semmi akadálytól sem riadt vissza. „Ha olyanok lennénk, mintahogy ezt embertársaink kívánják tőlünk, sohasem lenne belőlünk semmi“ — írja egy levelében. Ha egyszer jónak és igaznak ismert fel valamit — bár a legnehezebb, leghálátlanabb munkájába is került — semmi sem tántoríthatta el a megvalósításától. „Mit tesz az előbb, vagy az utóbb műveim elismerésében? — kérdi. — Maradj hű önmagadhoz, ahhoz, amit a legjobbnak, legnemesebbnek ismert fel a szíved. Ne törődj azzal, hogy valami légy, de folytonos kitartással és szorgalommal dolgozz azon, hogy valaki lehess.“ Így megérthetjük, hogy Liszt nyugodt volt művei sorsa felől. Csak eszméknek hódolt, a maga személyének sohasem. Wagner, Berlioz stb. műveinek lelkes propagálásában is az általuk képviselt eszme volt szent előtte. Ő, aki Beethoven szonátáit először játssza hangverseny-

termekben, aki Schubert dalait átírataival népszerűsíti, aki számlálhatatlan élő zeneszerzőnek útját egyengeti, a saját szerzeményeinek érdekében vajmi keveset tesz. Irtózott a közönséges, kicsinyes eszközöktől, melyeket a közönszer olyan szívesen használ fel az egyéni érvényesülés érdekében. Nyugodtan hagyja kritikusaik sopánkodni azért, hogy tündöklő virtuóz pályáját szerintük eltévesztett „zeneszerzési mániájával“ cserélte fel. Sokat csalódott az emberekben, — hiszen minduntalan tapasztalhatta, hogy milyen kevésre használhatók, ha kipróbáljuk őket — de ha kétszer is idézi kedvelt francia moralista írójának, Chamfortnak következő szavait: „Aki 40 éves korában nem embergyűlölő, az sohasem szerette igazán az embereket“, — ő maga nemcsak hogy nem lett azzá, hanem haláláig jellemző tulajdonsága marad a legigazibb humanitás, a szenvedő, nyomorgó emberiséggel való mély együttérzés. Csak finom iróniája árulja el néha benső érzékenységét. Egy levelében például Mozarthoz fűződő kis történetet idéz: A „Clemenza di Titto“ első felvonása után egy igen tekintélyes személyiség felháborodva hagyja ott a színházat, s a színigazgató kétségbeesve közli ezt Mozarttal; Mozart a lángész nyugodt fölényével felel: Legalább egy számmal kevesebb van a nézőtérén. — „Mindig ez a kis történet jut eszembe, — írja Liszt — ha ezeket a meg nem koszorúzott szamarakat — értsd: kritikuskokat — hallom olyan dolgok felett ítélkezni, melyekről halvány ideájuk sincsen. Akármilyen keveset tartanak a műveimről, nekem nélkülözhetetlen a komponálás. Lacrimatóriumokat kell készítenem a lelki könnyeim számára, az élkben lángokat kell gyujtanom, a holtaimnak emlékeket kell állítanom. Ha műveim érnek valamit, azt kellő időben észre fogják venni. Nekem nincs egyéb dolgom, mint írni őket olyan jól, ahogy tudom. Anélkül, hogy kevélynek látszódjam, én azt hiszem, hogy némely zene megértése a hallgatóktól olyan magas szellemi és etikai színvonalat követel, amilyent keveset találunk. Idővel eljön az én közönségem is. Még nem vagyok eléggé halott, — ezt 56 éves korában írja — hogy Párizsban komolyan foglalkozzanak műveimmel.“ — A sok támadtatás közepette egy pillanatra sem tántorodik meg művészi idealizmusában. Az eszméért folytatott küzdelem tartja őt állandóan lélegzetben Weimarban, majd Rómában is. S Weimarban 4—5 évi makacs kitartás után elfogadtatta a közönséggel Wagner műveit s Berlin, München, Bécs már csak a kis német várost követte a germán génusz fokozott kultuszában. Az új romantikus zenei irányzatnak győzni kell, mert — ahogy Liszt írja — integráns része a kor szellemi törekvéseinek és rá nézve csak felemelő tudat, hogy *ezt az eszmét* lelkiismeretesen és önzetlenül szolgálhatta. „Legkönnyebb lett volna a dolgom, ha a régi zene híveihez csatlakozom, most mindazok, akik kigyót-békát kiáltanak rám, agyondicsérnének. De meggyőződésem túlságosan őszinte, hittem a művészet jelenében és jövőjében túlságosan szilárd és lángoló

volt ahhoz, hogy a mi pseudo-klasszikusaink üres elveihez alkalmazkodtam volna, akik a művészetet már elveszítettnek nyilvánítják.“

Hogy mennyire iparkodott Liszt eszményeit mindenkor megvalósítani, arra még számtalan példát lehetne felhozni. Az európai zeneélet minden jelentős eseményében vezető szerepet játszik, szóval, tettel, írással belenyúl a gyakorlati zeneélet irányításába is. Jótékony és kultúrcélokra olyan hatalmas összegeket áldozott, — míg saját részére semmi vagyont nem gyűjtött — ami már magában véve elég bizonyítéka volna annak a nemes idealizmusnak, amely sohasem riadt vissza a gyakorlati áldozatkészségtől. Hogy Liszt mennyire számításba vette a művészi kultúra fellendítésének összes reális feltételeit, arra csak két példát hozunk fel. Goethe születésének 100. évfordulója alkalmából Liszt „Goethe-alapítvány“ címen egy hatalmas, nagyszabású kultúrtervet dolgoz ki, a kultúridealizmus egyik legszebb dokumentumát. Az érett férfikor higgadt megfontolásával, de a művészlélek örökifjú lelkeségével fejté itt ki indítványait a művészetek felvirágoztatására, melynek központja, mint modern Athén, Weimar volna. Itt évről-évre művészi versenyeket tartanának, ahol a különféle művészetek köréből felváltva jutalmaznák a legkiválóbb alkotásokat. Az egész alapítvány megszervezése, ennek és a versenyeknek szellemi és anyagi feltételei, a bizottságok megválasztása, az egész ügy gyakorlati problémái a legkisebb részletekben megtervezve ékesen tanuskodnak Liszt aktív idealizmusáról. Fájdalom, neki nem volt sem egy renaissance-fejedelme, sem egy II. Lajos, mint Wagnernek. Hogy mindez pénzhány miatt meg nem valósulhatott, már akkor is közös sorsa volt a nagyobb szabású kultúrterveknek. — Vagy gondoljunk csak arra a tervet, amit Liszt 1875-ben Trefort kultuszminiszterünknek nyújtott be a Zeneakadémia megszervezése ügyében. Akkor már hatvannégy éves volt. Ebből az időből való leveleiből minduntalan kihangzik a vágyódás a nyugodtabb élet, egy kis pihenés, állandó otthon után. De a folyton eszményeiért harcoló művész élete alkonyán is szívvel-lélekkel teszi magáévá az öreg vállaira már súlyosan nehezedő feladatot: rajongva szeretett hazája zeneművészetének emelését. Megszervezi ennek legfontosabb eszközt, a Zeneakadémiát, aminek anyagi alapjait is ő rakta le évtizedek előtt, megszervezi nemcsak vezéreszmében, hanem gyakorlati megvalósításában is. Ő maga, mint a Zeneakadémia elnökgazgatója, áll a magyar kultúra harcosai közé. Itt is megmutatta, hogy nem azt tartotta hivatásának, hogy az embereket csodálatos művészetével egy-két órára kiemelje hétköznapi életükből, hanem éppen, hogy ezeknek a hétköznapiaknak legyen ő is a munkatársa, hogy tartósan belenyúljon a hazai zenei viszonyokba, hogy irányítója legyen az egész hazai zeneművészetnek. S lehet-e erősebb hazafiság, mint az, amelyet nemcsak szavakkal, hanem *tettel* bizonyítottak be a világ előtt?

IV.

Liszt soha meg nem alkuvó idealizmusa igen súlyos keresztet jelentett számára. Az eszmény és a valóság fájdalmas kettőssége, a romantikus világszemlélet legtragikusabb vonása, benne, a *harcos* lélekben, kétszeres erővel élt. Az ember és a művész, a természet és a szellem kettészakadásának problémája írásaiban is foglalkoztatja. Kénytelen megállapítani, hogy a művész emberi gyengeségében gyakran eltántorodik az Ideáltól, ami azt követelné, hogy a Szépet necsak műveivel, hanem életével, tetteivel is hirdesse. Az emberek nagy része nem a logikus okfejtések, hanem a művészet, a lelkesedés nyelvével várják meggyőzetésüket a magasabbrendű értékek elismerésére. Keresztülnéznek azokon, akik jót cselekszenek, de hallgatnak róla; nincs idejük arra, hogy a titkos küzdelmekbe és szenvedésekbe belelássanak, melyeket nyugodt tekintet és fegyelem takar el szemük elől. Ezért, mikor a művésztől várnak felvilágosítást az Ideálról, nagy a csalódásuk, mikor azt látják, hogy a szép szavak, a magasztos érzések mögött méltatlan, bűnös ember áll. De Liszt nem azért volt Liszt, hogy ezzel a megállapítással megelégedett volna. A művészetnek nagyobb hatalma van, mint a művésznek — írja. Az Eszményt, amit az életben nem tudott elérni, műveiben iparkodik megvalósítani s ezzel megváltója lesz önmagának. Hogy ez a megvalósítás sohasem sikerül teljesen, ez már az alkotó művész sorsa, amelyet viselnie kell. Nem ő választotta ezt a sorsot, hanem a Sors választotta ki őt és újí feltartóztathatatlanul előre, az Ideál megvalósítására. Ezért soha nem lehet boldog és elégedett: örök magányos, örök nyugtalan lélek. Lelkének minden kincsét odaszórja a közönyös tömegek közé, anélkül, hogy kérdezné: milyen talajba hullanak, megértik vagy kigúnyolják-e. Isteni víziói támadnak; agyát, szívét ezer érzés, ezer gondolat gyötri, melyektől csak az alkotás menti meg. Egy megismerhetetlen Démon, valami titkos hatalom kényszeríti arra, hogy a lelkében élő eszményt hangokkal, színekkel, szavakkal formába öntse. Sóvárgása, szomjúsága ennek az Ideálnak birtoklása után olyan erős, olyan kielégítetlen, amilyent földi szenvedély nem ismer soha. Műve, még ha sikert is arat vele, csak félig elégíti ki, s talán meg is semmisítené, ha nyugtalan szelleme továbbhaladásra, új küzdelemre nem kényszerítené. A legnehezebb azonban a zenész sorsa, akinek művei interpretálására közvetítőkre van szüksége, akik gyakran közönyösségből, vagy megnemértésből csak ártnak neki. De még akkor is, mikor a szerző maga az interpretáló, lelkesedésének micsoda lobogó fáklója kell ahhoz, hogy hallgatóságának rideg, közönyös, únott arcán, ennek csak halvány visszfényét tudja felkelteni. (Levél G. Sand-hoz.)

Ezek a szavak annak a Liszt Ferencnek a szavai, akit mint a zongora fejedelmét félistenként ünnepelt a világ s aki önkényt letért

erről a Via Triumphalis-ról, hogy az alkotó művész tövises, göröngyös pályájára lépjen.

Lisztnek vállalnia kellett az alkotó művész sorsát, de vállalta nemcsak mint művész, hanem mint ember is: művészi idealizmusa teljes összhangban volt etikai idealizmusával, a lelki előkelőséggel. Jól ismerte hibáit — hányszor tesz ezekről őszinte vallomást leveleiben —, de nem elégedett meg kényelmes, nyárspolgári szempontokkal, hanem az önmegvalósítás útját az *öntökéletesítés* útjának tekintette. De lehetett ez másképp olyan embernél, aki a nagyokat jellemző őszinte alázattal így ír magáról: „Az egyetlen tulajdonság, amit jónak ismerék el magamban, előttem a legtermészetesebb, el sem tudnám képzelni az ellenkezőjét: az igazság szükséglete. Igazmondásom a legkisebb dolgokban is szinte már kínosan hat, talán azért neveztek el az igazság irónikus barátjának.“ (Br. 1874. VII. 62.) A szkeptikus Heine, aki pedig igen kevés jót mondott felebarátairól s tudvalevő, hogy Lisztet sem kímélte meg gúnyolódásának nyílaitól, bámullattal ismeri el Lisztben minden nemes, szép, őszinte és igaz szenvedélyét, állandó törekvését az igazság, a megismerés fénye után. Nehéz és fáradtságos volt az útja annak, aki mint ember is ilyen magasra tűzte eszményeit. Nem csoda, hogy nem tud felelni arra a kérdésre, hogy vajjon boldog volt-e valaha? Hír, dicsőség nem tették őt azzá. „Mí egyéb a dicsőség, mint a boldogság ragyogó szemfedője? — idézi egy helyen Madame de Staël-t. — Ahol a legtöbb érzés, ott a legtöbb mártírium: küzdelem és szomorúság az emberi lét lényege.“ A magasra törő lélek szenvedéseinek, küzdelmeinek nyomai ott vannak egy öregebb korból való képmásának csodálatosan átszellemült vonásain. Itt már lefoszlottak róla a fiatal zongora-titán romantikus pózai, nyoma sincs a fiatalkori portrék nyugtalan, szenvedélyes kifejezésének, annak a lázas élettempóénak, amely a száguldó vihar, a felcikázó villám elemi erejével ragadott varázskörébe mindenkit; szemei, azok a lángoló szemek, lelke benső tüzének hírnökei, itt elérhetetlen messzeségekbe tekintenek, s ezzel az egész alakot valami megrendítő elszigeteltség, magányosság légkörébe vonják; energikus, erősvonalú szája körül mély barázdák, jól ismert irónikus mosolya itt szinte mélabússá szelődült; egész magatartásán leírhatatlan megadás ömlik el, csak gyönyörű, csupa-ideg művészkezei élnek örökifjú életet, mintha a zongora billentyűinek már az érintése villamos árammal telítenék megfeszülő izmait. Ezt a lelket már kevésbé érintették a külső dolgok, talán ebben rejlik az a megmagyarázhatatlan erő, ami lesugárzik róla. „Úgy él, mintha halhatatlan volna“, mondták róla azok, akik jól ismerték őt e korban.

V.

Minden nagy művész gondolkodásának, világnézetének leghívebb tükre a *művei*. Liszt idealizmusának is a zenei alkotásai a legmeg-

győzőbb kifejezései, mert legmélyebb, legigazibb lényegét fedik fel előttünk. A szó meghazudtolhatja a gondolatot, a tett a szavakat, de a zene nem hazudtolhatja meg az érzést. Milyen jellemző egy emberre az a zene, amilyent ír vagy amilyent szeret. Itt nyomon követhetjük magát a fájdalmat, magát a küzdelmet, a csüggedést, a kétségbeesést, amivel Lisztnek a kivívott diadalért lélekben fizetnie kellett. Liszt szimfónikus költeményeinek hőseit, a Prometheust, Orpheust, Tassot, Mazepát, Hamlet-et ugyanúgy a valóság és az Ideál között fennálló feszültség köti össze szenvedő testvérekké, mint a Hegyi szimfóniát, az Ideálokat, a Héroide funèbre-t, mely utóbbiban maga a fájdalom emelkedik a mű egyetlen témájává. De mindezekre, mint Liszt műveire általában, jellemző a végső felemelkedés, a minden küzdelmen és csalódáson keresztül is megtartott idealizmus diadala. Ezeket a részeket szokták a muzsikuskok „Verklärung“ címen emlegetni, ami nem más, mint a disszonanciák feloldása egy transzcendens világ harmóniájába, tehát az Igen diadala a Nem felett, az Élet meghajlása a művész eszményi álmvilága előtt. Hány példával lehetne illusztrálni ennek a felemelkedésnek súlyos keresztútját, az alkotó emberfeletti küzdelmét eszményének formabakényszerítéséért! „Meddig még Uram?“ E szavakkal kezdődik a 13. Zsoltár, amely Lisztnek saját bizonyítása szerint „véres könnyeivel“ írt lelki vallomása volt a szomorúság idején. „Meddig lesz úr rajtam az ellen? Elfeleltél engem? Elhagytál engem?“ De amíg itt hatalmas erőfeszítéssel kiküzdi magát a hit és bizakodás napfényére, Liszt lelkére is ráborultak a teljes kétségbeesés sötét felhői, midőn olyan témát választ, melyet tőle, a nagy hívőtől, a nagy küzdőtől a legkevésbé várnánk. Egyik szimfónikus költeményének a kételyek, töprengések tehetetlen martaléka, a hivatása súlyos terhe alatt lelkiileg teljesen összeroskadó, passzív álmodozó dán királyfi, Hamlet a hőse. Feltűnő, hogy itt Liszt a címen kívül semmi közelebbi programot nem adott, mintahogy ezt zenekari műveinél szokta. Talán menekülni akart ezzel önmagától, lelkének hamleti ellentéteitől, midőn elkerülte a tudatos gondolatok nyelvét s egy külső cím mögé rejtözve, egyedül a zenére bízta kifejezésüket? A romantikus zene igazi világa, a tudatalatti világ démonikus hatalma követelte itt a maga jogait. A töprengő kételkedés, az élet tagadása, a gyilkos irónia a mű főtémái, amelyek csirájukban elfojtanak minden pozitív előrelendülést. A düh, a kétségbeesés személyes kitorései üresen hullanak szét a levegőben, nem változtatnak a dolgokon semmit, csak a kétely motívumát még undorral terhelik, amely Hamlet lelkét mint pusztító méreg marja az emberi hitványsággal szemben. Mint egy bágyadt árnykép, lágy harmóniák eszményi finomságában tűnik fel Hamlet emlékezetében Ophélia alakja. De a megmérgezett lélek ebben az eszményiségben is csak csalást, hazugságot lát. Az irónikus motívum, amire Liszt

a partitúrában külön jelzéssel utal, csak erre mutathat. Ez a motívum talán az egyetlen pont, amelyben a zene közvetlenül kapcsolódik a Shakespeare-dráma határozott jelenetéhez, ahhoz, midőn Hamlet Opheliát kolostorba küldi. De Liszt programzenei idealizmusa, amely a költői gondolatot általános érzelmi, hangulati tartalmában oldja fel itt is, azt a mély, egyetemes emberi disszonanciát akarja kifejezni, ami a valóság és az eszmény között a szerelem területén is áthidalhatalan szakadékot hasít. A Hamlet-dráma vigasztalan, minden kis fény sugarát nélkülöző hangulata a befejezésben sem oldódik fel. A végső gyászinduló szerű ritmusokban különös sápadt, tompa fénybe burkolva hangzanak fel még egyszer a mű fő témái, legutoljára, mint a sír mélyéről feltörő fájdalmas sikoltás, az ironia motívuma, utána még két tompa dobütés s ott állunk a legmeggrázóbb tragédia, a teljes megsemmisülés, a remény nélküli vég szörnyű üressége előtt. Az egész mű mintha csak zenei dokumentuma volna annak, hogy ellentétekből szövődik az egész emberi lélek. Ellentétek nélkül nincs küzdelem, s küzdelem nélkül nincs élet. S talán Liszt lelkében is azért égett olyan lobogó lánggal a hit pathosza, mert mélyen átélte ellentétét: a kételkedés, a kétségbeesés gyötrelmeit, a Semmi és az Örökkévalóság kínzó problémáit.

És a Faust szimfoniában, Lisztnek talán leghatalmasabb alkotásában, teljes méretekben bontakozik ki előttünk ez a nagyszabású, csodálatosan gazdag emberi élet, Liszt ellenmondásoktól kettészakadt, küzdő, szenvedő lelke, aki nem menekült az élet viharai és örvényei elől, aki készen és felelősen állt minden mélyen emberi érzés befogadására, de ezeket az érzéseket fel tudta emelni a magasabb eszménység világába.

A Faust szimfónia három tétele három karakterkép: Faust, Gretchen és Mefisztó portréja, de ezek sem Goethe drámájának zenéi kommentálói, hanem a Faust-eszmének legteljesebb zenei kifejezései, amely Liszt egyéniségén keresztül egyetemes emberi magaslatra emelkedik. Faust az emberi szellem fenséges principiuma, az igazságért, a megismerésért vívott határtalan emberi küzdelemé, Mefisztó a negatív principium, aki ezt a kutatást téves utakra tereli, a jó abszolút tagadása, a minden eszményt sárbarántó, romboló ösztön és ennek ellentéte Gretchen, a lélek magasabbrendű, tiszta ösztönei, melyeknek kipusztíthatatlanságában rejlik a Megváltás. A Faust-tételben a disszonancia uralkodik, mint az ember tragédiájának ősforrása. Már az első hangképben benne él Liszt, a nagy kérdező lelki gesztusa, aki soha nem enyhülő szomjúsággal kutatja a lét rejtélyeit. A forró vágy, a tompa reménytelenség, csüggedés, a hirtelen vad erővel kitörő tettvágy témái egymást követik. Édes, bensőséges melódia kél szárnyra, de csakhamar elfojtja az örök vágyódás, az örök kielégítetlenség hangja, mint Faust lényének elválaszthatatlan kísérője. A II. tételben tündéri álomvilágba

lépünk. Nem Goethe, hanem Liszt Gretchen-álma ez, aki itt zenében alkotta meg női eszményét, azt az eszményt, amit nagy szerelmi odisszeáinak ellenére sem tudott az élettől megkapni soha. Ennek a teremtő álomnak tükrképében Faust lénye is átváltozik, témái eredeti konzonáns egységük helyreállításával átszellemülnek, mintha az egész tétel nyugodt, tiszta harmóniájának légkörében minden nemesebbé, gyöngédebbé szelidülne. „Gefühl ist alles“ — Goethe szavai Liszt zenéjében emelkednek közvetlenül átélt valósággá. A III. tétel Mefisztó-portréja a zeneirodalom egyik legmeggrázóbb vallomása az emberi lélek tudattalan mélységeiről, olyan lelki jelenségről, amelyet a modern pszichopathológia műnyelvén schizoid jelenségnek neveznének. A szenvedélyek démonától megszállt lélek, martaléka a benne romboló, kormányozhatatlannak látszó ösztönös erőknek, itt kettészakad. A tudatos lélek kísérteties éberséggel, a borzalomtól megdermedve figyeli a tudatalatti rétegek felsötétlő örvényét, amelyből félelmetesen ismeretlen erők nyúlnak utána, hogy a mélységbe ragadják magukkal. Liszt zsenialitása ezeket az erőket, a paradicsomi egység és harmónia megbontójával, a luciferi rombolással azonosítja, midőn a Faust-témák kiforgatásával, eltorzításával, szétszedésével hozza kifejezésre. Mefisztónak tehát nincs témája, mert a rossz Proteusként változtatja formáit, jelleme éppen a jellemtelensége. Legelőször az ellen a téma ellen fordul, amely minden nemeőbb életérrel kapcsolatos: a szellemi törekvés témája ellen; majd sorra veszi mindegyiket, pokoli iróniával szétszakítva, eltorzítva, kikacagva, éles dialektikával kiforgatva, kifeszítve. S midőn már úgy tetszik, hogy nincs menekvés s az eszményeiből kifosztott lélek már a végső összeomlás előtt áll, a titokzatos mélyből egyszerre csak felmerül a Faust-eszme témája. A disszonanciák mindig nagyobb teret engednek a harmónikus hangzatoknak, amelyek lassan előkészítik a Gretchen-motívum belépését. E motívum változatlan tisztaságát az ördögi tombolás nem tudja megbontani, ereje megtörik s teljesen megsemmisül a „Chorus mysticus“ szelid fényében. Ebben a kórusban éljük át Liszt lelkének teljes diadalát az ellentétes erőkkel szemben, ami egyet jelentett az Ideál diadalával. Íme, a küszködő, vergődő ember győzött az alkotásban! A Faust-szimfónia befejezése, a minden földi súlyától elszakadó lélek teljes átszellemülése egy fényel, ragyogással telt égi világban az önmegvalósítás legmagasabb csúcsát közelítette meg; ez az a cél, amelyért küzdeni Liszt fenséges példaadása szerint, az élet és a művészet egyetlen méltó tartalma.

Prahács Margit.

Abszolút és reális azonosság, abszolút és reális lét.

Régi vita tárgya, hogy a logika csupán formális tudomány-e, vagy pedig lehetséges-e egy materiális-tartalmi logika is, amelyből esetleg

metafizikai sőt fizikai következtetéseket is levonhatunk. Mint gyakran előfordul, ez esetben is mindkét egymással ellentétesnek látszó nézetnek igaza van a maga szempontjából s az ellentét ugyanannak a fogalomnak két különböző értelmezéséből származik.¹

A felvetett kérdés megoldása attól függ, hogy mit értünk logikán?

A logikának kétféle értelmezése lehetséges, amelyek az egyes filozófusoknál legtöbbször összefolynak. Az egyik értelmezés szerint a logika a tételekre (ítéletekre) vonatkozó törvényszerűségek tudománya. Az így definiált logika kétségtelenül formális jellegű, mert segítségével adott tartalmi (pl. természettudományos) tételekből csak olyan tételekhez juthatunk el, amelyek a kiinduló tételekben már tartalmilag benne vannak. Szerepe inkább csak az igazságok rendezése, bizonyítása.

Ezzel szemben lehetséges egy másfajta logika is,¹ amelyet alaptudománynak nevezünk s amelyre éppen csak azért alkalmazhatjuk a „logika“ elnevezést is, mert a beletartozó problémákat a múltban többnyire a hagyományos logika keretén belül tárgyalták. Ez a másik logika az „alaptudomány“, a logikailag szükségképi igazságok tudománya, amely a dolgoknak nemcsak egy sajátos osztályával foglalkozik — mint a tétellogika — hanem minden dolog a tárgya, beletartoznak a minden dologra érvényes egyetemes elvek és általában minden logikailag szükségképi igazság.

E tudomány is általános jellegű ugyan, de mégsem csupán rendező szerepe van, mint a tétellogikának, hanem úgy viszonylik az egyes tudományokhoz, mint valamely tudomány az alája tartozó speciálisabb tudományokhoz, azaz a tétélei hasznosíthatók a speciálisabb tudományok problémáinak megoldásánál. Ezt fogják igazolni a következő megfontolások is, amelyekben a legegyszerűsebb törvényszerűségek alapján elválasztjuk az abszolút azonosság fogalmát a reális azonosság fogalmától és az abszolút lét fogalmát a reális lét fogalmától.

Kiindulunk egy dologelméleti tételből:

1. Két dolog csak akkor (abszolút) azonos, ha az egyiknek minden egyes tulajdonsága megegyezik a másiknak minden egyes tulajdonságával, illetőleg, ha az egyiknek ugyanazok a tulajdonságai, mint a másiknak. (Természetesen itt voltaképpen csak egy dologról van szó.)

E tételben egy olyan azonosságfogalom szerepel, amelyet abszolút azonosságnak nevezünk. Ily módon csak önmagával lehet azonos valamely dolog, de nem lehet azonos valamivel, ami bármiféle értelemben más. Ez az azonosságfogalom nyilván nem fedi az azonosságnak azt a

¹ A tétellogikának eme tudományhoz való viszonyát Pauler Ideológiája című tanulmányunkban fejtettük ki részletesebben. Athenaeum, 1931 évf.

fogalmát, amelyet a mindennapi életben használunk (s amely célszerűségi okokból alakulhatott ki bennünk), de nem fedí a reális dolgok önmagukkal való azonosságának értelmét sem, amely nem zár ki bizonyos mértékű megváltozást.

A mindennapi életben használatos azonosságfogalomra nézve jellemző példa az azonossága egy családi ereklyeként becsben tartott kardnak, amelynek már minden részét kicserélték az idők folyamán és mégis ugyanannak a kardnak tekintik. Hasonló gondolatmenet alapján nevezünk egy hidat, amelynek megalkotása óta minden vagy csaknem minden alkatrészét kicserélték, ugyanannak a hídnak, és egy élőlényt — amelynek csaknem minden sejtje más mint néhány évvel azelőtt — ugyanannak az élőlénynek.

E példákából nyilvánvaló, hogy a mindennapi életben használatos azonosságfogalom nem abszolút azonosságot, azaz nem két dolog tulajdonságainak teljes megegyezését jelenti, hanem valami egész mást. Mit jelent ez a másfajta azonosság?

Valamely hidat ugyanannak a hídnak tartunk akkor is, ha minden alkatrészét kicserélték, de csak akkor, ha a kicserélés nem egyszerre, hanem túlnyomóan fokozatos egymásutánban történik. Ha ugyanis egy híd alkatrészeit egyszerre cserélnék ki, azaz lebontanák és egy új hasonlót építenének a helyére, akkor a köznapi azonosságfogalom szerint már egy másik, az előbbihez hasonló, de új híd volna. Tehát köznapi értelemben azonosak maradnak önmagukkal az olyan dolgok is, amelyek változnak, ha ez a változás túlnyomóan fokozatosan történik, egymásután, vagy folytonos részkicserélődéssel.

Ez a meghatározás azonban még nem elégséges. Ha ugyanis egy vashíd alkatrészeit fokozatosan egy más fémből — például bronzból — készült alkatrészekkel cseréljük ki, akkor ezt az alkatrészcserét után teljesen bronzból való hidat már nem fogjuk ugyanannak tartani, hanem bronzhídról fogunk beszélni, amelynek helyén valamikor vashíd állt. Köznapi értelemben tehát azonosak maradhatnak önmagukkal a változó dolgok is, ha túlnyomóan fokozatosan, vagy folytonosan alakulnak át, túlnyomóan ugyanabból a fajta anyagból, ugyanazon nemű² alkatrészekből álló dolgok cserélődése által.

Azonban a dolgok változása nem csak úgy lehetséges, hogy az alkatrészek fokozatosan kicserélődnek újakkal, amelyek ugyanazon vi

² Arra a természetfilozófiai kérdésre, hogy két anyag egyneműsége mit jelent, itt nem térünk ki, csak utalunk e fogalom köznapi jelentésére. Kitérőt célunk ugyanis nem az abszolút azonosságtól különböző azonosságfajták pontos definíciója, hanem csupán ezeknek az abszolút azonosság fogalmától és egymástól való elválasztása.

szonyban vannak egymással, mint az előbbiek, hanem úgy is, hogy az alkatrészek egymáshoz való viszonya változik meg. Ha egy vastárgyat elgörbítünk, noha a részek viszonya megváltozik, ugyanaz a darab vas marad, ha egy papírt összegyűrünk, ugyanaz a papír, ha egy állat felnő, ugyanaz az állat marad. De nem marad valamely dolog önmagával köznap értelemben azonos a részek viszonyának bármilyen nagymértékű megváltozásánál. Egy vastárgy, ha eltörjük, már nem ugyanaz többé, egy összeomlott ház, valamely élőlény hullája már nem azonos azzal — köznap értelemben sem — ami volt. A részek közötti viszony megváltozásának van tehát egy határa, amelynél nagyobbmértékű változásnál a dolog már köznap értelemben is más. Ezt a (legtöbbször nem pontosan meghatározható) határt a köznap azonosság határának nevezhetjük. Kimondhatjuk tehát, hogy köznap értelemben a változatlan dolgok azonosak önmagukkal, valamint az egymásba túlnyomólag fokozatosan átalakuló és túlnyomólag ugyanazon nemű részekből álló dolgok, amelyek részei között lévő viszony változása nem halad túl egy bizonyos maximális mértéket. Vagyis ha két dolgot a mindennapi életben azonosnak mondunk, ez általában nem jelent abszolút azonosságot, hanem csupán azt, hogy e dolgok valamely (bizonyos korlát alatt maradó) változási folyamatnak mozzanatai. Köznap értelemben egy folyamat mozzanatai nem önmagukban, hanem csupán a folyamathoz képest, relative azonosak egymással. Pl. egy felhevített bronzszobor, ha a részei még nem torzultak el túlságosan, ugyanaz a szobor és ugyanaz a bronzdarab. Ha azonban összekalapáljuk és egy másik szobrot készítünk belőle, megszűnik ugyanaz a szobor lenni, de megmarad ugyanannak a bronzdarabnak. A köznap azonosság relativitása tehát nyilvánvaló, mivel egy dolog mint fémdarab lehet ugyanaz; de mint szobor különböző. Hasonlóképen relatív és nem abszolút azonosság a reális azonosság sem. Reális azonosságon valamely reális dolognak oly értelmű azonosságát értjük, ami a változást sem zárja ki s amely azonosságfogalom értelmében a dolog bizonyos változások ellenére is ugyanaz marad.

Reálisan azonosak maradnak önmagukkal az egész változás tartama alatt például az elemek, ha valamilyen halmazállapotváltozáson mennek át. Egy vastömeg változatlanul (realiter) ugyanaz a vastömeg marad akkor is, ha folyékony vagy gőznemű állapotba kerül. Hasonló az eset valamely vegyület valamely tömegénél, ha a vegyület halmazállapotváltozás közben nem megy kémiai bomlásra keresztül. Azonban egy híd, ha az alkatrészeit kicserélik, reálisan már nem ugyanaz a híd többé. Tehát nem minden azonos reálisan is, ami köznap értelemben azonos.

E példákban azt következtethetnők, hogy reális értelemben *a változatlan, vagy az olyan változó dolgok maradnak önmagukkal azonosak, amelyeknek összetevői nem cserélődnek ki más dolgokkal, csupán az*

*összetevők közötti viszony változik.*³ Látszólag ellentmond ennek a megállapításnak az élőlények esete, amennyiben u. i. egy élőlény reálisan ugyanaz marad akkor is, ha részei csaknem teljesen vagy esetleg egészen kicserélődtek. Pl. egy ember ugyanaz a lény marad egész életében, pedig átlag 7 évenként csaknem minden sejtje más, mint hét évvel előbb. Azonban amit ilyen esetben ugyanannak nevezünk, az nem a két sejtrendszer azonossága. Az öreg Sokrates teste nem azonos reális értelemben a fiatal Sokrates testével, legalább is legnagyobb részében nem az. Hogy mégis mi az ami az öreg és a fiatal Sokratesben reálisan azonos, arról különböző vélemények lehetségesek. Például egy materialisztikus feltevés szerint az agysejtek a többi sejtekkel szemben az egész emberi életben ugyanazok maradnak, és ezért ami Sokratesben az élet minden változása közepette megmarad, az agysejtjeinek a tömege s az általuk meghatározott lelki tulajdonságok. Egy másik lehetséges feltevés, amely független attól, hogy öregedés közben az ember minden anyagi része kicserélődik-e vagy nem, abban áll, hogy ha a reális dolog részei változnak is, a köztük lévő viszony bizonyos határon belül ugyanaz marad, tehát ez a viszony, illetőleg a konstitúció az, ami az emberben reálisan változatlan. Ismét egy másik lehetséges feltevés, hogy az ami az emberben a változások közepette állandó marad, nem anyagi természetű valami, hanem az ember formája, entelecheia-ja, illetőleg valamilyen nem anyagi szubsztancia.

Anélkül, hogy választanunk kellene e hipotézisek közül, feltehetjük, hogy az embernek és minden élőlénynek a felvett tulajdonságokon kívül vannak alaptulajdonságai, amelyek az élőlény keletkezésétől kezdve adva vannak, és e tulajdonságok később is megmaradnak, csupán szerepük változik, amennyiben jobban, vagy kevésbé érvényesülnek, tehát csak az egymáshoz való viszonyuk változik meg bizonyos mértékben. Azaz az élőlények változás közbeni azonosságának is ugyanaz az értelme, mint más reális dolgok változás közbeni azonosságának.

Hasonlóképen — mint azt a mindennapi élet azonosság-fogalmával kapcsolatban láttuk — valamely változó dolog reális azonosságának is vannak határai. Ilyen határnak tekinthető pl. egy vegyületnél a vegyületnek alkotórészeire való felbomlása, valamely elemnél az atomjainak felbomlása, élőlényeknél a keletkezés és az elmúlás.

Eppógy, mint a köznapi azonosság, a reális azonosság is relatív. Például bizonyos elemek valamely adott tömege reális értelemben ugyanaz az elemtömeg marad akkor is, ha egymásután két egymástól reálisan különböző vegyületet származtatunk belőle. Bizonyos elemek adott tömegéből készíthetünk pl. előbb jobbraforgató borkősavat, majd balraforgató borkősavat, mely vegyületek reális értelemben különböznek egy-

³ Mint pl. a halmazállapotváltozásnál, amely az összetevők, atomok, molekulák más-más viszonyára vezethető vissza.

mástól, és mégis ugyanazt az adott elemhalmazt alkotják, csupán e halmaz mindkét esetben másképen van rendezve a bennelevő elemek szerint.

Végeredményben tehát kimondhatjuk:

1. Abszolút azonosság két dolog tulajdonságainak teljes megegyezése.

2. Mindennapi értelemben azonos maradhat önmagával változás közben is valamely dolog, ha változás közben összetevői túlnyomóan fokozatosan cserélődnek ki és a köztük lévő viszony csak egy bizonyos határon belül változik meg.

3. Reális értelemben azonos marad magával változás közben is valamely dolog, ha állandó összetevőinek viszonya csak egy bizonyos határon belül változik meg.

Az abszolút és a reális lét.

Az abszolút és reális azonosság fogalmával a legszorosabb összefüggésben van az abszolút és reális lét fogalma.

A lét fogalmával kapcsolatos legfontosabb probléma a létmódok problémája, illetőleg az, hogy hányféle létmód van és melyek ezek.

Kétségtelennek látszik, hogy többféle fennállási mód van. Az igazság másképen áll fenn mint az anyagi létezők, s reális dolgok között lévő relációk ismét másképen mint a dolgok maguk, másképp áll fenn a szépség és az igazságosság is. Sőt a reális létezés sem homogén létezési mód, hanem azon belül is megkülönböztethetünk létezési módokat. Pl. egy nemzet másképen létezik mint az egyes emberek, egy folyamat is másképen mint az anyag.

Mikor valamiről azt mondjuk, hogy nem létezik, ezzel legtöbbször azt akarjuk kifejezni, hogy nem reálisan létezik. *A nemlét tehát nem jelent szükségképpen abszolút semmit, hanem csak másletet.* Másként áll azonban a helyzet, ha valamely dologról azt mondjuk, hogy semmiféleképpen nem áll fenn. Ez esetben tulajdonképpen helytelenül fejezzük ki azt, hogy valamely fogalmunknak nincs tárgyi megfelelője. Egy nem-fennálló dolog ugyanis nem lehetséges azért, mert ha fennállana az azt jelentené, hogy van is meg nincs is.

A „dolog“ és „fennálló“ tehát korrelatív fogalmak. Ezt fejezi ki az a Meinongtól származó dologelméleti tétel, amelyre következő megmondásainkban több ízben hivatkozni fogunk, hogy: *„minden dolog fennáll valamiféleképpen és minden fennálló valamiféle dolog“.*⁴

⁴ Ebből a tételből sokan, maga Meinong is azt a következtetést vonják le, hogy minden fiktív fogalomnak is (pl. „kereknégyszög“, „gyémánthegy“) tehát a fiktív fogalmak körében az üres fogalomnak is (pl.: kereknégyszög) vannak tárgyaik, amelyek ha nem is léteznek reálisan, de mégis fennállanak valamiféleképpen. A félreértés abból származik, hogy az üres (tárgyatlan) fogalom tárgyáról beszélnek, mint ami szintén beletartozik a „minden dolog“ közé, márpedig az üres fogalom definíciója

Az a tényállás, hogy többféle fennállási mód van, nem zárja ki, hogy ezek mind egy legáltalánosabb fennállási módnak az esetetei. *Bizonyítani fogjuk, hogy van egy legáltalánosabb fennállási mód, amely minden dologra egyaránt érvényes s ez a változatlanság.*

Ennek az állításnak látszólag ellentmond a változás ténye. Mégis éppen a változás elemzése alapján igazolható.

Az, hogy valami változik azt jelenti, hogy (részben) mások lesznek az illető dolog tulajdonságai. Azonban, mint láttuk, két dolog csak akkor abszolút azonos, ha nincsenek különböző tulajdonságaik, tehát a megváltozott dolog — abszolút értelemben — már nem ugyanaz a dolog többé, hanem más valami. (Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a dolog ne maradhasson reális értelemben ugyanaz, annak ellenére, hogy tulajdonságai részben mások lesznek.) Azaz dolog alatt önmagával abszolút identikus valamit értve — márpedig minden dolog abszolúte azonos önmagával, mert önmaguktól különböző dolgok nem lehetségesek — *minden dolog változatlanul áll fenn.*

Ez a konklúzió lényegében megegyezik az eleaták tanításával. Ennek ellenére mégsem jelenti azt, hogy a változás lehetetlenség. Mert bár az olyan dolog fogalma, amely változás közben abszolút ugyanaz marad önellentmondó, de nem önellentmondó az olyan dolog fogalma, amely változás közben reális értelemben ugyanaz marad. Lehetséges tehát, hogy két dolog reális értelemben ugyanaz, de az abszolút azonoság szempontjából mégis különböző. Dolgok, amelyek az abszolút azonoság szempontjából különböznek és változatlanok, a reális azonoság szempontjából egy önmagával reálisan azonos változó dolgot jelenthetnek. Annak ellenére tehát, hogy változó dolgok nincsenek, a változás lehetséges mint egymástól különböző, de az időben egymást követő, egymásba átalakuló dolgok sorozata, amely dolgok mint ugyanazon reálisan azonos dolog változásának mozzanatai foghatók fel. Hasonlóképpen az, hogy nincsenek változó dolgok, nincs ellentétben azzal sem, hogy valami változik, mert ez azt jelenti, hogy valamely önmagával változatlan dolgot a multban valami más előzte meg, illetőleg a jövőben valami más következik utána, azaz, hogy másból alakult, illetőleg másba alakul át. A változó önmagukkal reális értelemben azonos dolgok tehát

szerint tárgyatlan. Ha tehát (tévesen) egy üres fogalom tárgyáról beszélünk, már hallgatólagosan elismerjük e tárgy fennállását. E következtetés tévességét az is mutatja, hogy eszerint a „nemfennálló“ üres fogalomnak is megfelelne valamely fennálló tárgy, amely a fennálló „nemfennálló“ volna, tehát egyszerre fennállna is, meg nem is.

Hasonló tévedést igen gyakran elkövetünk, amikor olyan fogalmunk tárgyáról beszélünk, amely fogalomról még nem tudjuk, hogy van e tárgya vagy tárgyatlan, tehát tulajdonképpen feltesszük annak a létét, aminek a léte még bizonyításra szorul. Ezért az olyan tudományokban, ahol a logikai szabadság követelmény, nem elég valamilyen fogalmat definiálni, hanem létbizonyításra is szükség van, azaz annak a bizonyítására, hogy a fogalom tárgyas.

úgy változnak az idővel, hogy minden időponthoz más állapotuk tartozik. Vagyis úgy változnak, ahogy a függvénynél a függő változó változik a független változóval. Tehát csak funkcionális változás van, de egy és ugyanaz a dolog nem változhatik. Ezért lehetséges az a paradox eredmény, hogy noha nincsenek változó dolgok, mégis van változás.

Az eddigiek alapján tehát kimondhatjuk, hogy az azonosság elvéből következik, hogy a változó önmagával reálisan azonos dolog, abszolút értelemben nem *egy* dolog, hanem önmagukkal abszolút azonos dolgok sorozata. E sorozat egy elemét állapotnak nevezzük. A változás tehát állapotok sorozata.

Az a fizikai elmélet tehát, amely a változást állapotokra bontja fel, nem pusztán hipotézis, hanem a legegyetemesebb elveknek, a materiális logika tételeinek szükségképi következménye. Ellenben hipotetikus az a feltevés, hogy a változó dolog állapotainak sorozata előre kész sorozat, vagyis kész filmhez hasonlítható, amely éppen lejátszódik. Az időben való haladás nem csupán utazás az előre kész jövő felé, mint a térbeli utazás a már meglévő célok felé. A változás még nem-létesült mozzanatai nincsenek előre készen, mintegy csupán arra várva, hogy sorra kerüljenek, hanem csak mint logikai lehetőség állanak fenn, ámde több ilyen logikailag egyformán lehetséges folytatás áll fenn. *A változás tehát nem egy éppen lejátszódó kész filmhez, hanem inkább egy készülő filmhez hasonlítható.*

A változás fogalmának ez elemzése után hozzáfoghatunk, hogy a különböző létformáknak a legegyetemesebb létformával való viszonyát megvizsgáljuk.

A legegyetemesebb létforma, amely — mint láttuk — a változatlanság, a többi létformákkal szemben abszolút létnek nevezhető. Minden sajátos létforma ugyanis a dolognak csupán speciális módon való fennállását jelenti, amely létforma a dolgokat nem a *nemléttől* választja el, hanem csupán a *másléttől*. Ezzel szemben a legegyetemesebb fennállás a dolgoknak a semmitől, azaz a fennállónak a nemfennállótól való különbözőségét jelenti, vagyis itt a dolgoknak nem csak ilyen vagy olyan fennállásáról, hanem valóban a lét és nemlét kérdéséről van szó.

A legáltalánosabb lét a dolognak önmagával való azonosságát is jelenti, tehát abból, hogy egy dolog a legegyetemesebb módon fennáll, következik, hogy a tulajdonságai nem mondanak egymásnak ellent, nem zárják ki egymást, illetőleg, hogy az illető dolog logikailag lehetséges. *A legegyetemesebb létforma tehát a logikai lehetőséggel azonosítható.*

Egy másik érv, amely tételünket igazolja, így fejezhető ki: a dolog valamilyen módon való fennállásából következik, hogy a legegyetemesebb módon is fennáll, de a lehetőségű lét is valamilyen fennállás, s ezért abból, hogy valamely dolog lehetőségileg fennáll, következik, hogy abszolút értelemben is fennáll. Ami viszont a legegyetemesebb módon fennáll, az szükségképen lehetséges, mert ha valami nem volna lehetséges, akkor

semmilyen módon nem állhatna fenn. A legegyetemesebb lét és a lehetőégi lét tehát korrelatív fogalmak.

Hasonlóképpen korrelatív a legegyetemesebb lét fogalma a „valamiféleképpen levés“ fogalmával. Mert ami valamiféleképpen van, az a legegyetemesebb módon is fennáll és ha valami a legáltalánosabb módon fennáll, akkor szükségképpen fennáll „valamilyen módon“.

A legegyetemesebb lét fogalmának a lehetőség fogalmával való korrelativitásából következik, hogy valamilyen dolog fennállását, — illetőleg helyesebben kifejezve — a megfelelő fogalomnak tárgyas voltát — a dolog lehetségességének igazolása által bizonyíthatjuk be. Azaz annak a kimutatásából, hogy a dolog fogalmában szereplő tulajdonságok nem zárják ki egymást. Az ilyen bizonyítás, amelyet létbizonyításnak vagy egzisztencia-bizonyításnak nevezünk, szükséges annak a kimutatásához, hogy valamely fogalmunk nem üres, hanem valóban megfelel neki egy lehetséges tárgy. A nem-reális létezőkre vonatkozó fogalmaknak (pl.: szám) is megfelelhet valamilyen nem-reálisan, hanem másféle módon fennálló tárgy. Csupán az üres, tárgyatlan fogalmaknak, amelyekben egymásnak ellentmondó tulajdonságok szerepelnek, nem felel meg semmiféle lehetséges tárgy, tehát semmiféle valamilyen módon fennálló tárgy. Azonban létbizonyítást csak a logikailag szabatos fogalmak körében tudunk elvégezni. Ezért kifogástalan létbizonyítások eddig inkább csak a matematikában és a logikában sikerültek.

Egy fontos megállapítás a létbizonyításokra vonatkozólag az, hogy ha egy fogalomban szereplő tulajdonságok között nem ismerünk fel ellentmondást, ez nem jelenti azt, hogy ilyen ellentmondás valóban nincs is közöttük. A „négyyszögűháromszög“ fogalmáról eldönthető, hogy nem felel meg neki lehetséges tárgy. Ellenben a „gyémánthegy“ vagy „kentaúr“ fogalmáról ez nem dönthető el ilyen egyszerűen, mert a bennük szereplő tulajdonságok reális létezőkre vonatkoznak, amelyek nem értelmezhetők tisztán logikailag. Létbizonyításoknál éppen annak a kimutatására van szükség, hogy nemcsak szembeötlő ellentmondások nincsenek a fogalomban szereplő tulajdonságok között, hanem ilyen ellentmondások a fogalom definíciója alapján nem is lehetségesek.

A legáltalánosabb fennállás és a reális létezés között fejez ki kapcsolatot az a régi skolasztikus megállapítás, hogy nem minden van ami lehetséges, de csak az van ami lehetséges. Ez igaz, ha „van“ alatt nem a legáltalánosabb fennállást, hanem a reális létezést, vagy más sajátos fennállást értünk és csupán azt fejezi ki, hogy a reális létezés szűkebbkörű fennállás mint a lehetőség.

Reális léte az olyan dolognak van, amely változhatik és változás közben mindennapi vagy reális értelemben ugyanaz marad. (Tehát a reális azonosság és a reális lét nem párhuzamos fogalmak, mert nemcsak a reálisan ugyanazon dolognak, hanem a köznapilag ugyanazon dolognak is reális léte van.) Mivel változás alatt tulajdonságok megváltozását

értjük, ebben az értelemben reális létezők lehetnek az elektrónok is, amelyeknek minden tulajdonsága állandó, kivéve azt, hogy térbeli és időbeli helyük változik.

A reális lét az egyetemes fennállással szemben nem abszolút, hanem relatív lét. A reális létező ugyanis — mint az előbbiekből következik — lehetőségileg fennálló állapotok sorozata. Tehát egy lehetőség nem önmagában, hanem csak más dolgokhoz képest reális létező, amelyekkel együtt egy állapot sorozatba tartozik bele. *A reális lét tehát nem egyedül lét, mint az abszolút lét, hanem együttlét, illetőleg egymásutánlét.* Nem az egyedüli létformája a reális létezők állapotainak, hanem csupán részvétel egy előrehaladó folyamatban, amelynek kezdete az időnkívüli létből való belépés az időbeli létbe. A jelen nem az egyedüli létmód, hanem egy lehetőségileg fennálló dolognak a pillanatban való jelenléte, aktualizálódása. *A jelenben való lét tehát csak jelenlét.*

Mivel az időbeli lét azonos a reális léttel, az időbeli lét sem abszolút lét, de nem is ellentéte az időfeletti változatlan létnek, hanem *alesete*. Időfelettileg minden dolog önmagában áll fenn. Azonban időbelileg valami csak más dolgokhoz viszonyítva áll fenn. Ellenben ellentétes az időbeli léttel az időtlen lét, ahogy az olyan dolgok állanak fenn, amelyek nem léteznek reálisan.

A reális létre vonatkozó fontos igazság, hogy mivel minden, ami valamilyen reális létezőnek valamilyen állapotát alkotja, lehetőségileg is fennáll, azért *ami egyszer már volt, az nem lehet többé semmi.* Az elmulás tehát nem abszolút megsemmisülés, csupán *multlét*, de nem *nemlét*. Nem megszűnés, csak visszasüllyedés a lehetőségi fennállás állapotába.

A legáltalánosabb fennállásra vonatkozó megfontolásaink alapján igazolást nyer amaz ismert régi metafizikai tétel is, hogy „semmitől nem lehet semmi sem”. Ez is logikailag szükségképi igazságnak bizonyul. De nem abban az értelemben, hogy létező csak létezőből keletkezhetik, illetőleg nemlétezőből nem lehet létező, (ahol a semmi fogalmát a nemlétező fogalmával azonosítjuk), hanem abban az értelemben, hogy *csak az létezhetik, csak az keletkezhetik, ami már a létben való felbukkanása előtt is mint lehetőség fennállt.* Itt a semmi fogalmát, a nemfennálló fogalmával azonosítjuk és ezért e tételt úgy is kifejezhetjük, hogy nemfennállóból nem keletkezhetik semmi sem, illetőleg létező csak fennállóból keletkezhetik.

Mivel a jelen, mint ezt Aristoteles felismerte, lehetőségileg fennálló dolgok megvalósulása, minden ami létezik, e reális léte előtt is lehetőségileg fennállt. Pl.: Valamely aktuális divat a megvalósulása előtt is lehetséges volt, és az elmúlása után továbbra is lehetséges marad. Hasonlóképpen a zenész is csak lehetőségileg fennálló melódiákat alkothat meg s a szobrász csak lehetőségileg fennálló alakzatokat hozhat létre. Találón fejezte ki ezt az igazságot Michelangelo azzal a mondásával, hogy „a szobor bent van a márványban, én csak kifejtém belőle”.

A jövőre vonatkozólag, mint láttuk, két eset lehetséges. Lehet, hogy a jelen és a mult állapotai előre meghatározzák a jövőbeli állapotokat és az is lehetséges, hogy nem határozzák meg. Az első eset akkor áll fenn, ha a mi világunk szabályos, vagyis ha az időben nem változó törvényszerűségek uralkodnak benne. A második esetben nincsenek állandó törvények. Az első világ egy egyeneshez, vagy szabályos görbe vonalhoz hasonlítható, amelynek minden pontjára ugyanazon összefüggés (egyenlet) érvényes s ezért néhány pontjának, vagy egy kis darabjának a törvényszerűségeiből kikövetkeztethetők az egész görbére érvényes törvényszerűségek. A másik világ viszont egy szabálytalan vonalhoz hasonlítható, amelynek, ha vannak is szabályszerűségeket mutató részei, de egészben véve szabálytalan s így egy darabjának törvényeiből nem következtethetünk az egész görbét jellemző összefüggésekre. Hogy a mi világunkra melyik tulajdonság vonatkozik, az — mivel mindkét eset lehetséges — apriori nem dönthető el, de tapasztalatilag sem, mert a tapasztalat csak az elmúlt és a jelen világ szabályosságait mutathatja. A jövőre vonható következtetés tehát — nemcsak a lehetséges tapasztalatok véges száma miatt, hanem elvileg is — csak induktív lehet.

Egy másik, a jövővel összefüggő probléma, hogy valamely állapot után a lehetséges folytatások közül minden lehetséges folytatás, vagy csak egy tetszőleges folytatás következik-e, illetőleg, hogy a lét minden pillanatban elágazik-e, vagy mindig csak egy vonalban folytatódik? Vagy más szóval: a létező mindig mint egyetlen, önmagával reálisan azonos individuum folytatódik-e, vagy minden pillanatban elágazik, mint a kettéosztott améba, hogy a létét két különböző egymástól független lényben folytassa tovább, de nem ugyanabban, hanem két különböző világban?

Azonban az ilyen és hasonló kérdések már messze vezetnek. De felvetésük mégis szükséges annak az eldöntésére, hogy metafizikai és fizikai meggyőződéseink közül melyik az, amelyik valóban logikailag szükségképi és melyik csupán önkényes feltevés. A tudomány története azt mutatja, hogy sokszor evidensnek, logikailag szükségképinek tartunk valamit, ami pedig logikailag nem szükségszerű. Az eddigiekből belátható, hogy az alaptudomány végső elveinek (azonosság elve, Meinong tétele, stb.) segítségével állapíthatjuk meg azt, hogy a metafizikában, fizikában és más tartalmi tudományokban, melyek a logikailag szükségképi feltevések és melyek nem azok. Az alaptudomány tehát joggal nevezhető materiális logikának is, hiszen beletartozik minden logikailag szükségképi igazság, tehát beletartoznak a szaktudományokban benne rejlő szükségképi, de egyszersmind tartalmi jellegű igazságok is.

Bencsik Béla.

Maimonides.

(Születésének nyolcszázadik évfordulójára.)

Maimonides filozófiai főművének magyar címe: *A tévelygők útmutatója*. Kik ezek a tévelygők és melyek azok a rendszerek vagy világnézetek, amelyek között tévelyegnek?

Az első zsidó gondolkodó, akinek révén a zsidóság helyet kapott az egyetemes filozófiatörténetben, Alexandriai Philon volt. Ő fejezte ki az alexandriai zsidóság ama rétegének gondolatait és akarásait, amelyek megismerkedett a görög kultúrával, de azért nem vesztette el teljesen maga alól a zsidó szellem talaját sem. Nagyjából ugyanez a szellem-történeti helyzet ismétlődött meg a középkorban, amikor a görög gondolkodás szír és arab szűrőkön keresztül ismét megérintette a zsidóságot, anélkül azonban, hogy ennek az első találkozásról és az első megoldásról akár sejtelve is lett volna.

A görög és a zsidó gondolkodás, a tudomány és a vallás, az arisztotelikus filozófia és a bibliai teológia között ingadoztak, tétováztak azok, akiknek Maimonides tanítója és útmutatója akart lenni és érdekes, hogy ebben a vállalkozásban Maimonides ugyanarra az ahistorikus föltevére épített, amelyikre Philon. Maimonides meg volt róla győződve, hogy a görög és a zsidó gondolatvilág lényegileg azonos, illetőleg, hogy *a görög gondolatvilág voltaképpen zsidó*. Az ő felfogása szerint a világ keletkezésének és az isteni gondviselésnek kérdéseinek kívül a filozófusok úgyszólván mindenben Mózesnek, a prófétáknak és a zsidó bölcseknek a meglátásait tolmácsolják. (Dal. Alh. II. 11.)

Az a talaj, amelyre ilymódon Maimonides a maga gondolatépületét emelte (a görög és a zsidó gondolatvilág azonossága), mai történet-szemléletünk szerint hibás és ingadozó, ez azonban nem mond meg nekünk semmit magának az épületnek az értékéről, nem mutatja meg, vajjon a görög és a zsidó gondolatvilág *theoretikus, filozófiai* összeolvastása mennyiben sikerült.

Az ókori színhézisnek, a Philonének platonikus, a középkorinak, a Maimonidesének arisztotelikus alapszíne van. Külön-külön mindkettőre található *kaudzális* magyarázat egyéni hajlamban, koráramlatban stb., de annak, hogy ez a kettő, a platonizmus és az arisztotelizmus, együtt megszabja az egész ókori és középkori zsidó vallásbölcselet irányát, megvan a maga *racionális* magyarázata is. A zsidók mind ősi földjükön, mind pedig száműzetésük után a diadal sejtelmes reményével az ethikai monotheizmus eszméjét hirdették és érthető módon a görög kultúrában is elsősorban azt keresték, ami *vallás és erkölcs*. Így jutottak a görög gondolkodók közül a legközelebb Platonhoz és Aristoteleshez, akik a hellén vallás különböző formáin tülemelkedve, filozófiai elme-munka eredményeképpen leginkább megragadták az Abszolútumot. Platon inkább a legfőbb jót, az ideák hierarchikus strukturájú piramisának min-

dent megvilágító, mindennek értéket kölcsönző csúcspontját látta benne, Aristoteles inkább a szellemi ősokot, a végső, mozdulatlan mozgatót és ez a kétféle látás minden ókori és középkori zsidó önáltatáson túl valóban megfelelt a zsidó vallás kettős tanításának. Annak, hogy *ישועה ער-
כֹּלְסִי מִיִּתְקֵן* (ezt fejti ki a hagyományos zsidó exegézis az ember Isten képmására teremtettségéből) és annak, hogy Isten *világteremtő, világkormányzó hatalom*.

Maimonides hosszú úton hálásan követi Aristotelest. Elfogadja, hogy a létező dolgok anyagból és formából állanak, hogy a forma oka is, célja is a létezőnek, hogy a változás a lehetőség állapotából a valóság állapotába vezet át, hogy a léthierarchia csúcán a tiszta forma, az első ok és a végső cél: Isten áll stb. Az első komoly nehézség, amely eltérésre készteti, Aristotelesnek az őszanyagra vonatkozó tanítása. Teljes világossággal szökik szemébe a *praeexistentia mundi* és a *creatio ex nihilo* elméletének nagy ellentéte. Aristoteles szerint a világ őslétű s az isten elsősege *logikai*, nem időbeli elsőség, a mozgató elsőbbsége a mozgattal szemben. Mózes tanítása szerint „kezdetben teremtette Isten az eget és a földet“. Hogyan dönthet itt az emberi ész? Hogyan bizonyíthatja be az egyik tétel igazságát és hogyan mutathatja ki a másik téves voltát? Maimonides azt feleli: *sehogyan*. És egész gondolatmenete olyan meglepő hasonlatosságot mutat a kanti gondolatmenettel, hogy nyugodtan alkalmazhatjuk a kanti terminust is: Maimonides szerint ez *antinómia*.

Nem érthetjük meg Maimonidest akkor, ha nem érezzük át e kérdésnek az ő számára és az egész középkori gondolkodás számára való horderejét. Hatalmas sziklatömbhöz lehetne hasonlítani, amely a szellemi haladás országútján három világvallásnak (a zsidóságnak, a kereszténységnek és az iszlámnak) állott útjában.* És nemcsak arról volt szó, hogy az emberek széles rétegeiben az egyik vagy másik oldalon való állásfoglalás vagy a vallás vagy a tudomány csődjének érzését okozná; a legkiválóbbak megérezték magának ennek a kérdésnek a *világnézeti* súlyát is. Maimonides érzése szerint Aristoteles istene — ha a mozgatót egyáltalában teremtésnek nevezhetjük — úgy teremti a világot, mint ahogyan a nap heve felolvasztja a mezők hótakaróját, a Biblia Istene — ha szabad a mi világunkból venni a hasonlatot — úgy teremti a világot, mint ahogyan a művész megalkotja a műalkotást; Aristoteles elmélete tehát a mindenségre és az emberre egy mechanisztikus szükségyszerűség vaspántjait illeszti, a Biblia ellenben a mindenségen és az emberen a spontaneitásnak, a szabadságnak a fényét sugározta végig. És éppen azért kell — tanítja Maimonides — a két *bébizonyíthatatlan*

* A párizsi szinódus pl. kimondta és IX. Gergely pápa megújította a tilalmat Aristoteles természettudományi műveinek tanulmányozására, Roger Bacon szerint éppen a *praeexistentia mundi* tanítása miatt.

közül az utóbbit elfogadnom, mert erkölcsi világfelfogásom számára ez a megfelelőbb.

Ahogy Maimonides küzdött és viaskodott a kezdet kérdésével, először is egy külső, filozófiatörténeti mozzanat készítette megállásra. Aristoteles a világ öröklétiségéről szólva, sokak hasonló vélekedésére hivatkozik. Maimonides szerint ez maga utalás, figyelmeztetés kell, hogy legyen előttünk a kérdés eldönthetetlenségére. Aristoteles, akitől a világ a logikai tudományok alapvető elveit tanulta, nagyon jól tudta, mi a különbség valószínűsítés és demonstráció között, nagyon jól tudta, hogy a consensus omnium nem bizonyíték és az igazságnak nem kritériuma. A másik, lényegesebb és már belső, tárgyi, filozófiai mozzanat, amely Maimonidest megállította, a keletkező és a meglévő dolgok (ma azt mondanók: *Sein* és *Werden*) különbözőségének fölismerése volt. Egész természetmegismerésünk, megfigyelésünk, kísérletezésünk, tapasztalásunk a már meglévő világra vonatkozik, már pedig a világ keletkezéséről igazi tudása csak annak lehet, aki nem a meglévő dolgokról szerez tudomást, hanem akinek a gondolataihoz, célképzeteihez igazodik a valóság.

Isten létezése Maimonides szerint tudományosan bebizonyítható, akár a preexisztencia alapján, akár pedig a kreáció alapján. Hogy Isten teremtette a világot, az már a hit mesgyéje és elfogadása már a hit érdeme. Ez a hit azonban nem *quia absurdum* hit, a jelenségeket minden másnál jobban megmagyarázza, erkölcsi életünket minden másnál jobban megalapozza, amellet van benne valami tudásszerű is.

Maimonides gondolkodásának eddig ismertett útja megszabja az ő helyét a zsidó és általában a középkori vallásfilozófia aristotelikus vonalán, benn Maimonides rendszerében pedig nagyrészt megoldja már a legfőbb kérdést: a tévelygők útbaigazítását, a hit és a tudás viszonyának tisztázását. A további út ismét az aristotelesi alapfogalmak jelzőoszlopainak mentén halad. Az ember anyaga a test, formája a lélek, azt is mondhatnók: az ész. Az ember fejlődése, formájának kibontakozása a legfenségebb ismerettárggyal (μέγιστον ὑπόδημα) való gazdagodása: Isten megismerése. „Azzal dicsekedjék, aki dicsekedni vágyik, hogy engem megértett és megismert“ — idézi Maimonides Jeremiás prófétát.

Lehetséges-e azonban Istent megismernem, hiszen ismereteim gyarapítása az aristotelikus kategóriák kereteiben történik, Isten pedig, aki egészen más, sem a mennyiség, sem a minőség, a tér, az idő stb., kategóriáival meg nem ragadható? Lehetséges, még pedig ugyancsak egy aristotelikus kategória: a *hatás* kategóriája révén. A teremtett világ — Isten hatáskifejtésének eredménye — megtanít arra, milyen Isten. Megtanít arra, milyen nagy, milyen bölcs, milyen jó.

Itt Maimonides — már jelzett okoknál fogva — az aristotelizmustól kissé a platonizmus felé hajlik. Isten cselekedetei az ember számára mintaképek, Isten jósága az „Isten képmására teremtett ember“ számára törvény és parancsolat, irányjelzés és útmutatás. Maimonides aris-

totelikus, mert metafizikájában nem az ideát, hanem az arisztotelikus magyarázó elveket (anyag-forma, lehetőség-valóság, változás) értékesíti. De az etikában, míg lényegében a Bibliát és a zsidó vallásosságot követi, reáhull a platonizmus egy sugara is: Isten a legfőbb jó (ἀγαθόν), cselekvései a mi cselekvéseinknek mintegy *ideái*.

Megoldódott tehát a hit és a tudás kérdése. Van külön területe a tudásnak és van külön területe a hitnek, bár ez utóbbiban is van valami tudásszerű. A preexistencia-tan szikláját elgördítette a keletkező és létező megkülönböztetéséből levezetett antinomia-gondolat. A theologiai agnoszticizmust feloldotta a hatás kategóriájának alkalmazásából született közvetett isten-ismerés. Összefogó, nyertes alappá pedig az erkölcs, a jó lett. A vallás a jóság, a tudomány az igazság kultuszát követeli, de a jónak követése előtt ott jár a jónak megismerése; így a vallás követelménye az emberrel szemben a jóság is, az igazság is.

Részletfeladatok megoldásába ez alkalmi megengedések keretei között nem bocsátkozhatunk, de a kérdés gazdag irodalmi alapján jelezük még a maimonidesi bölcsélet filozófiatörténeti útját. A zsidó filozófusok közül megtermékenyítőleg hatott Spinozára, Mendelssohnra, Maimonra. A középkori keresztény theológiában jelentős befolyást gyakorolt Auvergnei Vilmosra, Halesi Sándorra, még nagyobb mértékben később a ferencesekre és dominikánusokra, az egyik oldalon Duns Scotusra és Albertus Magnusra, a másik oldalon Aquinoi Szt. Tamásra stb. A hatások útját világosan kimutatták egészen Leibnizig, de feltűnő hasonlatosságokat és egyezéseket találunk, mint láttuk, Kant bölcséletével is.

Nyilvánvaló, hogy Maimonides, e változatos életű, átfogó műveltségű orvos, filozófus, természettudós és kodifikátor, a kultúra és a filozófia történetének jelentős egyénisége volt, aki felé születésének nyolcszázadik évfordulója alkalmából méltán fordul a művelt világ érdeklődése és elismerése.

Vidor Pál.

Erasmus.

(Halálának négyszázadik évfordulójára.)

A XVI. század gondolkodói, talán az egy Francis Bacont kivéve, filozófiatörténeti szempontból közismerten kevésbé jelentősek akár a középkor, akár az újkor nagy filozófusainál. S a kivétel Bacon is valójában teljes egészében az újkorhoz tartozik. De még az érthető módon kevesebb figyelemre méltatott „átmeneti gondolkodók“ között is feltűnően csekély a filozófiatörténet érdeklődése Rotterdami Erasmus iránt, akinek négyszáz évvel ezelőtt, 1536-ban bekövetkezett halálát idén ünneplik itt-ott a tudományos világban.

Kétségtelen, hogy Erasmus éppúgy nem volt filozófus, mint ahogy Cusanus inkább theologusnak, Giordano Bruno költőnek, Paracelsus

természettudósnak látszik a Summa Theologia vagy a Monadologia árnyékában. Az ő alakja ráadásul még azt a vonzóerőt is nélkülözi, melyet többi kortársainak azok a misztikus mozzanatok kölcsönöznek, melyek az újraéledő platonizmusban, vagy a mágikus természetkutatásban, vagy egy-egy máglyahalálban rejlenek s könnyebben ejtik meg az utókor fantáziáját. S ha abban meg is egyeznek a filozófia történészei, hogy a renaissance gondolkodóit csak közvetítő szerepükben foghatják fel történethűen, csak úgy, hogy meghatározzák szellemi elődeiket és utódaikat: Erasmus esetében még ez a szellettörténeti interpoláció is mindig balul ütött ki. Téved Nietzsche, mikor „a felvilágosodás lobogójáról“ beszél, „rajta e három névvel: Petrarca, Erasmus, Voltaire...“¹ hisz Petrarca lelkes nacionalizmusa épp oly idegen Erasmustól, mint Voltaire lelketlen racionalizmusa. De téved a köztudat is, mikor Erasmust valahol Luther és a Loyolai között próbálja elhelyezni: a szerény humanistát a vallásháborúk nagy hősei között. Mert igazi történethű helyét sem a felvilágosodás, sem a vallástörténet vonalán nem találhatjuk meg. Helye valójában ott van, ahol a „humanitas“ szónak alapvető filozófiai jelentősége van: Cicero vagy Marcus Aurelius és Goethe között, vagy még tovább haladva az idő két irányában: Sokrates és W. Humboldt között. Rokonai azok, akik számára a humánus nem terhelő nyűgöt, hanem szinte kozmikus méltóságot, értékállapotot jelent. A „humanitas“ az emberben rejlő immanens forma, lényeg, melynek megvalósulása mérték minden emberi értéktörekvés számára. „Semmi sem tökéletes valóban a Földön, de mindenkinek a maga helyén tökéletes-ségre kell törekednie.“²

„Ami a szem a testnek, azt jelenti az értelem a lélek számára. Ezt úgynevezett benső, velüknészületett világosság járja át, mely mindnyájunkkal veleszületett, ha különböző mértékben is.“³ Könnyű felismernünk itt harmonikus együttesben a sokratesi daimoniont és az erény forrásaként a tudást: az irracionalizmus sehol nem fér meg a racionalizmussal, ahol a gondolkodó az igazságot Erasmus módjára nem helyezi elébe a végletek egyoldalú kultuszának. A toleranciának felbecsülhetetlen filozófiai jelentősége éppen az, hogy engedékenységet jelent az objektív tények felé, hogy segít a dolgokat olyanoknak látnunk, amilyenek azok a maguk valójában, szubjektív szándékaink torzítása nélkül. S a gondolkodásbeli toleranciától már csak egy lépés a „megértés“ nek Humboldt-féle modern módszertanáig. Az Erasmus-féle „Ratio seu Methodus ad veram theologiam“ csodálatos módon anticipálja a Schleiermacher-féle írásmagyarázat és a Humboldt-i nyelvfilozófia alapvető

¹ Menschliches, Allzumenschliches. I. 44.

² Erasmus: Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. Löwen, 1518.

³ Erasmus: De libero arbitrio, 1524.

tételcit. „Az írás *jelentésének megértésére* innen azáltal vetődik némi fény, ha nemcsak azt kutatjuk, hogy mit mond, hanem, hogy ki által, milyen szavakkal, mikor, milyen alkalomból és mi előzi meg, mi követi?“ „Amint tehát a személyiségnek, úgy az időbeli körülményeknek a figyelembevételére is fényt derít az írásmű titokzatosságára.“⁴ S éppily világosan látta Erasmus azt is, hogy a módszeres relativizmus az egyetlen út, melyen meg lehet közelíteni az abszolút igazságokat: a kultúrfilozófiának ma már nélkülözhetetlen alaptétele. Isten haragos, bosszúálló, jóságos a Szentírás szerint, de e kifejezések nem azt jelentik, hogy benne az emberi tulajdonságok változékonysága valóban megtalálható, hanem jelentik azt, hogy az emberi nyelv az Örökkévalót és Változhatatlant is csak a maga időbeli és változó formáiban tudja megragadni. Ami ellentmondó a Szentírásban, az mindig csak az emberi nyelv, de az igazi „jelentés“ soha, „mert ugyanazon egyetlen Szellemtől származik“. A szubjektívizmusból szervesen kifejlődő objektívizmusnak ez az útja — tudjuk, — az, egyetlen járható út minden tudományos „megértés“ számára.

Az objektív megértésnek ezzel az erasmusi szellemével ellenkeznie az a törekvés, hogy a „humanisták fejedelméből“ a négyszázéves évforduló kedvéért erőnek erejével „filozófust“ akarjunk formálni. Sokrates kóbor bölcs volt, Cicero kiváló szónok, Marcus Aurelius Róma egyik legnagyobb császára, Goethe az újkor legnagyobb költője, Humboldt nyelvtudós: e társaságból Erasmust sem szabad kiragadnunk. Filozófiai rendszert éppúgy nem alkotott, mint ő közülük egyik sem, de megőrzött egy szellemi tradíciót, mely úgy látszik, alkalmas volt arra, hogy belőle hozzájuk hasonló méretű „emberek“ hasonló mértékben valósíthassák meg a mindannyiunkban meglévő emberi „formát“.

Kétségtelen, hogy e téren a történetírás még sokkal adósa az európai szellemtörténet ez örökké korszerűtlen irányvonalának s így Erasmusnak is. De a feladat a téma szempontjából nem égető, hisz épp e nagy korszerűtlenség megértésében nem sokat számít néhány évszázad lepergése. Amint Cicero írja levelében Caesarhoz: „Sed ego, quae monumenti ratio sit, nomine ipso admoneor, ad memoriam magis spectare debere posteritatis, quam ad praesentis temporis gratiam“.

Mátrai László.

⁴ „Accedet hinc quoque lucis nonnihl ad *intellegendum* scripturae sensum, si perpendamus non modo quid dicatur, verum etiam a quo dicatur, cui dicatur, quibus verbis dicatur, quo tempore, qua occasione, quid precedat, quid consequatur.“ „Ut personarum igitur, sic et temporum observata varietas obscuritatem discutit in arcanis literis.“ Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. (Opera omnia Des. Erasmi, Basiliae 1540. V. tom.)

Rickert Henrik

1863—1936.

Rickert Henriknek 1936. július 25-én bekövetkezett halálával elűnt az utolsó nagy képviselője és iránytszabó egyénisége annak a szellemi áramlatnak, amely a múlt század második felében a filozófia megújítására vállalkozott a kriticizmus szellemében. Hogy ez a vállalkozás sikerrel járt és a pozitivizmus által elbátortalanított filozófia öntudatának és tudományos tekintélyének megerősödésére vezetett, abban nagy része van Rickert működésének. A kriticizmus értékéről napjainkban megoszlanak a vélemények. Vannak, akik csak egy szerepét már eljátszott és inkább a multhoz, mint a jelenhez szóló filozófiai irányt látnak benne. És tagadhatatlan, hogy a filozófiával szemben napjainkban támasztott, megváltozott igények azt mind gyakrabban kísértésbe hozzák, hogy megfélekedzzék a kriticizmus által ajándékozott tudományos módszerről és túllendüljön a filozófiai megismerés tudományos határain. De ha e tudománykivüli filozófiai erőknél és mozgalmaknak szerepe, sőt értéke sem vonható kétségbe napjaink szellemi életében, másfelől nem szabad megfélekednünk arról, hogy tudományos filozófia, vagy más szóval: a filozófia mint autonóm tudomány, csak a kriticizmus szellemében lehetséges. Még a kriticizmus ellenfelei is használják annak eredményeit, élnek belőle kölcsönzött elemekkel, sokszor a nélkül, hogy a forrással, ahonnan merítették, tisztában volnának. A kriticizmus életteljességének egyik beszédes bizonyítéka. Azok pedig, akik hisznek az autonóm tudomány rendeltetésében és ragaszkodnak a filozófia abból folyó célkitűzéseéhez, mindig érdeklődéssel fogják kézbe venni Rickert műveit, a filozófiai szellem függetlenségének és átfogó erejének ragyogó világossággal megírt dokumentumait.

Rickert filozófiája¹ értékfilozófia e szó sajátos értelmében. A filozófia célja szerinte az érték lényegének feltárása, az érték érvényének igazolása, míg a valóság ismerete a szaktudományok feladata. Az érték fogalmának alapulvétele a filozófiának nemcsak határozott munkakört biztosít a valóságot kutató szaktudományokkal szemben, hanem az egyedüli teherképes alap, amely a tudományos filozófia épületét hordozni tudja. Lássuk ezt például az igazság értékénél! Az igazság jelentésének és jelentőségének értelmezésénél kettős veszély fenyeget. Az egyik

¹ Itt nincs hely arra, hogy Rickert filozófiájának egészére kiterjeszkedjem. E feladat alól mentesít az Akadémia Filozófiai Könyvtárban megjelent könyvem is, amely képet ad Rickert egész filozófiai rendszeréről (Rickert Henrik filozófiája. Budapest, 1931.). Szükségét látom azonban, hogy rávilágítsak Rickert filozófiai művének néhány jellemző mozzanatára.

a pszichologizmus oldaláról. A pszichologizmus felfogása szerint az igazság az azt gondoló lélekben ragadható meg, lényegében tehát lelki entitás, vagy legalább is a lelki folyamatoktól el nem választható. Ebből következik, hogy az igazság nem független a változó lelki folyamatoktól, hanem azokkal együtt változik. Így jut a pszichologizmus egy relativisztikus igazságelméletre, amelyben az igazság jelentésének egyik leglényegesebb vonása: az igazság változatlan érvénye meg veszendőbe. Más utakon jár a metafizikai idealizmus, amely felveszi a harcot az igazság elrelativizálásával szemben. A metafizikai idealizmus szerint az igazság nem lelki élmény, azt változatlan érvénye kizárja. S ahogy nem lelki valóság, nem tartozik egyáltalában a pszichofizikai lét változó világába, hanem a változó lét felett áll. Így védi meg az igazság jelentésének állandóságát a metafizikai idealizmus, midőn azt a változó lét fölé helyezi. De ha a metafizikai idealizmus előnyben is van a pszichologizmussal szemben az igazság magyarázatában elannyira, hogy ha választani kellene a kettő között, Rickert — maga mondja — az előbbi választaná, másfelől a metafizikai idealizmus sem ment minden nehézségtől. Ez kitűnik akkor, ha a változó lét felett álló, változatlan igazság lényege felől megkérdezzük. Ekkor kiderül ugyanis, hogy a metafizikai idealizmus a változatlan igazságot is ontológiai entitásnak, létező realitásnak fogja fel. Ebből pedig nyilvánvaló, hogy a metafizikai idealizmus a lét fogalma alá két különböző, sőt egymásnak ellentmondó dolgot foglal, t. i. a változó és a változatlan létet, ami már maga számtalan félreértés forrása. De ha még e tudományos szempontból szerencsésnek semmiképp sem nevezhető eljárás felett napirendre térünk is, megoldhatatlan nehézség elé állít bennünket a lét megkettőződésének problémája, amint az a metafizikai vagy ontológiai idealizmus elért pozíciójában bennerejlik. Hogyan magyarázható ugyanis a léttől elszakított és a lét felé helyezett létnek a tapasztalati léthez való viszonya? Hogyan verhető híd a transzcendens és az immanens lét között? Erre a kérdésre ellentmondás nélkül felelet nem adható, amint azt a realizmus kritikája oly visszautasíthatatlanul kimutatta. Ezért az igazságelméletben nem elégedhetünk meg az ontológiai idealizmussal és a létnek általa végzett kettéhasításával sem. A probléma tudományos megoldása más eljárást követel.

Ezt az eljárást nyújtja Rickert, midőn Kant kezdeményezéséhez kapcsolódva rámutat az igazság értékjellegére, amelynek, mint minden értéknek, a lényege érvényében rejlik. Az igazságnak változatlan érvényű értéként való kimutatásával a kritikai idealizmus eleget tesz annak az igénynek, amely a metafizikai idealizmust mozgatta, t. i. függetleníti az igazságot a változó léttől. De eleget tesz a pszichologizmusban rejlő azon törekvésnek is, hogy az igazságot ne szakítsuk el magunktól és ne helyezzük létfeletti magasságba, mint transzcendens realitást, ha-

nem őrizzük meg a tapasztalati valósággal: az egyedüli valósággal, amelyről tudományos értékű megállapításokat tehetünk, — a szükséges kapcsolatot. A változatlan érvényű igazságérték a létező dolgok meghatározó törvénye, hiszen épp azért alkotható a dolgokról igaz ismeret, de ezen túlmenően az igazság feladat is, amely a lét átalakítását követeli a még meg nem valósult igazságigények értelmében. Az igazságnak a léttel való szükségképi kapcsolata mindebből nyilvánvaló. Így vezet el Rickert a változatlan érvényű érték fogalmának feltárásával a tudományos filozófia pozitív alapjaihoz, amelyek nem merülnek el a lelki élmények változó árájában, nem is tűnnek el szemeink előtt egy létfölötti lét elérhetetlen magasságában, hanem általunk elérhető és megragadható feladatok, világunk megértésének állandó alapjai és változatlan törvényei. A pszichologizmus Scyllája és az ontológiai idealizmus Charybdise között vezet a kritikai idealizmus útja, amelyen az embert Rickert filozófiája mesteri biztonsággal irányítja.

Itt még csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy miként az érték fogalma Rickertnél nem merül ki az igazság értékével, hanem az igazságérték az értékek általa felállított rendszerének csak egyik tagja, úgy a filozófia sem korlátozódik az igazság felderítését végző ismeretelméletre, hanem az értékek filozófiájává bővül ki, amelyben az igazság teoretikus értéke mellett helyet foglalnak az ateoretikus értékek is. Nincs igaza tehát azoknak, akik a criticizmust egyoldalú noetizmussal, a filozófiának ismeretelméletté való összeszűkítésével vádolják. Ha a fejlődés bizonyos szakaszára és a criticizmus egyes képviselőire némileg áll is ez a vád, Rickert rámutatott a kritikai filozófia továbbfejlődésének útjára, midőn a szerinte is alapvető jelentőségű ismeretelméleti munkálatok elvégzése után értékfilozófiájában feltárta az emberi művelődés különböző ágainak célját és alapját képező különböző értékek teljes rendszerét. A művelődés minden filozófiája csak ezekre az alapokra építhető.

Végül, röviden érintenem kell Rickertnek a magyar filozófiához való viszonyát. A magyar filozófia, amelyre már a criticizmus halhatatlan megalapítójának, Kantnak a tana oly mély hatást gyakorolt, nem volt előkészítetlen talaj Rickert értékfilozófiája számára. Böhm Károly Axiológiája a különféle értékelési módok dialektikai összefüggésének feltárásával, az önérték alapvető fontosságának felismerésével és az értékek rendszerének egységes megalapozásával, a Magyarországon kívüli európai filozófiát részben meg is előzve, a magyar gondolkodók lelkében erős visszhangot keltett. Érthető, ha az axiológiailag iskolázott és magas igényekhez szoktatott magyar gondolkodás különös érdeklődéssel fordult az európai értékfilozófia másik nagy képviselője, Rickert Henrik felé, kinek rendkívül világos gondolkodásában és átfogó értékrendszerében a mélyenjáró, de szellem-

koncepciójának misztikus homályába vesző böhmi axiológia kritikai értékeléséhez és továbbfejlesztéséhez eléggé fel nem becsülhető segítséget és kiegészülést nyert. Az értékfilozófia csak e két oszlopra támaszkodva emelkedhetik magasabbra.

A magyar filozófia nem vesz végleg búcsút Rickert Henriktől, midőn sírja előtt meghajtja a hálás kegyelet zászlaját.

Varga Sándor.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

MI A BÖLCSELET? *Schütz Antal, Kecskés Pál, Jánosi József, Triklál József és Brandenstein Béla báró előadásai.* **Bevezetés a filozófiába.** Szent Tamás Könyvtár. 1. szám. Budapest, 1936. Az Aquinói Szent Tamás Társaság kiadása. 114 l.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság új sorozatot indít útnak ezzel a könyvecskével, mely a keresztény bölcselet fogalmát és célkitűzéseit tisztázza úgy, amint azt írói — a hazai katolikus filozófia reprezentáns képviselői — a Társaság tavalyi előadásorozatán kifejtették. A szerzők a keresztény világnézet szilárd alapjairól világítják meg a bölcselet eszméjének mibenlétét, a szaktudományokhoz, a művészethez, valláshoz, az általános világnézeti állásfoglaláshoz, valamint a történet folyamán felmerült bölcseleti rendszerekhez való viszonyát. A csinos kiállítású — bár sajtóhibáktól nem éppen ment — mű jó szolgálatot tesz mindazoknak, akik az előadásokat élőszóval is hallgatták és azokat újra át akarják gondolni; egyúttal kitűnő bevezetés minden bölcseleti kérdések iránt érdeklődő laikus számára.

Faragó László.

KUHAR Flóris: *Egyetemes vallástörténet.* Budapest, 1935. **Filozófiai** Szent István Társulat, 343 l. (Szent István könyvek 123—4.) **történet.**

Kuhár kétkötetes vallástörténetének első felét nyújtja ebben a jól megírt, érdekes könyvben. A vallástörténet tárgyának, történetének, irányainak, módszereinek ismertetése után a szerző bővebben foglalkozik a modern ethnológiában főleg Graebner és Schmidt hatására kialakult kultúrtörténeti módszerrel, amelyet ő is magáévá tesz. A vallástörténet eredményeinek összefoglalásában is elsősorban a kultúrtörténeti iskola megállapításaihoz, mint a ma legjobban megalapozottakhoz, csatlakozik Kuhár; elsősorban P. Schmidt Vilmost követi és az ősnépek vallásában kimutatható ősmonoteizmus jelenségeivel részletesen foglalkozik. Azután a vallási életnek különféle tényezők hatása alatt való bonyolódását és részben eltorzulását jellemzi az úgynevezett első- és másodfokú kultúrákban, végül pedig a kihalt nagykultúrákban. Az utóbbiak közül az első kötetben a babiloni, az iráni, a manicheus, szíriai, föníciai, kánaáni, kisázsiai és végül az egyiptomi vallásokat tárgyalja.

A könyv nem eredeti kutatásokat, hanem a vallástörténet mai állásának kritikai összefoglalását kívánja adni. Ezt jól elvégzi: forrásanyaga széleskörű és a legmodernebb, kritikája, amelyben a katolikus teológus szempontjai természetesen érvényesülnek, megfontolt és elvszerű határozottsága mellett sem szűkkeblű. A szerző feladatát jól megoldotta: munkája a modern — főleg a katolikus — vallástörténet problémáinak, módszerének és eredményeinek megismerésére igen alkalmas.

Báró Brandenstein Béla.

ASTER, ERNST von: *Die Philosophie der Gegenwart*. Amsterdam, 1935. Sijthoff, 263 l.

A német nemzeti forradalom óta a német szellemi élet igen tekintélyes része Amsterdamba helyezte át működésének központját. Különösen kiemelkedik az itt megjelenő kiadványok közül a Sijthoff-kiadóvállalat igen magas színvonalú filozófiai sorozata, amelynek keretében E. v. Aster e műve is megjelent. A kiváló filozófiatörténész biztos kézzel foglalja rendszerbe korunk filozófiai irányait és nyomonzza kialakulásuk és egymásközötti kapcsolataik körülményeit. Különös gondot fordít a historikus objektivitására, célja nem bírálni, hanem megérteni és megértetni. Talán egyetlen nagyobb hiánya munkájának az, hogy — az egyetlen Bergson kivételével — kizárólag német böleselőkkel foglalkozik: ma a „jelenkor filozófiája“ cím alatt Angliáról és Amerikáról sem szabad megfélekedni. E hiányért azonban kárpótol az a gazdag és a szűk keretek ellenére is igen alapos kép, melyet a szerző a mai német filozófia fejlődési vonalairól nyújt. Az öt fejezet — újkantianizmus, fenomenológia (Nic. Hartmannal és Heideggerrel), logisztika, vitalizmus és Nietzsche-renaissance — mindegyike önmagában is kitűnően sikerült kis tanulmány, a mű ilyen felépítésével és az összefüggések gondos kutatásával pedig a szerző eléri azt a célt, hogy munkája ne hasson széthulló mozaikként, mint a legtöbb ilyen tárgyú könyv, hanem összefüggő, szerves egység benyomását keltse az olvasóban. Aster könyve kétségkívül a legjobb bevezető munka korunk filozófiai törekvéseinek megismeréséhez.

Pozsonyi Frigyes.

W. BROCK: *An Introduction to Contemporary German Philosophy*. Cambridge, 1935. Univers. Press. XX, 134 l.

Franciáknál s angoloknál ahhoz vagyunk szokva, hogy a német szellemi mozgalmak évtizedes késésekkel érnek el hozzájuk, hogy tehát ott akkor divatos vagy élénken vitatott egy-egy német filozófus, amikor pl. a magyar tudományos élet — a megemésztés lázán túl — már mintegy történeti távlatból néz vissza rá. Így a cambridgei csinos sorozatnak erről a kötetéről eleve azt hinné az ember, hogy nagyrészt Hegelről fog szólni s úgy a vége felé jut csak pár oldal — mondjuk — Diltheynek. Ezzel szemben a kellemesen meglepő valóság az, hogy e mű igazán „friss“ munka: csaknem egyenest Husserl kezd s a végén Jaspers—Heidegger kapja a szövegnek hatodrésztét. A legifjabb filozófus-generáció (Carnap, Reichenbach, stb.) már szerepel e könyvben, a két évvel ezelőtti művek már bele vannak dolgozva, sőt a bibliográfiában az 1935-ös kiadványok is — némelyikük külön jellemezve — megtalálhatók. De modern e munka akkor is, mikor három fejezete közül a leghosszabb (középső) két régebbi gondolkodóról szól: Nietzsche-ről és Kierkegaard-ról. Hisz a Nietzsche eleven hatásáról szóló szakaszban könyvelheti el

szerzőnk a közelmúltnak vagy éppen a mának bölcselei közül Simmelt, Schevert és Klagest, s Kierkegaard szellemének nemrégiben történt csodálatos feltámadásához közvetlenül kapcsolhatja Jaspers és Heidegger egzisztenciális filozófiáját.

E pár megjegyzésből is látszik, hogy könyvünk nem történeti sorrendben halad; mégis érezteti az időrendi összefüggéseket is. Első fejezetében pl. bevezetésül a német humanizmust és a szaktudományok fejlődését jelöli meg a jelenkori bölcelet háttérül; azután a Hegelt követő korszaknak két irányát ismerteti: a tudományok eredményeinek bölcséleti szintézisét és az episztemológiai kutatásokat; végül a Hegel-utáni filozófia harmadik szakaként foglalkozik részletesebben a már jelenkori Husserl, Dilthey és Max Weber tanításaival. Am az ő „folytatásukat” megint a harmadik fejezet elején találjuk meg, ahol azonban az akadémikus hagyomány képviselői: Nic. Hartmann és Cassirer, a fenomenológiai iskola, a szellemtudományos irány, az alkatelmélet meglehetősen rövid elbánásban részesül, hogy a legmaibb és szerinte legjellemzőbb egzisztencializmust annál behatóbban fejtegethesse (Jasperst természetesen 1932-ben megjelent 3 kötetes Philosophie-ja alapján).

Némileg kifogásolhatjuk tehát könyvünk tagolását és az anyag elrendezését. Kifogásolhatjuk beállítását, amellyel erősen Jaspers szempontjából — egyenest az ő művei alapján — emeli ki három favorizált alakját: Nietzschét, Kierkegaardot és M. Weber-t. Erősebben kifogásolhatnánk — egy rendszeres bölcsellettörténethez mérve — könyvünk aránytalanságait és főleg hiányait. Így pl. a Windelband—Rickert-iskola széles és fegyverező hatását szerzőnk kevéssé méltányolja; vagy pl. W. Sternnek, a perszonalizmus filozófusának csak pusztá nevé hűződik meg egy jegyzetben, s ott is csak egyéb lélektani munkái alapján; vagy örvendetes ugyan Webernek, ennek a rettenthetetlen logikájú s a tudományelmélet terén igen jelentős főnek kellő méltatása, de az órá eső 14 lappal szemben sérelmes más, bizonyos irányban hatásos gondolkodóknak (pl. Eucken) nevét, vagy pl. az egész újiskolászti reneszánszt elhallgatni.

Viszont amiről szól, azt általában ügyesen tárgyalja. Nincsenek benne a hasonló összefoglalásokban szokásos zavaró kitérések, nehéz tartalmi közlések és zsfolt részletezés, helyettük többnyire csak az alapproblémákat vagy éppen alapfogalmakat tárgyalja. Igen hasznos része a könyvnek a függelék; bölcselek szerint közölt hús oldalnyi bibliográfia. Mindegyiknél gondos megjegyzések igazítanak útba, hogy melyik mű sőt melyik szakasz sajátos vagy jelentős az illetőre nézve, valamint, hogy tanulmányozásuk didaktikai szempontból milyen sorrendet kövessen.

Ki sokat markol, keveset fog: könyvünk egészében tekintve sikerülten illusztrálja e közmondásnak — ellenkezőjét. Ennek s egyéb jó oldalainak (modernsége, világossága), de meg az írójától magától is vi-

lágosan érzett hiányainak is ugyanegy a forrása: létrejöttének körülményei. Szerző ugyanis — hogy végre eláruljuk — nem angol, hanem német, aki a mai német bölcsélet képviselőivel közvetlen kapcsolatban élt és a freiburgi egyetemen Heidegger mellett magántanár volt, mielőtt a hitlerizmus miatt Angliába költözött. Ott, a londoni egyetem felhívására *felolvasásoknak* készült jelen könyvének anyaga, *angol* hallgatóság számára; s e hallgatóság előtt — az Előszót író angol professzor vallomása szerint — bizony „csukott könyv“ volt eddig a modern német filozófia. Így lett Brock bevezetése sajátos céljára kiváló, de különben is igen vonzó tájékoztató. S egyben kultúrtörténeti dokumentum: a Németországban lejátszódó „újabb események nyomasztóan sötét oldala“ miatt (ez az angol professzor kifejezése) emigráló tudósok széthordják most szerte a világba a német tudományt — az embernek eszébe jut Konstantinápoly elfoglalásának hasonló kulturális hatása — s a politikailag vetélytárs-országokban rokonszenvvvel fogadott „menekültek“ személye révén ott helyben termékenyíti meg a külföld szellemiségét az a tudomány, melynek könyvekben való személytelen importjával szemben eddig ott szellemileg vagy gazdaságilag is elzárkóztak.

Szücs Lajos (Kecskemét).

METZ, RUDOLF: *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*. Leipzig, 1935. Felix Meiner. I. Bd. XV. 442., II. Bd. VI., 359 l.

Metz hatalmas munkája biztató jele az összehasonlító filozófiatörténet feléledésének, egyben dokumentum is azok számára, kik szeretnek s tudnak még hinni az európai népek szellemi egységében. Hasonló célú munkáktól művét nem csak méretei különbítik el, hanem problémalátásának szigorú tér- és időbeli koordináltsága is. Ennek előnye azonnal szembetűnő, ha összevetjük pl. Else Wentscher hasznos kézikönyvével (*Englische Philosophie*, 1924.), melyben csakúgy megtaláljuk az angol filozófia jellegzetességeit, mint Metznél, ám a problémák oly elszigeteltséggel jelentkeznek, mintha a szellem is respektálná a földrajzi és politikai határokat. Metznél princípium az összehasonlítás, módszere, ha nem is vezet mindig célhoz, mindig helyes nyomra vezet. Azt a gyanakvást, melyet a skematizálást sejtető „Strömung“ fogalom kelt, szerzőnk már az előszóban igyekszik eloszlatni s műve meg is győz igazáról. Az a tény, hogy egy-egy filozófust mindig csak egy helyen tárgyal, teljes problematikájával, meggyőz arról, hogy elsősorban a gondolkodó és a probléma érdekelte s nem az irányzat és a „cimke“. (I, VIII.)

Műve két nagy egységre oszlik. Az elsőben tárgyalja a XIX. századi angol filozófia főirányait, a másodikban a századfordulótól napjainkig érvényesülő filozófiai mozgalmakat. Az első rész rövid foglalatok mindannak, ami a XIX. századi angol filozófiából örökhagyója,

inspirátora, vagy ellenkezésre sarkalója lett a mai angol filozófiának. Tömör képeket kapunk az ú. n. *skót iskoláról* (W. Hamilton, H. L. Mansel), a Bentham, Malthus, Ricardo, Mill, Bain működéséből kialakuló *utilitarista-empirista* mozgalomról, Darwin, Spencer, T. H. Huxley, Westermarck *evolucionista-naturalista* filozófiájáról, mely pragmatizmusával az *angol pozitivizmushoz* kapcsolódik (London Positivist Society, R. Congreve, stb.) s a megújuló vallásfilozófiai mozgalmakról. A tág keretek inkább didaktikus célt szolgáló rendjén belül remekbekészült apró filozófus portrékat kapunk, melyek közül nem egy először ad valóban összefoglaló képet egy-egy kevésbé méltatott angol gondolkodóról. (Elsősorban William Hamilton portréjára gondolunk, Metz kurta hat oldalon teljes sikerrel győz meg ez elfeledett kutató történeti szerepének fontosságáról s egyben ad hominem szemlélteti Kant hatását az angol filozófiában. I. 6—12.)

A második rész ugyanilyen részletességgel térképezi a mai angol szellemi életet, ám az eleven szellemi mozgalmak aktualitása lehetlenné teszi, hogy ugyanolyan objektivitással tekintse át századunk angol filozófiáját, mint a letűnt századét. Metz érdeklődése és szimpátiája félreismerhetetlenül az *új-idealista* mozgalomé, melyben a német idealizmus elhatározó hatását véli föligmerni. Ez a hatás szerinte Hegel halála idején kezdődött és a múlt század hetvenes éveinek végéig oly fogékony érdeklődésre talált Angliában, hogy alapjául szolgálhatott a máig teljesen ki sem bontakozott, eleven életet élő angol új-idealizmusnak. Metz a német idealizmus hatását nemcsak kizárólagosnak, hanem előzménytelennek is látja; — ezt a beállítást nehéz ellenvetés nélkül elfogadnunk. Mert, ha valóban csak a német idealizmus hatására indult volna meg az új-idealista mozgalom Angliában, akkor is meg kell találnunk előkészített talaját az angol klasszikus műveltség platonista és korai humanista hagyományaiban. Előfutárjai nemcsak Hegel népszerűsítői között keresendők, hanem a H. G. Wards, J. Martineau-szerű vallásbölcselek között, kik etikai idealizmusukon keresztül jutottak már a múlt században a mai új-idealisták problémaköréhez. Metz a német és angol szellem kiegyenlítésére törekvő dialektikus harcát látja és láttatja az angol új-idealisták és *új-realisták* szembenállásában s ennek érdekében önkénytelenül eltorzítja az egész angol filozófia helyzetképét. (Igy kapnak indokolatlanul kis szerepet az angol *matematika-filozófusok* s a *természetfilozófusok*, előbbieki nyilván azért, mert az angol idealizmust amerikai és francia idealizmus mozgalmakhoz is kapcsolnák, utóbbiak, mivel sajátosan angol felfogásukkal megzavarhatnák az új-idealisták és új-realisták szembenállásának merev rajzát.) Kétségtelen a német indítás az angol új-idealistáknál, de 1. nem nevezhető általánosnak (gondoljunk pl. J. H. Muirheadra vagy a theistákra!), 2. az idealizmus-realizmus korrelációja oly jellegzetesen visszaférő jelenség az angol filozófiában, melyhez nincs szükség idegen hatásra,

3. német-angol szembenállás inkább az új idealista mozgalmon belül volt s ebben a belső harcban az angol hagyomány győzött és nem a német export.

Szükségesnek tartottuk ezeket megjegyezni, de nem szeretnők, ha a kérdés kiélezése azt a hatást tenné, mintha Metzet túlzó sovinizmus vezetné. A túlságos valóságközelség ellenére is megőrzi tudós objektivitását, a bergsonismus és a lélektan területén a freudizmus és a behaviorizmus angliai útjának rajza mesteri részletei munkájának. Műve ma a legjobb vezető az angol szellemi élet magaslataira s megnyugtató, hogy vezetőnk nemcsak a tudomány elvont világában jártas, hanem az irodalom életteljesebb világában is hivatott ismerője a minden megnyilatkozásában *egy* angol szellemiségnek. *Bóka László.*

RÉVAY JÓZSEF gróf: *A megismerés antinómiája Kantnál.* Budapest, 1936. Sárkány-nyomda. 46 l.

Gróf Révay József műve két részre tagolódik. Az első, szisztematikus jellegű részben a megismerés alapproblémájára vonatkozólag két egymással szembenálló álláspontot fejt ki, amelyeket ő intelligibilizmusnak és nominalizmusnak nevez. Az intelligibilizmus lényege Révay szerint abban áll, hogy az ismeret tárgyát a tárgy ismeretétől nem választjuk el, hanem a köztük levő kapcsolatot a tárgy ismeretszerűségének, intelligibilis jellegének felvételével magyarázzuk. Ezzel szemben nominalista az, aki a tárgyat ismereten túlnak, magában valónak (*Ding an sich*) tételezi s az ismeretelmélet alapkérdését az ismeret és a rá nézve különlevő magábanvaló viszonyára építi. A Révay által adott új megjelölések nem pusztán új nevek, amelyek régi álláspontokat takarnak. Ezt bizonyítja Révay szerint az, hogy úgy a realizmus, mint az idealizmus lehet intelligibilizmus, csakogy az egyik esetben a dolgok intelligibilis jellege a tárgy metafizikai természetén alapul, míg a másik esetben a világ intelligibilitása egy tudatmetafizika következménye.

A dialektikai eljárással nyert új szempontokat azután Révay műve második részében Kantra alkalmazza. Önálló filozófiai tehetségre valló elmélyedéssel és bátorsággal kész kérdésekkel fordul Kanthoz, amelyek Kant filozófiájának szerkezetét éles megvilágításba helyezik. Révay szerint Kant kriticizmusában nominalista és intelligibilista tendenciák találkoznak a nélkül, hogy — egy antinomikus feszültségen túl — végső megoldásra jutnánk. A megismerő tudattól független elvű magában való csak a Révay által nominalizmusnak nevezett állásponton bír jogosultsággal, másfelől azonban kétségtelen, hogy a magábanvaló fogalma ellenkezik Kant filozófiájának intelligibilista motívumaival, akár a tárgyak transzcendentális értelemben vett szubjektivitására, akár, mint az intellectus archetypus tartalmaira gondolunk. Kant nem dönt véglegesen sem a nominalizmus, sem az intelligibilizmus mellett,

hanem finom művészettel a kettő között vezeti a kriticismus vonalát a nélkül, hogy a közöttük fennálló feszültséget megoldaná. Ez Révay Kant-interpretációjának végeredménye.

A komoly elmélyedéssel és éles elmével megírt tanulmány Kant filozófiájának alapos ismeretén épül fel és élesen belevilágít annak alapmotívumaiba, a kanti filozofálás természetébe. A magyarázat keresztülvitele ugyan nem mindenütt világos, az intelligibilizmus magyarázatánál például a valóság és jelentése azonosságának és így egyetlen ismereti instanciának felvétele homályba vezet és a transzcendentalis idealizmus értelme is eltorzul némilog Révay konstrukciójának kedvéért, midőn egy intelligibilista dogmatizmusra vettetik vissza, mindazonáltal tagadhatatlan, hogy e súlyos problémákat tömör fogalmazásban nyújtó tanulmány a kriticismus eleven szellemének értékes bizonyítéka. Szerzője további munkássága elé a magyar filozófiai irodalom jogos reményekkel tekint.

Varga Sándor (Budapest).

JASPERS, KARL: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin—Leipzig, 1936. W. de Gruyter. VIII, 137 l.

„Nietzsche kimeríthetetlen forrás. Mert hogy ő kicsoda, annak általában is meg kell még mutatkoznia, hogy eljövendő emberek miképen tudják őt magukévá tenni“ (130). Jaspersnek e mély megállapítása áll ugyan a világirodalom minden nagy egyéniségére — tudjuk: Shakespeare pl. milyen nagy „változáson“ ment keresztül az utókor lelki világának egymásra rakódásában —, de fokozott mértékben igaz Nietzsche esetében: sokarcú filozófiájában valóban nagy annak a veszélye, hogy az inadekvát szándékkal feléje közeledők alaposan félreértsék. Ez történt a kevészámú kortárs-olvasóval, ez történt a századforduló egészségtelen levegőjű szecessziójával, amely benne elsősorban a dekadencia különöségeit élvezte filozófiátlan esztéta finomkodással és ez történik gyakorta ma is azokkal az olvasókkal, akik magának Nietzschének sem akarják elhinni, hogy „bennem nem a fanatikus szól, én nem prédikálok, én nem hitet követelek“. Az objektív hangú monografiák általában ellapositják Nietzsche alakját (pl. Ch. Andler), a szubjektív hangúak viszont eltorzítják (pl. E. Bertram): Jaspers az egyetlen — Klagesen kívül — aki végre megtalálta a helyes középutat, a lelkes rajongás és a szenvedetlen ismertetés között az igazi megértés egyedül helyes hangját.

Kevés páthosz, de hatalmas, aprólékos, csodálatot érdemlő munka jellemzi Jaspers könyvét. A módszertani fogás, mellyel témájához mindenki eddiginél közelebb tud férkőzni: az, hogy nem Nietzsche filozófiájába, hanem „filozofálásába“ vezeti be az olvasót. E filozofálásban rejlik dialektika, melyen a legtöbb kommentátornak és filozófiatörténésznek el kellett véreznie (legtípikusabban Rickertnek), az ő számára a megértés legpontosabb kulcsa: „e kétértelműség védi az igazat, nehogy a méltat-

lanok felfoghassák" (170). Nem nyugszik — s erre inti az olvasót is, — míg minden nietzscheti thézisnek meg nem találja az antithézisét, kerüli az önmagukban álló rideg idézeteket s így jut a Nietzsche életét és művét egzisztenciális egyöntetűségben jellemző „reális dialektikához“, az „Überwindung“ alapjelenségéhez. Nietzsche önellentmondásainak ez az értelme, az „ilyen gondolkodónak nincs szüksége másokra, hogy ellentmondjanak neki: önmaga elégséges ehhez“. Gondolkodásának lényege a folyton-útban levés, az „Auf-dem-Wege sein“ (343. l.), mely az egyoldalúan tekintve nihil-nek látszó végtelen felé vezet. „A modern lélek egész területét befutni, megülni kissé annak minden sarkában — ez büszkeségem, kínszenvedésem és boldogságom.“ Ez a kulcsa annak, hogy Nietzsche „olyan területeken jár, ahol kevéssel utóbb már senki sem fog járhatni“ és mégis könnyűszerrel folytatja útját a jövő által is járható területeken. Jaspers művének kiválósága éppen az, hogy a reális dialektika feltárása által megóvja Nietzsche alakját a lelkes rajongóktól és lelketlen kritikuskótló egyaránt és szabaddá teszi az igazi megértés útját, hogy ezen kiki a saját egzisztenciális kapacitása szerint gazdagodjék vagy döbbenjen rá önnönmaga ürességére.

E reális dialektika élmény és mű egzisztenciális egysége folytán Nietzsche életében is érvényesül, sőt itt a legkézzelfoghatóbb. Ennek rajzánál tűnik ki, hogy Jaspers mily szerencsésen egyesíti magában az egykori pszichiátert s a mostani metafizikust (ami különben szintén dialektikus életpályát jelent). Immanens alapon tisztázza Nietzsche életének három korszakát. A tisztelet, lelkesedés, gyűjtés első korszakát, melynek vezéricsillaga Wagner. Az ennek „felülmúlásával“ keletkező második korszakot, melyet a szabadság, kritika, „az ellentétes értékelések kísérlete“ jellemez s melyben megtiltja magának a „romantikus zenét, ezt a kétértelmű, nagyzó és buja művészetet, mely megfosztja a szellemet szigorúságától és kedvétől“; elítéli a wagneri muzsika „veszélyes, kódósító és rajongó“ romantikáját, mert „az igazi zene világos és mély, mint egy októberi délután“. S végül a harmadik korszakot, melyben eldönti, hogy a gyűjtés és tagadás kincseiből mit tud igazán igenleni. E dialektikus lelki pályafutás mindenkori útjelzője az a viszony, melyben Nietzsche a világtörténet nagyságaihoz áll: mindvégig pozitíve értékeli az ellentmondásokat feloldókat (Herakleitost, Goethét, Napoleont), váltakozva az ellentmondásokat keltőket (Sokratest, Platont, Pascalt) és negatíve az ellentmondókat (Szent Pált, Luthert, Rousseaut). E fejezet külön érdeme, hogy szinte végérvényesen tisztázza Nietzsche betegségének és alkotásának viszonyát, bár e magyarázathoz a paralizist közvetlenül megelőző időre nézve egy eddig ismeretlen lelki betegség hipotézisét tartja szükségesnek (amibe az egykori, a pszichiáter Jaspers nem igen egyezett volna bele).

Jaspers könyve felette áll dicséretnek és bírálatnak egyaránt, mert annyira közel áll Nietzsche opusához, hogy mindkettő ezt éri. Élete

munkájának kétségkívül legmaradandóbb dokumentuma, mert teljes tisztaságában tükrözteti a forrást, melyből az egzisztenciális filozófus Jaspers nem mindig tudott tiszta vizet meríteni. Érdekesebb mint Andler, szürkébb mint Bertram, átfogóbb mint Klages, de: igazabb mint valamennyi.

Mátrai László.

SAARNIO, UUNO: *Untersuchungen zur symbolischen Logik.*

Logika.

(Acta Philosophica Fennica, I.) Helsinki, 1935. 154 l.

A modern logikának egyik igen fontos, de még korántsem eléggé tisztázott fejezete a jel (szimbólum) és jelentés viszonya. Hogy e kérdés homályos volta mennyi félreértés okozója lehet, azt jól mutatják pl. az azonosság fogalma körüli viták és véleménykülönbségek. Ezért örömmel kell üdvözölni minden olyan kísérletet, mely erre a problémára óhajt fényt deríteni. Ez Saarnio munkájának legfőbb célja; nemcsak megoldani igyekszik a problémát, hanem ezen túlmenően kidolgozza a szimbolumok — szó, név, jel, stb. — rendszeres elméletét, Russell típuselmélete alapján. Igen gondos analízis alapján felállítja a jelek és jel-osztályok típus-hierarchiáját és jelzés-reláció (Zeichen- bzw. Symbolrelation) segítségével igyekszik a jel és jelentés viszonyát meghatározni.

A munka másik célja az egyetemes fogalmak (universalialia) természetének vizsgálata és a Russell—Carnap-féle logika nominalisztikus felfogásának bírálata. E téren a szerző érvelése — helyes kiinduló pontja ellenére — nem nagyon meggyőző. A nominalizmus cáfolatát ugyanis abban a körülményben látja, hogy az univerzálialia nem jelek, nem szavak, hanem ezek *osztályai*. Véleményünk szerint ez a megállapítás igen fontos lehet a szimbolika elmélete számára, semmi esetre sem nyújt azonban alapot messzemenő ismeretelméleti következtetésekre. Ugyanez áll azokra a logikai és ismeretelméleti megállapításokra is, amelyeket a szerző szimbolikai vizsgálatainak eredményeként felállít. Ilyen — a tétel, logikai funkció stb. jelentésére vonatkozó — következtetések pusztán a szimbolikai vizsgálatok alapján le nem vonhatók és ez nem is tartozhatik a „szimbolológia“ tárgykörébe. A szerző érdeme nem is ezekben van, hanem magának a szimbolikának kiváló elemzésében és elsősorban abban, hogy reámutatott a jel, fogalom és jelentésnek a modern logika által kellőképpen tekintetbe még nem vett problémáira.

Pozsonyi Frigyes.

WINKLER BELA: *A gondolkodás tárgyairól (alapvetés).* Budapest, 1935. Egyetemi Nyomda, 36 l.

A fiatalon elhunyt tehetséges szerző sokirányú, de főleg büntetőjogi munkássága mellett filozófiai kérdésekkel is foglalkozott: ilyeneket tárgyal ez a kis posthumus tanulmány, amely főleg a gondolkodásnak

és tárgyainak a realitáshoz való viszonyát vizsgálja. Ez a részben tárgyméletnek, részben ismeretelméletnek nevezhető értekezés azt állapítja meg, hogy a gondolkodás különféle tárgyai sohasem függenek ugyan teljesen a gondolkodástól, de függetlenségük foka különböző. A realitást megszámlálhatónak tartja: a gondolkodás fokozatosan növekvő részt ragad meg belőle. Fejtegetései inkább előtanulmányok: kár, hogy az elmélyedő gondolkodó nem tudta bölcséleti gondolatait teljesen kiérlelve kifejtetni.

Bárá Brandenstein Béla.

Metafizika. JASPERS, KARL: *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen gehalten von 25 bis 29 März 1935. Groningen, 1935. J. B. Wolters, 115 l. (Aula—Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen No. 1.)

Sok többé-kevésbé illetékes kommentár után e művében végre maga Jaspers számol be filozófiai felfogásának lényegéről. A milieuelmélet hívei örvendhetnek e kötetnek: nem hiába készült németalföldi közönség számára, mert egészséges világosság és rövid, pontos megformulázás tekintetében messze felülmúlja Jaspers összes eddigi műveit. Éles és szabatos körvonalakkal tisztázza álláspontját az egzisztenciális filozófiának minden hü követőjével és konok ellenzőjével szemben s a tanulmánygyó olvasó számára.

Jaspers e pompás ön-kommentárjából kiderül, hogy filozófiája korántsem annyira eredeti és nagyságában egyedülálló, mint hívei hiszik, de viszont nem is annyira excentrikus és zavaros, mint legtöbb kritikusa hirdeti. Problémalátása — Vernunft und Existenz — újabb bizonyítéka, hogy a német szellem az „és“ kötőszóval nemcsak visszaélni tud. Az ész és az egzisztencia nem egymással ellentétes jelenségek, hanem dialektikus feszültségük az ember lényegesebbé válásának stimulánsa azáltal, hogy egymás új produktumait problématicussá téve, e két tényező mind közelebb segít az ős-lényeg („das Umgreifende“) megragadásához. Ez az ős-lényeg megnyilatkozik mint mindennapi élet, mint egyetemes tudat (tudomány) és mint szellem, de mind e megnyilatkozások töredékesek és tévesek maradnak, ha külön utakat követnek és nem futnak össze az ész és az egzisztencia egyensúlyában. Az önmagában való ész végül elveszíti minden tárgyi vonatkozását s megszűnik valóban észszerű lenni. Az önmaga körül forgó, az ész stimulációja által „megvilágosodni“ nem tudó egzisztencia-kultusz viszont rövidesen pusztá egyedül esetlegesség marad, megszűnik egzisztencia lenni, mert képtelen minden transzcendenciára. (42. l.)

Nehéz Jaspers e művét, melyből valóban minden felesleges szó hiányzik, röviden ismertetni. Viszont meg kell említeni azokat a szempontokat, melyeknek tisztázása által e munka annyira üdvös hatásúvá lehet napjainknak éppen az „exisztenciális“ szó körül uralkodó zürzavara lecsillapításában. Az első az, hogy — Jaspers szerint — nincs „exisz-

tenciális tudomány“, hanem csak egzisztenciális filozofálás. A tudomány teljes egészében az „általános tudat“ körében mozog s legfeljebb a szellem határait kalandozhat el. Ami egzisztenciális, az több mint tudomány, ami „egzisztenciális tudomány“, az per definitionem kevesebb ennél. Másodsor: a logicitás korántsem oly megvetendő tulajdonság, mint sokan hiszik. Ez akadályozza meg ugyanis, hogy „az ember visszasüllyedjen egy oly létbe, melyben homályos ösztönök, szuggesztiók, lelki áttételek és elmosódások minden szubsztanciális ön-léte lehetőségében oltanak ki“. A tudnivalók minden fajával szemben való nyíltsága által épp a logicitás és észszerűség véd meg a „puszta bebeszéléstől és hamis általánosításoktól. A logika így a tudatossá váló becületességnek egy formája“. (99. l.) Harmadsor: tisztázódik Jaspers vizonyja nagy inspirátoraihoz, Kierkegaardhoz és Nietzschehez. Egyiknek az útján sem jár, mert munkásságuk értelmét éppen abban látja, hogy az efemer utak járhatatlanságának kimutatása által, mindenkit a saját lábán járásra ösztönöznek. Negyedsor: ha expressis verbis nem is, de a beavatottak számára nagyon is érthető módon szembe fordul a Heidegger-féle egzisztenciális filozófiával, amely Kierkegaard hű követése által a nihilisztikus elmagányosodásra vezet s kizárja a kommunikációt, az egzisztencia megvilágosodásának egyetlen lehetséges módját. (106. l.) Ezzel szemben Jaspers hibájául kell felrónunk, hogy kommunikatív elvéhez egyáltalán nem méltó módon elfeledkezik azoknak a megemlékezéséről, akik már az ő fellépése előtt hasonló tanokat hirdettek. Különösen bántó ez a Nietzsche-követő Nicolai Hartmann esetében, akinek ismeretprogresszusát és kategóriális alaptörvényét (40. és 60. l.) — sokszor szösz szerint egyezően — tizenötévi késéssel újra feltalálja.

Jaspersnek e kristálytisza okfejtésű könyve nélkülözhetetlen annak tisztázására, hogy mi az egzisztenciális filozófia, de még inkább annak megállapítására, hogy mi nem az. *Mátrai László.*

RÜFNER, VINZENZ: *Die Natur und der Mensch in ihr.* Bonn, **Természet-
filozófia.** 1934. Peter Hanstein Verlangsbüchh. 82 l.

E kötet a modern természetbölcseletet tárja elének az anorganikus természettől az emberig tömör, világos és érdekes fejtegetések során. Ismerteti az anorganikus világ felépülését, a szubstancia, tömeg, erő, energia, okság, tér és idő szerepét a természet megismerésénél. Rámutat arra, hogy a fizikában ismét kezd teret hódítani a Galilei előtti nem-mechanikus gondolkodás. Közben kitér a relativitáselméletre is, ahol azonban nélkülözzük a kritikai állásfoglalást és a bölcseleti értelmezést.

Legérdekesebbek az élők világára vonatkozó fejtegetései. Ismerteti a mechanizmus és a vitalizmus álláspontját, rámutat arra, hogy az anorganikus anyag és az élő organizmus között áthidalhatatlan különbség van. Az életfolyamatok nem magyarázhatók maradék nélkül fizikai és kémiai erőkkel, hanem kénytelenek vagyunk felvenni az életjelenség-

gek magyarázatához egy, az anyagtól különböző elvet, lélekeszerű szubstanciát, amelynek működése lényegesen különbözik az anyagi energia-folyamatok törvényszerűségeitől. Az élet terén teleológiai elvek, célirányos törekvések uralkodnak, amiket az anorganikus természet nem ismer. Az élő organizmus sokkal több, mint pusztán bonyolult gép.

A továbbiakban a könyv ismerteti az életelv megnyilvánulását a növények és állatok világában, valamint az embernél. Érdekesen hasonlítja össze a növényi és az állati lélek megnyilvánulását, valamint ezeknek az emberi szellemi lélektől való különbségét. Foglalkozik az állat szerszámhasználatának, valamint az állati nyelvnek kérdésével és kimutatja, hogy a tisztán biológiai érdekkörből csak az ember tud kiemelkedni.

Végül ismerteti az ontogenezis és a filogenezis problémáit, az átöröklést és a fajfejlődést. A darwinizmust a kornak ma már összeomlott és liberális-kapitalista világszemléletével magyarázza, amely szerint a szükségletek teremtik meg a megfelelő szerveket. A fajok kifejlődése azonban nem érthető mechanikus környezethatással, hanem csak célratörőkvő belső erők működésével. Az állatfajok még anatómiailag sem alkotnak folytonos átmeneti sorozatot. Haeckel biogenetikai alaptörvénye, mely szerint az ontogenezis a filogenezis rövidített ismétlése, nem igazolható. Az embriók ugyanis a magasabbrendű állatoknál sehosem egyeznek meg valamely kifejlett állatfajjal, legfeljebb bizonyos analógiát mutatnak. Analógia pedig még nem genealógia. Egyébként a magasabbrendű emlősök embriói az embernek megfelelő állapoton túl is fejlődnek. Tehát az ember nem magyarázható az állati fejlődés végső állapotaként. Egyébként az embernél és csakis az embernél a fejlődés nem csupán a biológiai kifejelettségig halad, hanem szellemileg úgyszólván élete végéig tart. Ezen érdekes kritikai fejtegetések után azonban a szerző mintha nem tudna megbírkózni az ember és az állatfajok eredetének kérdésével és kissé bizonytalan tapogatódzás mellett, úgy látszik, Dacqué elméletét teszi magáévá.

Ez utolsó, homályos részletet nem tekintve a könyv mindvégig józan, világos gondolkodásra vall. A szerző nem engedi, hogy a fantáziának sokszor kísértő csábításai tetszetős, de homályos, bizonytalan elméletek felé ragadják. Könyve ajánlható mindazoknak, akik a modern természetbölcselet főbb problémáiról rövid, világos áttekintést óhajtanak nyerni.

Somogyi József.

Kultúrfilozófia. KORNIS GYULA: *Egyetem és politika.* Budapest, 1936. Franklin T. 61 l.

Volt idő, amikor a filozófia csúcsteljesítményét a rendszeralkotásban látták. A rendszeralkotás kedve végleg persze ma sem veszett ki, de az érdeklődés iránta tagadhatatlanul megcsappant. Ezért akikben meg is volna a hajdani rendszeralkotók bátorsága, inkább „nyilt” rendszerrel kísérleteznek, még inkább azonban tudatosan lemondanak a rendszer-

ről. Aki egyszer vizsgálni fogja ennek a jelenségnek okait és hátterét, korunk szellemének sajátos irányában fogja találni, amely a teljességet — minden filozofálásnak örök igényét — nem tartalmi, hanem csupán módszeres szempontból követeli s itt rá fog mutatni, hogy e követelmény talán elsősorban a fenomenológia hatására alakult ki. Bármiként legyen is azonban, a filozófiai munka súlypontja ma áthelyeződött; nem a részeknek az Egészbe való — sokszor erőszakos — belevácsolása, hanem a részben az Egésznek megláttatása a feladat s ezért a konstruktív erőt is elsősorban az összefüggések felfedezésében méltányoljuk, vagy más szóval: nem az Egészből, hanem az Egészre filozofálunk.

Ennek az Egészre való filozofálásnak a programját nálunk vitán felül Kornisnak sikerült eddig legszebben megvalósítania. Úgyszólván kijelöli őt erre szellemének bámulatos mozgékonyasága, megvesztegethetetlen valóságérzéke, de ugyanakkor találékony problémaérzéke is, amellyel olyan kapcsolatokra tud rátapintani, amelyek közönségesen rejtve vannak szemünk előtt. Ez a reális látásban érvényesülő konstruktív erő Kornis filozofálásnak legfőbb „dianoetikus erénye“, amely — ha nem csalódkunk — először a „Kultúra és nemzet“ c. kötetében jelentkezett, majd az „Államférfi-ban teljes kiérettységben nyilvánul meg, és azóta a tanulmányok egész során át egyre határozottabban bontakozik ki, de talán sehol olyan megkapóan, mint éppen ebben a legújabban megjelent rektori beszédében. Lehet, hogy ez Kornis gazdag munkásságának csupán egyik oldala, — hiszen benne egyúttal korszakok és egyéniségek kultúrfilozófiai és pszichológiai interpretációjának mesterét becsülhetjük, — de lehet, hogy fejlődésének újabb fordulatát, szemléletének még átfogóbbá válását jelenti, s ebben az esetben éppen az a legszebb, hogy szervelesen bontakozott ki megelőző filozofálásából.

Egyetem és politika kétségkívül nehéz helyzet elé állítja a kérdés filozófiai kutatóját, mivel itt nem racionális konstrukciókhoz, hanem életvalóságokhoz nyúl, amelyeket azonban mégis eredetükben és intenciójukban egyaránt eszmék és elvek motiválnak, még pedig — s ez éppen Kornis beállításának újszerűsége — kölcsönösen motiválnak. Ezért vizsgálatának első lépése az, hogy felrajzolja az egyetemeknek — ebben a politikai élettel való eszmei és elvi motiváció-kölcsönösségben — történetileg kialakult típusait. Az egyes korszakok jellemzésénél kérdésfelvetése ez: „az igazságnak és a tudománynak milyen fogalma irányítja az egyetemet a kutatásban? Ebből folyólag milyen tudomány áll a tanítás centrumában s melyik fakultás az uralkodó kar? Milyen emberideál lebeg az egyetem lélekformáló tevékenysége előtt? Milyen jogot formál erre való tekintettel az állami hatalom az egyetem irányításában?“ Ilymódon jelenik meg szemünk előtt plasztikus elevenségben a középkornak, a felvilágosodásnak, a német idealizmus és a pozitívizmus korának egyeteme és a történeti áttekintést zárja az egyetem világháború utáni alakulásának rajza. S ez utóbbit Kornis szerint épp az jellemzi, hogy a politikai élet-

tel való viszonyában az eszméknek és elveknek motivációs-kölcsönössége megszűnt, vagy mindinkább szűnőfélben van, amennyiben politikai ideológiák elnyelik, vagy elnyeléssel fenyegetik az egyetemi eszmét. A fejlődésnek ezt a legújabb irányát a maga szélsőséges formáiban a bolsevizmus, a fasizmus, a szociáldemokrácia és a nemzeti szocializmus egyetempolitikája képviseli.

Ezzel a további elméleti kifejtés számára a téma adva volna, a quaestio facti után mindenki a quaestio juris tárgyalását várja: hogyan kell elképzelnünk ezek után egyetem és politika *helyes* viszonyát? Kornis most valóban ennek vizsgálatára is tér rá, ámde ezt is az ő jellemző módszerével teszi, amennyiben itt sem az egyetemnek és az államnak valamilyen konstruktív felfogásából indul ki, hanem *problémából*, amely éppen a történeti áttekintés eredményeként adódott: ha ugyanis egyetem és politika tényleges viszonyában az eszmei és elvi kölcsönösség valamilyen formában mindenkor fennállt, akkor mi ennek a kölcsönösségnek az alapja? Ezt az alapot Kornis szerint a tudományban kell keresni. Lényege szerint a tudományos és a politikai magatartás különbözik ugyan egymástól: az egyik az igazságra törekvésnek, a másik inkább a hatalmi törekvésnek kifejezése és ezért míg amaz szükségképpen tárgyi-logikai distanciába kerül az élettől, addig emezt fokozott életközelség jellemzi. Mégis, mivel a tudomány mindenkor a nemzeti kultúrának egyik ága, „a nemzeti kultúra sorsa pedig a nemzeti politika sorsa“, azért tudomány és politika a valóságban mindig szorosan összekapcsolódnak. Amde ez az összekapcsolódás inkább ösztönös, mintsem tudatos és szándékos és kiváltképpen a magatartásra, nem pedig a tartalmakra vonatkozik: a tudomány tartalmi lényegükben mindig nemzetfelettiek és így politikafelettiek. Épp ezért mindazok, akik a tudománynak nemzeti-, vagyis életjellegét tudatosan fokozni akarják, ezzel elkerülhetetlenül annak pragmatisztikus felfogásához jutnak, amelynek sodrában a tudomány végül is ancillae rei publicae-vé válik.

Az egyetemnek, mint a tudományok tűzhelyének tehát csakis a szabadság lehet az egyedül éltető levegője. S ennek a szabad igazságkutatásnak elvi követelménye vezeti át Kornist a sokat vitatott egyetemi önkormányzat kérdésére. Itt azonban újabb antinómia válik érezhetővé: az államhatalomtól megkötött egyetem a tudomány elsekélyesítéséhez vezet, viszont a szabadság korlátlan érvényesülése az egyetem részéről is túlkapások forrásául szolgálhat. Tehát: az egyetem *joggal* öröködik feltétlenül a maga szabadságán az állami beavatkozással szemben és ugyan-csak: az állam *joggal* nyúl bele az egyetem kormányzatába. Az ellentét feloldása és ezzel egyetem és politika viszonyának megnyugtató szabályozása Kornis szerint csakis a két tényező helyes konvergenciája alapján lehetséges. Ennek a konvergenciának azonban lényeges előfeltétele van. Mint ahogy az egyetem a maga tudományművelő feladatának teljesítése közben csak akkor, ha az igazság önzetlen szolgálatában áll, jogosult a

szabadságra és ezen át az egész szellemi és politikai élet elvi irányítására, — úgy az állam csak mint kultúrállam hivatott arra, hogy a tudományos munka szervezésébe belefolyjon. S ez az előfeltevés jelzi a helyes megoldás útját az utolsó antinómia esetében is, amelyet Kornis a viszonykérdés kapcsán felvet és szintén éles dialektikával fejt ki: az egyetem a tiszta tudományos képzésnek *vagy* a gyakorlati életpályákra való előkészítésnek színhelye legyen-e? A hatalmi állam szempontjából érthető, ha az utóbbi részesül előnyben az előbbi rovására. De a kultúrállamnál az ellentét elveszti élet, mivel ennek egyetlen céljából folyik, hogy olyan szakemberei legyenek, akik elvszerű, egyetemes látásra képesek, amire azonban csakis tudományos képzés útján tehetnek szert.

A tanulmány legszebb példája a problémában felmerülő antinómiák kifejtése által, vagyis az igazi filozófiai szellemben való tárgyalásnak, amely nem hiteget azzal, hogy felfedezte az ígért földjét, ellenben felássza a mi adott valóságunk földjét, ami már magában is gazdag természettel jutalmaz. Kétségtől ez a mi valóságunk földje ma nagyon vulkanikus. Kornis pedig különösen vulkanikus talajra nyúlt az egyetem és politika viszonyának elemzésével. Ámde ebből az elemzésből szilárd és megdönthetetlen elvi következmények bontakoztak ki, amelyek épp ezért a probléma egyedül megnyugtató megoldásának tekinthetők. S ez viszont az ő konstruktív erejére vall.

Amit kívánhatunk e nagyjelentőségű rektori beszéd megjelenése kapcsán, kettős. Filozófiai szempontból: hogy a vizsgálódásnak ez az itt alkalmazott módja követésre találjon és iskolát csináljon. A tárgyalt kérdés szempontjából pedig: vajha a levont megállapítások ne csak elvi természetűek maradnának, hanem általában mindenütt azzá válnának, amiből maga Kornis is kiindul: valóságá.

Prohászka Lajos.

HALASY-NAGY JÓZSEF: *Korunk szelleme*. Budapest, (1936). Dante. 200 l.

E tanulmánykötete új oldalról mutatja be az illusztris gondolkodót. Jóllehet a benne levő tanulmányok egy része már régebben megjelent különféle folyóiratokban (főleg az Athenaeumban), mégis így együtt, összegyűjtve és kiragadva a folyóiratolvasásnak egy kissé mindig felületes és ezért mostoha sorsa alól, egy szóval: mint könyv, jobban láttatja a szakember mögött rejlő gondolkodót, a filozófia története mögött a filozófust, aki kezét a legaktuálisabb gondolkodás üterén tartja állandóan. A monografikus könyvekkel szemben viszont megvan az az előnye, hogy az essay-forma keretei tágabb lehetőséget nyújtanak az elevenebb, művészebb és kritikaibb szemléletmódra.

A bevezető tanulmány (Korunk szelleme) különben is bőven meggyőző a kötet aktualitásáról és az olvasóval szemben betöltendő ön-

eszméletető kulturális hivatásáról. A jelen szellemi válságot visszavezeti az újkor három vezéreszméjének hitelvesztésére: az individualizmuséra, a voluntarizmuséra és a racionalizmuséra. Elégtelenségüket a modern kollektívizmus, fatalizmus és irracionálizmus jól érezteti, de ezen túl nem jut, újjakkal pótolni őket nem tudja. Nem is pótolhatja, mert európai világnézet számára mindegyik csak hasznos stimuláns lehet, de sohasem végérvényes és megnyugtató állásfoglalás. Az elvesztett régi és még meg nem talált új életelvek e kínos történeti intermezzóját szerzőnk plasztikus vonásokkal és nagy világossággal jellemzi: A filozófia számára a kivezető utat is megkeresi a második tanulmány (A filozófia és az európai lélek), amely a „sub specie totalitatis“ filozófálás termékeny programjában hangzik ki. E program alapja az a mély és modern belátás, hogy „a kutatott tárgy teheti az embert fizikussá vagy historikusá“, de „a filozófust az a mód teszi filozófussá, ahogyan bármely tárgyat vizsgál“ (36. l.). E felfogást meggyőzően támogatja a hatodik tanulmány (A filozófia mítoszai) filozófiatörténeti és kultúrfilozófiai alapvetése. Kár, hogy szerzőnk e ponton nem hívta segítségül a pszichológiai típuskutatás újabb eredményeit, mert ezek felfogását ez oldalról is kétségkívül igazolták s egyben a kevésbé filozófikus olvasóval is könnyebben megértették volna.

A tanulmányoknak e principiális csoportjához irodalom- és filozófiatörténetiek járnak: két Madách-tanulmány amely az Ember Tragédiájának történetfilozófiai problematikáját fejtí fel, s három biográfia. Köztük „A fiatal Dilthey“ úttörő munka, amely Dilthey nemrégiben megjelent naplótöredékeiből és leveleiből eleven lélekrajzát fejtí ki a nagy szellemtörténész és a szellemtudományos lélektan megalapítója fiatalabb éveinek. A Pauler-tanulmány a nagy magyar filozófusnak szinte izgatóan érdekes fejlődésrajza. Szerzőnk biztos kézzel ragadja meg az életrajzi és szövegadalékok mögött rejlő szellemi jelentést — ebben Dilthey termékenyítő hatására ismerünk — s nagy elhithető erővel rajzolja meg az utat, melyen Pauler eljutott Kanttól Brentanón keresztül önmagához. A magyar filozófiatörténet XX. század fejezetének kétségkívül egyik reprezentáns műve fog maradni e Pauler-portré. Hasonló írói éretyekről tanuskodik Weszely Ödön életrajza, amelynek közvetlensége szintén nem fog hatást téveszteni és megtalálja az utat az olvasó érdeklődése felé. Egyben jó példája annak, hogy a külső és belső, életrajzi és lélektani, a foglalkozást és a hivatást jelentő adatokat miképpen kell a jó életrajznak egybeolvasztania, hogy azáltal az életrajz egyúttal korrajz is legyen: intím bepillantás a századforduló kultúréletének hátterébe az egyén sorsán keresztül.

Öszintén kívánhat minél szélesebbkörű sikert Halasy-Nagy József könyvének mindenki, aki a magyar filozófiai művelődés sorsát valóban szíven viseli.

Mátrai László.

EVOLA, JULIUS: *Erhebung wider die moderne Welt*. Stuttgart—Berlin, 1935. Deutsche Verlags-Anstalt. 493 l.

A válságirodalomnak e legújabb terméke eredetiség dolgában nem marad el elődeitől. Történetfilozófia ez is, ha ugyan így lehet még nevezni azt a művet, melyben a történeti megértésnek és filozófiai gondolkodásnak még a csökevényei is szándékosan ki vannak irtva. Mint annyian mások, Evola is erényt formál ama fogyatékoságából, hogy kívülről, a publicisztika területéről közelíti meg a történetfilozófiai problémákat: ő a stúdiumot és gondolkodást férfiatlan és dekadens jelenségnek tartja (313. l.). Csak következetes marad aztán önmagához azáltal, hogy könyvében valóban nyoma sincs módszernek és komoly „stúdiumnak“, hanem benne az adatok tömege — ötletekkel tarkítva — egészen kósza analógiák fonálán vonul fel, anélkül, hogy bizonyításként valamit vagy eloszlata az író felfogásában uralgó homályt. E homály, ha az igazságnak nem is, Evola koncepciójának mindenestre használ: eltakarja gyöngé pontjait és az erőseket ünneplésesebbeknek, imponálóbb méretűeknek láttatja.

Tárgyi szempontból e koncepció egyszerű. A világ történetének minden eddigi munkása — kivéve néhány misztikust — egészen durván és alapjaiban értette félre témáját. A világban ugyanis nemhogy fejlődés, de még a Spengler-féle értelemben vett organikus tenyészet sincsen, hanem megfordítva: mióta az emberiség történetéről bármit is tudunk, fokozatos és rohamos visszafejlődés, lezüllés, dekadencia van folyamatban s a mai világválság már a történeti idő kezdetével megindult. A „négy korszak“-ról szóló hagyomány Evola számára reális valóság és ehhez képest minden írásbeli feljegyzés a dekadens „irrealizmusnak“ a szülötte csupán (ami mindenestre az „irreális“ szónak egészen különös használatáról tanuskodik). Az aranykor világa az Északi sark vidékén virágzott, mikor a Föld tengelye még egyenesen tartotta magát a világűrben: nem volt nappal és éjszaka s az emberek ennél fogva örökéletűek voltak, mindmegannyi isten, vagy legalábbis hérosz. A mai kulturális válság végső oka az az üstökös volt, mely a Föld tengelyét 23 fokkal eltértette az egyenestől: ezzel jégvilág támadt a boreális szférán, az emberiség délebbre kényszerült s elvesztette halhatatlanságát. Mindazt, ami ebből a hősi északi „kulturából“ megmaradt, Evola a kultúrák „tradicionális“ elemeinek nevezi, minden egyéb a dekadens „modern“ szellemnek a műve. A kereszténység pl. már tipikusan déli és keleti életforma és műve „a római világ tökéletes asiatiszálása“ (268. l.). Nem véletlen, hogy már Krisztus bölcsőjénél feltűnik és későbbben is visszatér a chthonikus, antiuránikus, anti-árja, kollektív, alantas motívumokat megtestesítő számár-alak (271. l.). A középkor is csak úgy képes valamit megőrizni a hőroikus szellemből, hogy a lovagideált a kereszténység ellenében ter-

meli ki, nem pedig — mint az Evola által tudatlanságukért mélységesen megvetett historikusok hiszik — a kereszténység által. A középkornak másik nagy vívmánya a párbaj, mely még a hitügyekben is az erősebbnek ad igazat s ezáltal a hatalom és igazság „tökéletes egységét“ valósítja meg. (Hogy kevésbé „mágikus“ gondolkodás számára a párbaj éppen az igazságnak az elejtését jelenti az erő kedvéért: ezt szerzőnk nem veszi észre.) A tradicionális kasztrendszer utolsó maradványai is megszűntek a középkorral s a plebejusok a kultúra révén akarják betölteni azokat a helyeket, melyeket ideális viszonyok között — úgymond Evola — csak a születés alapján lehetett betölteni. A kultúra és a fejlődés eszméje nem más, mint a feltörekvők alibije, „a szolgák és páriák forradalma“ (327. l.). Az újkorban már csak néhány misztikus és a hermetikus hagyományt őrző rózsakeresztesek (302. l.) jelentenek megnyugtató északi tradíció-szigeteket a modern kultúra mindent elöntő barbársága közepette.

A rózsakeresztes mozgalom említése feleslegessé teszi Evola könyvének további ismertetését és talán a legjobbindulatú, legtörelmesebb olvasónak a szemét is felnyitja szerzőnk „módszerét“ és gondolkodásának mélységét illetően. Hisz köztudomású, hogy a rózsakeresztes-mozgalom annyira elválaszthatatlan a szabadkőművességtől, hogy logikus gondolkodás mellett lehetetlen értéket tulajdonítani neki akkor, ha egyidejűleg az „emberi méltóság és jog“ szabadkőműves hangoztatását „jakobinuszsargonnak“ (155. l.) minősítjük. Vagy éppígy lehetetlen a keresztés-háborúban a „nemzetfeletti egységet“ megdicsérni ugyanakkor, mikor a kasztok felbomlásának internacionális jellegét ostorozzuk. Éppígy lehetetlen Frobenius kutatásai után a kultúra észak- és nyugatról dél- és keletfelé való vándorlásáról beszélnünk, hisz a nagy Afrikakutató a napnál világosabban győz meg ennek a teljes ellentétéről. S e cáfolatot végig lehetne vezetni Evola egész koncepcióján, ha értelme lenne cáfolni valamit, amit bizonyítani meg sem kíséreltek.

Kétségtelen, hogy szerzőnket könyve megírásában alapos meggyőződés és feltétlen jószándék vezette. Az is lehet, hogy a dadaizmus propagálásával hazája kultúrájának értékes szolgálatokat is tett. Csak azt nem értjük, hogy miért foglalkozik történet- és kultúrfilozófiával az, aki minden történetnek, kultúrának és filozófiának (ld. 251 l.) „született“ ellenlábasa? Az „Idealismo magico“ és a „Tradizione Ermetica“ lehet nagyon helyes a maga helyén, de történet és filozófia a mágikus gondolkodás számára „hermetikusan“ elzárt területek. A természettudományoknál a bonyolult apparátus és a matematikai módszer szerencsés módon megóvják a kísérletezőt — és a tudományt — attól, hogy az ötletből tudománytalan theória válhassék. A filozófiánál ilyen előzetes akadályok nincsenek s Evola — s az olvasó — ennek az áldozata: a

gondolkodás aszketikus szigorának hiánya az ellentmondások olyan halmazát iratta meg vele, hogy ebben mondanivalójának értékes elemei is sajnálatos módon elszikkadnak. Orvosa akart lenni korunk kulturális válságának, de nem lett más, mint — tünete. *Mátrai László.*

SAUER, WILHELM: *Rechts- und Staatsphilosophie*. Stuttgart, 1936. F. Enke. XII., 496 l.

**Jog- és
államfilozófia.**

1929-ben megjelent „Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie“ című nagy munkája után most egy még hatalmasabb jog- és állambölcseleti kézikönyvvel lép W. Sauer a nyilvánosság elé. Ez az új munkája három részre tagozódik. Az *első rész* (9—180. ll.) a jog- és állambölcseleti irodalomnak igen kimerítő és úgyszólván a világ összes kultúrére kiterjeszkedő ismertetését foglalja magában. A különböző kultúrére jog- és állambölcseleti gondolkodásának ez az összehasonlító alapon való tárgyalása szinte példa nélküli az eddigi irodalomban. Igen rokonszenves hangon emlékezik meg a magyar jogfilozófiai irodalomról (57., 62., 89., 94., 100—101., 118., 123. ll.), mint ahogy könyvének többi részeiben is különös melegséggel szól hazánkról (277., 325., 376., 381. ll.). Művének *második része* (181—337. ll.) az államnak, *harmadik része* (338—476. ll.) pedig a jognak bölcseletével foglalkozik. Ezekben a részekben igen nagy mértékben érezhető az új német nemzeti szocialista gondolatok hatása. Szerző különös figyelemben részesíti a nemzeti szocializmusnak az egész jogélet és a jogi gondolkodás „megújítására“ irányuló törekvését, amellyel szemben azonban nem egy helyen a kritika hangját is megszólaltatja s általában hű marad már jóval a nemzeti szocializmus uralomrajutása előtt kifejtett jog- és állambölcseleti alapfelfogásához. A nemzeti szocialista állami életnek és jogi felfogásnak állandó szemmel tartása az eleven aktualitás levegőjével tölti meg ezt a különben is vonzóan megírt és az életet közelről megragadni törekvő könyvet. (Értesülésünk szerint a könyvet Németországban mégis elkobozták.)

Sauer jogbölcseleti felfogását ő maga a *háromoldalú szemlélet* teóriája gyanánt (die Dreiseitentheorie des Rechts) jellemzi. Eszerint a jognak „totális“ felfogása *egyszerre* három szempontból ragadja meg a jogot: a *tartalom* (élet, történés), a *forma* (normativitás, törvény) és az *érték* (regulatív idea) szempontjából. Ez a háromoldalú szemlélet tulajdonképpen a tartalom és a forma régi megkülönböztetését igyekszik a konstitutív és regulatív eszme ismeretes ellentétével összekapcsolni. Megfelel ez a szemlélet azonkívül Sauer régebben kifejtett felfogásának is, amelynek alapja az „*érték-monasz*“ (Wert-Monade) fogalma, amely ugyancsak az említett három momentumot foglalja össze, mint-

hogy bizonyos formában megnyilatkozó értéket hordozó élettől eleven kulturális törekvést jelent. A kultúra jelenségeinek sokrétűsége nyer kifejezést Sauer felfogásában éppúgy, miként Nicolai Hartmann kultúrfilozófiájában is. Sauer maga nem foglalkozik a Hartmann-féle felfogással, bár nézetünk szerint igen szerencsés dolog volna, ha megpróbálná a saját felfogását Hartmann filozófiájával összhangba hozni.

vitéz Moór Gyula.

BINDER, JULIUS: *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*. Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 4., Tübingen, 1935. J. C. B. Mohr X, 169 l.

A németek legkiválóbb jogfilozófusa. Stammler mellett, jelenleg kétségtelenül Binder. Az újkanti irányhoz tartozó Stammler nagyszabású munkáival új utakat és kutatási lehetőségeket nyitott meg a jogfilozófiai vizsgálódások előtt. Binder az eddig főművének tekinthető „Philosophie des Rechts“ (1925) c. munkájában szintén a königsbergi bölcsező szellemének hatása alatt állott. Gondolatvilága azonban fokozatosan elfordul Kanttól, hogy azután a fenti könyvében, amely voltaképpen leendő jogfilozófiájának filozófiai előfeltevéseit van hivatva tisztázni, már teljesen Hegel filozófiájára támaszkodjék. Újabb nézete szerint u. i., szemben a kritikai idealizmussal, amely „valójában még félig realizmus és pozitivizmus“ (I.), csak a tiszta idealizmus képes a megismerés problémáját teljesen feloldani és ezen keresztül a dolgok igaz lényegét megragadni.

A tiszta idealizmus, amelyhez így Binder csatlakozik, felvesz egy általános tudatot, amely egyúttal szellem is, és amelyben a megismerő alanyok és tárgyak még egybe esnek. A szellem „önmegoszlása“ útján állanak elő az alanyok és a tárgyak, úgy, hogy azután az empirikus tudat a megismerő ént és a tárgyi világot már mint egymástól elkülönítetteket és szembenállókat ragadja meg. Az alanyok és a tárgyak merev elválasztását az értelem hozza létre, míg az ész ismét egységbe forrasztja azokat. Ez egyúttal a szellemnek az útja is. A szellem önmagából kiindul, hogy azután önmagához ismét visszatérjen. A szellemnek ez a kibontakozódása és önmagához való visszatérése Binder szerint is dialektikusan megy végbe és útja a nemzeti történet.

A szellem, abszolút létet képviselven, természetesen magában foglalja a teljes szabadságot, de ugyanekkor ennek ellenpólusát is. A teljes önmegkötöttség állapotából dialektikus menetben visszatér a szellem önmagához, a teljes szabadság állapotához, mert a szellem maga a sza-

badtság és ez a szabadság a szellem természetének megfelelően „werdende Freiheit“. Az organikus élet a szabadság első megjelenési formája. Az ember kettős helyzetet foglal el a világmindenségben: egyrészt a természeti törvények uralma alatt áll, másrészt viszont a szabadság birodalmába emelkedik. Az emberi akarat, amely lényegében szintén szellem és így szabadság, az önkényes választási szabadságon (Wahlfreiheit, Willkür) és az erkölcsiségen (Moralität) keresztül felemelkedik a jognak (Sittlichkeit) a világába. A jogban realizálódik a szabadság fogalma. Míg az erkölcsiség állapotában az ember a maga különállóságában létezik az általános léthez való kapcsolatát csak követelményként ismeri el, addig a jog fogalmában már reális egységgé foglalja össze a kettőt. Mindebből logikusan következteti Hegel alapján B., hogy a jog az erkölccsel szemben magasabb fokot jelent és így, a szokásos felfogással szemben, az erkölcsöt értékmérőként sem lehet a jog fölé emelni. Minthogy pedig a jog az egyéni és az általános akaratnak az egysége, szerzünk szerint értelmetlen dolog az a stammleri felfogás, amely helyes és helytelen jog között különbséget akar tenni; szerinte csak helyes jog létezhetik. Itt azonban szembekerül magukkal a tényekkel. Az életben u. i. számtalanszor tapasztalhatunk helytelen jogot. Jog és erkölcs szoros összefüggésben állanak egymással. „Kiáltóan“ erkölcstelen jog szerintünk sem lehetséges, mert bizonyos alapvető erkölcsi követelmények érvényesülése az emberek bizonyos körén belül egységes értéktételek kialakulását jelentik, amelyek megléte nélkül a társadalom reális fennállása sem volna lehetséges. De számtalan példát hozhatnánk fel annak bizonyítására, hogy ezeken az alapvető erkölcsi követelményeken kívül, a jogszabály és az erkölcsi szabály tartalma nem fedik egymást szükségképpen, sőt gyakran merül fel, éppen az erkölcsi szabályok magasabbrendűségére való tekintettel kollízió közöttük. A jogszabályban rejlő eszmetartalomnak, nézetünk szerint, az erkölcsi normában kifejeződésre jutó értékességtől független és attól különböző, a jogi normát speciálisan jellemző értékességet kell mindenkor magába zárnia, hogy a jog valóságos, élő jog lehessen. „Ein Recht, das nicht gilt, ist kein Recht“ — állapítja meg B. helyesen. (139.) Minthogy azonban régebbi felfogásával ellentétben a kényszert, mint a jog lényeges fogalmi elemét, amely kényszert mi Kelsennel együtt nem faktumként, hanem tartalmi előírásaként fogunk fel, elejti, nem látjuk világosan, hogyan fogja a jogot fogalmilag az erkölctől elválasztani. Nem tudjuk u. i. elhinni azt, hogy B. csupán a szellem dialektikus menetére támaszkodva, az ugyanazon tartalmi elemet egyidőben magában foglaló erkölcsi és jogi szabályt minden nehézség nélkül szétválaszthassa egymástól.

Könyvének további részében foglalkozik még az író a jog érvényességének, valamint az igazságosság és méltányosság problémájával.

Ezeket is a dialektika módszerével akarja megoldani, habár részletes és tulajdonképeni kifejtésüket a jogfilozófia körébe utalja. Kíváncsian várjuk Binder új jogfilozófiai művének megjelenését és reméljük, hogy ebben a művében az egyes fogalmak tisztultabban és világosabban fog-
nak megjelenni.

Horváth R. Károly.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1936. évi május hó 29-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula elnök; Halasy-Nagy József, Dékány István alelnökök; Prohászka Lajos főtítká; Varga Sándor titká; Kronfusz Vilmos pénztáros, továbbá számos választmányi és rendes tag, valamint sok érdeklődő vendég.

Dékány István alelnök az elnöki széklet elfoglalva, felolvassa „A filozófus és felelőssége“ című elnöki megnyitóját, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Ezután *Kerényi Károly* egyet. tanár „Valláslélektan és antik vallás“ címen értekezik. Fejtegetéseit a közönség feszült figyelemmel követte.

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

Mélyen tisztelt Közgyűlés! A Magyar Filozófiai Társaság 1935. évi működéséről kell jelentést tennem. Az eredmény, amelyről beszámolhatok, semmiesetre sem vigasztalan. A Társaság rendelkezésére álló eszközök nem maradtak használatlanul. Havonkénti üléseink programjának megállapításánál sohasem okozott nehézséget az előadók hiánya, sőt — míg a múltban ez sokszor fejtörést okozott —, most rendszeren több előadó között kellett választanunk és az előadások tárgysorát a jelentkezőkkel már jó előre kitölthettük. A közönség érdeklődésére sem panaszkodhatunk. Egyéb tudományos és művelődési egyesületek üléseinek látogatottságához viszonyítva, felolvasó üléseink vonzóerejével nagyjából meg lehetnének elégedve. Társaságunk működésének másik hatékony szerve, az Athenaeum szintén teljesítette kötelességét. Két füzetben, hat számban, hús ív terjedelemben számos előadást, értekezést, kisebb cikket hozott és sokoldalú ismertetést a filozófiai irodalom újabb jelenségeiről.

Mindez rendszeren fizető tagjaink áldozatkészsége mellett a vallás-és közoktatásügyi minisztérium és az Akadémia támogatásának köszönhető. Illesse őket őszinte köszönetünk. Hálás köszönetünket rójuk le az Akadémia főtítkáranak, Voinovich Géza ömeltóságának azért, hogy jóindulatú intézkedése folytán az Akadémia ülésterme mindig nyitva volt felolvasó üléseink számára. Külön meg kell említenünk, hogy a Társaságunk által kiadott Pauler Ákos-Emlékkönyv főtítkárunknak, Prohászka Lajos egyetemi tanár úrnak ernyedetlen buzgólkodása következtében az év folyamán német nyelven is elkészült és a közelben a berlini Walter de Gruyter-cégnél fog közrebocsáttatni. Megjelenését az Akadémia 400 (négy száz) pengős és a Budapesti Tudományegyetem bölcsészeti karának 200 (kétszáz) pengős támogatása tette lehetővé, míg a mű kiadásának még hátralévő terheire Kornis Gyula ömeltósága, mint a

Budapesti Tudományegyetem rektora helyezett kilátásba segélyt. Társaságunk nevében őszinte hálával mondom köszönetet az adományozóknak, hogy segítségükkel Pauler Akos szellemének a külföld előtt is méltó emléket állíthattunk.

Az 1935. év folyamán Társaságunkban a következő előadások hangzottak el:

Boda István: „Eszmélet“ — értelem — filozófia.

Joó Tibor: A „szellemtörténet“ ősei.

Jánosi József, S. J.: Az objektív szellem szuperexistenciája Hartmann Nicolainál.

Révay József gróf: Romantikus nemzeteszme.

Noszlopi László: Ösztönösség és tudatosság.

Mátrai László: Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia.

Kornis Gyula: Apponyi, az esztétikus.

Orestano Ferenc, az olasz filozófiai társaság elnöke: Ideen und Begriffe.

Bay Zoltán: A fizikai kauzalitás válsága.

Joó Tibor: A történelemírás műfajainak filozófiai alapjai.

Szemere Samu: A művészet, mint valóságértelmezés.

Bencsik Béla: A német szocializmus filozófiája.

Noszlopi László: A szellem vádolója. (Klages Lajos bölcselete.)

Tagjaink létszámában nem tapasztalható figyelemreméltó változás. Az eltávoztottak helyére újak léptek. Nagy a veszteségünk azonban, ha azokra gondolunk, akik az elmúlt évi közgyűlés óta Társaságunk soraiból kidőlték. Elvesztettük Bibó Istvánt, választmányunk tagját, akinek munkássága nem szorítkozott a filozófia szakszerű művelésére, de egyéb, főleg a társadalom- és néptudomány körébe tartozó műveiben sem nélkülözzük a filozófiai készség megnyilvánulását. Mint a Szegedi Egyetemi Könyvtár igazgatója pedig nemcsak a vezetése alatt álló könyvtár által, de személyes buzdításával is segítségére sietett azoknak a filozófiai kutatóknak, akik vele érintkeztek. És elvesztettük Berzeviczy Albertet, az Akadémia nagynevű elnökét, Társaságunknak választmányi és tiszteleti tagját. Ő szintén nem nevezhető filozófusnak a szó szűkebb értelmében, de sokoldalú műveltségében és a kultúra minden jelenségét arányosan értékelő, átfogó világszemléletében megnyilvánult a magyar szellem filozófiai tehetsége is. Bennünket külön is hálára kötelez az a jóindulat, amellyel a vezetése alatt álló Akadémia elnökségének hosszú évei alatt a filozófia iránt viseltetett és, amelyet Berzeviczy Albert szellemének is kell tulajdonítanunk. Aldott legyen emlékeztetük!

De ha az előző évek munkájához, más társaságok működéséhez viszonyítva az elmúlt évi működésünket, — nincs is okunk hangosabb panaszra, mégsem lehetünk teljesen megelégedve önmagunkkal. Nem lehetünk megelégedve éppen azért, mert amivel foglalkozunk, az nem vala-

mely részletkérdés, nem szűkebb körök kíváncsiságának tárgya, hanem az egész gondolkodó emberiség ügye: a filozófia. És ebből a szempontból tekintve, Társaságunk működésének nagyobb fontosságot kell tulajdonítanunk, mint amennyi részvétel és érdeklődés részére kijár. Mert bármennyire is lefoglalják is korunk figyelmét az élet problémái és a lét gondjai, a filozófiának ezekben az időkben is megvan a hivatása. Csak a filozófia vezethet el a kor problémái végső szellemi összefüggéseinek ismeretére, s csak ilyen egyetemes és öntudatos program alapján várható egy magasabb értelemben vett politikai élet kialakulása, amely nem elégszik meg tüneti kezelésekkal. Itt nincs most helyem arra, hogy a filozófiai társaságok munkájával szemben tanúsított érdeklődés akadályairól általában értekezsem. De az általános nehézségek mellett nekünk megvannak a külön magyar nehézségeink is, amelyek mellett nem haladhatunk szótlanul el. Filozófiánk főleg idegen forrásokból és minták szerint alakul, s bár ez önmagában nem kifogásolható, hiszen egyéb szellemi mozgalmaknál sincs másként, a magyar filozófia azonban még nem talált szerves kapcsolatot a magyar kultúra egészével, nem hatja át annak organizmusát, nem annak szelleméből fejlődik. Így filozófiai kultúránk és a nemzeti kultúra többi része között szakadék áll fenn, amelyen még csak kevés híd vezet át. Ennek a szakadéknak a teljes áthidalása, a magyar művelődés alkotásainak filozófiai áthatása és elmélyítése a magyar filozófusok közelebbi feladata és csak akkor lehetünk Társaságunk munkásságával megelégedve, ha ily irányú ösztönzése erősebbé válik és összefogja az e célra haladó erőket.

Azzal a reménységgel, hogy a Magyar Filozófiai Társaság ebben az irányban tovább halad, zárom titkári jelentésemet, kérve ennek tudomásul vételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és az elnöklő másodelnök javaslatára a tisztikarnak köszönetet szavazott meg, kiemelve Varga Sándor titkárnak, továbbá Kronfusz Vilmos pénztárosnak a Társaság érdekében kifejtett buzgó munkásságát. Az elnök ezután felkéri Kronfusz Vilmos pénztárost az évi zárszámadás és a költségvetés bemutatására.

Kronfusz Vilmos pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgálóbizottsága folyó évi április 9-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 1935. évről a következő:

Bevételek: Kézpénzgyenleg és takarékpénzt. bet. 1.321.03 P, tényleges egyenleg 87.58 P, államsegély 400 P, a Magyar Tudományos Akadémia segélye 2.000 P, a Budapesti Tudományegyetem segélye a Pauler-Emlékkönyvre 200 P, bizományi árúkért 185.24 P, különlenyomatóért, Bibliográfiai Közp. 10.— P, kamatjövedelem 16.05 P, befolyt tag-

díjak 1.662·90 P, összesen 4.561·77 P. Kézpénzegenleg 1936. január 1-én 1.534·50 P.

Kiadások: Az Egyetemi Nyomda 1934. évre vonatkozó követelése 1.233·45 P, tényleges egyenleg 87·58 P, Egyetemi Nyomda nyomdaköltsége 1.132·08 P, írói díjak 1.205·25 P, költségek, tisztviselői díjak 500 P, irodalmi, adminisztrációs költségek, stb. 189·94 P, kézpénz és takarékpénzt. egyenleg 1.534·50 P, összesen 4.561·77 P.

Költségvetés az 1936. évre:

Bevételek: Tényleges egyenleg 4·93 P, államsegély 400 P, akadémiai segély 2.000 P, bizományi árukért 100 P, kamatjövdelem 15·07 P, várható tagdíjak 1.480 P, összesen 4.000 P.

Kiadások: Nyomdaköltségek 2.200 P, írói díjak 1.150 P, tisztviselői tiszteletdíjak 500 P, egyéb költségek 150 P, összesen 4.000 P.

A közgyűlés a pénztári kimutatást és a költségvetést tudomásul vette és a pénztárosnak a felmentvényt megadta.

Ezután a *másodelnök* a Társaság másodtitkárának megválasztására tesz javaslatot. Az általa ajánlott *gróf Révay József* urat a Társaság egyhangúlag *másodtitkár*ra választja.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Dr. Varga Sándor s. k.
titkár,
a közgyűlés jegyzője.

Dr. Dékány István s. k.
alelnök,
a közgyűlés elnöke.

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

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

Felolvasások a titkárnál, dr. Varga Sándor egyetemi magántanárnál (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) jelentendők be. **Tagságra** is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelező-apon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai Társaság *évi tagsági díja 4 pengő*. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják.

Az *egyesületi ügyekre*, továbbá a *folyóirat szétküldésére* és *előfizetésére* vonatkozó tudakozódások és felszólamlások a másodtitkár, dr. gr. Révay József címére (Budapest, IV., Magyar-utca 24.) intézendők.

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

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: **906**. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekk-számlára telepítendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII., Baross-u. 85. A hátralékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

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

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
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölc és személyes erkölcsiség* 1—P

KORNIS GYULA:

Pázmány személyisége

119 lap.

Ára 2.50 P.

KORNIS GYULA:

EGYETEM ÉS POLITIKA

61 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.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*. Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6— „

Most jelent meg !

9. Aristoteles Metafizikája. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.)

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.)

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONKETTEDIK KÖTET
(1936)

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1936.

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

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1936-BAN.

BAY ZOLTÁN
BENCSIK BÉLA
BÓKA LÁSZLÓ
BR. BRANDENSTEIN BÉLA
DÁNOS EDIT
DÉKÁNY ISTVÁN
DÉSI FRIGYES
FARAGÓ LÁSZLÓ
GÁSPÁR ILONA
HORVÁTH R. KÁROLY
JOÓ TIBOR
KERÉNYI KÁROLY
KORNIS GYULA

LEHNER FERENC
MÁTRAI LÁSZLÓ
VITÉZ MOÓR GYULA
PAULER ÁKOS †
POZSONYI FRIGYES
PRAHÁCS MARGIT
PROHÁSZKA LAJOS
SCHILLER PÁL
SOMOGYI JÓZSEF
SPRANGER EDUARD
SZÜCS LAJOS
VARGA SÁNDOR
VIDOR PÁL

XXII. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

<i>Dékány István</i> : A filozófus és felelőssége	123
<i>Kerényi Károly</i> : Valláslélektan és antik vallás	139
<i>Pauler Akos</i> : Logikai alapelv és matematikai axióma. (A kézirati hagyatékából)	18
<i>Pauler Akos</i> : A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai. (A kézirati hagyatékából)	153
<i>Spranger Eduard</i> : Közérkölc és személyes erkölcsiség	1

Szemlék, kisebb cikkek, vitakérdések.

<i>Bay Zoltán</i> : A fizikai kauzalitás válsága	79
<i>Bencsik Béla</i> : Abszolút és reális azonosság, abszolút és reális lét ..	204
<i>Bóka László</i> : Spengler Oswald †	90
<i>Mátrai László</i> : Erasmus. (Halálának 400. évfordulójára)	218
<i>Prahács Margit</i> : Liszt Ferenc idealizmusa. (Születésének 125. és halálának 50. évfordulójára)	191
<i>Varga Sándor</i> : Rickert Henrik †	221
<i>Vidor Pál</i> : Maimonides. (Születésének 800. évfordulójára)	215

Ismertetések, bírálatok.

ASTER, ERNST VON: Die Philosophie der Gegenwart (<i>Pozsonyi F.</i>)	226
BINDER, JULIUS: Grundlegung zur Rechtsphilosophie (<i>Horráth R. K.</i>)	244
BROCK, W.: An introduction to contemporary german philosophy (<i>Szücs L.</i>)	226
BRUNSWIK, EGON: Experimentelle Psychologie in Demonstrationen (<i>Faragó L.</i>)	104
BUCSAY MIHÁLY: A realitáskérdés a kriticismuson belül és a kriticismuson túl (<i>Dési F.</i>)	95
DRIESCH, HANS: Die Überwindung des Materialismus (<i>Faragó L.</i>) ..	99
ECKLE, CHRISTIAN: Der Platonische Bildungsgedanke im 19. Jahrhundert (<i>Dános E.</i>) ..	94
EICKSTEDT, EGON FREIH. VON: Grundlagen der Rassenpsychologie (<i>Somogyi J.</i>)	107
ETCHEVERRY, AUGUSTE: L'idealisme français contemporain (<i>Somogyi J.</i>)	93
EVOLA, JULIUS: Erhebung wider die moderne Welt (<i>Mátrai L.</i>)	241
HALASY-NAGY JÓZSEF: Korunk szelleme (<i>Mátrai L.</i>)	239
HARTMANN, NICOLAI: Zur Grundlegung der Ontologie (<i>Mátrai L.</i>)	96
HUIZINGA, JOHANN: Im Schatten von Morgen (<i>Mátrai L.</i>)	100
JASPERS, KARL: Nietzsche (<i>Mátrai L.</i>)	231
JASPERS, KARL: Vernunft und Existenz (<i>Mátrai L.</i>)	234
JÓÓ TIBOR: Bevezetés a szellemtörténetbe (<i>Bóka L.</i>)	101
KADNER, SIEGFRIED: Rasse und Humor (<i>Schiller P.</i>)	107
KORNIS GYULA: Pázmány személyisége (<i>Mátrai L.</i>)	92

KORNIS GYULA: Egyetem és politika (<i>Prohászka L.</i>)	236
KÜHÁR FLÓRIS: Egyetemes vallástörténet (<i>Brandenstein B. br.</i>) ..	225
METZ, RUDOLF: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien (<i>Bóka L.</i>)	228
MI A BÖLCSELET? Schütz Antal, Kecskés Pál, Jánosi József, Tri- kál József és Brandenstein Béla báró előadásai (<i>Faragó L.</i>) ..	225
MONEY-KYRLE, E. E.: The development of the sexual impulses (<i>Schiller P.</i>)	108
RÉVAY JÓZSEF GRÓF: A megismerés antinómiája Kantnál (<i>Varga S.</i>)	230
RÜFNER, VINZENZ: Die Natur und der Mensch in ihr (<i>Somogyi J.</i>)	235
SAARNIO, UUNO: Untersuchungen zur symbolischen Logik (<i>Po- zsonyi F.</i>)	233
SAUER, WILHELM: Rechts- und Staatsphilosophie (<i>v. Moór Gy.</i>) ..	243
SOMOGYI, JOSEF: Begabung im Lichte der Eugenik (<i>Faragó L.</i>) ..	105
VARGA SÁNDOR: Valóság és érték (<i>Jóó T.</i>)	95
WARREN, H. C.: Dictionary of psychology (<i>Bóka L.</i>)	104
WEIHE, KARL: Kultur und Technik (<i>Dési F.</i>)	103
WENZL, ALOYS: Wissenschaft und Weltanschauung (<i>Dési F.</i>)	98
WENZL, ALOYS: Metaphysik der Physik von Heute (<i>Faragó L.</i>) ..	100
WINKLER BÉLA: A gondolkodás tárgyairól (<i>Brandenstein B. br.</i>) ..	233
<i>Társulati ügyek.</i> Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1936. évi május hó 29-én tartott közgyűléséről	247
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1935.</i> (<i>Gáspár Ilona</i>) ..	110