

1277

11.588

XXV. KÖTET

1939.

1-2. FÜZET

1932-39 V.9

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA és BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1939.

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

<i>Slatinay Ernő</i> : Az élet és a művészet. A művészetelmélet története	1
<i>Harkai Schiller Pál</i> : A cselekvéstan alaptételei	47
<i>Jánosi József S. J.</i> : A szellemtudományos megismerés problémája	63

Szemle.

<i>Somogyi József</i> : Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása — <i>Baránszky-Jób László</i> , <i>Lehner Ferenc</i> , <i>Mátrai László</i> , <i>Pozsonyi Frigyes</i> , gróf <i>Révay József</i> és br. <i>Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1938. dec. 13-án)	82
<i>Faragó László</i> : A modern természettudomány világképe — <i>Mikola Sándor</i> , <i>Dési Frigyes</i> , <i>Pozsonyi Frigyes</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> , <i>Bay Zoltán</i> és br. <i>Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1939. jan. 12-én)	94

Ismertetések, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Kondor Imre</i> : Az európai filozófia problémáinak története (Mátrai L.). — <i>Anselm Stolz</i> : Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke (Ivánka E.). — <i>Szkladányi Mária</i> : Pauler Ákos életművészete (Kozmutza F.)	118
<i>Logika, Ismeretelmélet</i> : <i>Theodor Litt</i> : Die Selbsterkenntnis des Menschen (Faragó L.). — <i>Gaston Bachelard</i> : Le nouvel esprit scientifique (Faragó L.). — <i>Baron Bruno von Freytag, Gen. Lörringhof</i> : Die ontologischen Grundlagen der Mathematik (Pozsonyi F.). — <i>Hans Hermes</i> : Semiotik. Eine Theorie der Zeichengestalten als Grundlage für Untersuchungen von formalisierten Sprachen (Pozsonyi F.)	124
<i>Metafizika: A szellemi lét</i> . Az Aquinói Szent Tamás Társaság hat előadása (gr. Révay J.)	128
<i>Etika, Karakterológia</i> : <i>Baró Brandenstein Béla</i> : Etika (Zemplén Gy.). — <i>Zemplén György</i> : Karakterológia és szenttamási etika (gr. Révay J.). — <i>Takaróné Dr. Gáll Beatrix</i> : Gazdaságetika (gr. Révay J.)	129
<i>Pszichológia, Pedagógia</i> : <i>Walter Mamsten Schering</i> : Zuschauen oder Handeln? (W. Tarcsay I.). — <i>Erich Grassl</i> : Der Wille als Weg zu Leistung und Persönlichkeit (W. Tarcsay I.). — <i>Waldapfel János</i> : Közműveltség és nevelés (Faragó L.)	134

INHALT.

Abhandlungen.

Ernst Slatinay: Das Leben und die Kunst. Die Lehren der Ernüchterung. — *Paul von Harkai Schiller*: Grundsätze einer Handlungspsychologie. — *Josef Jánosi S. J.*: Das Problem des geisteswissenschaftlichen Erkennens.

Kleine Beiträge und Berichte.

Josef Somogyi — *Ladislav Baránszky-Jób* — *Frantz Lehner* — *Ladislav Mátrai* — *Friedrich Pozsonyi* — *Graf Josef v. Révay* — und *Frh. Béla v. Brandenstein*: Eine kritische Behandlung der Phänomenologie Husserls. — *Ladislav Faragó* — *Alexander Mikola* — *Friedrich Dési* — *Friedrich Pozsonyi* — *Rudolf Ortvay* — *Zoltán Bay* und *Frh. Béla v. Brandenstein*: Eine Diskussion über das Weltbild der modernen Naturwissenschaften.

Besprechungen und Kritiken.

Most jelent meg

Bencsik Béla: A megismerés Ára 4 P

AZ ÉLET ÉS A MŰVÉSZET.

A kiábrándulás tanulságai.

Írta: SLATINAY ERNŐ.

Nietzsche: „Mi a művészet?
Talán a hála az átélt öröömök
miatt? Vagy pedig az elégedetlen-
ség a talált rend felett?“

A tudomány elismerése nem mindig az érdektelenség megnyilatkozása. A tudomány megbecsülése olykor inkább a leereszkedés figyelme. Ha észre is vesz a tudomány hasonlóságokat önmaga és a művészet között, azokkal nem magát akarja kitüntetni. A rokonvonások felsorolásával inkább mást emel maga mellé. A büszkélkedés már egyszer a tudomány sajátosságához tartozik.

Éppenséggel nincs hiány az olyan vélekedésekben, melyek a művészetben is az ember gondolkodó vágyait sejtetik. Néha még az exakt kutató is szellemtársát látja a művészetben. „Csak az — írja egyszer Liebig, a nagy természetudós, — aki oly rendkívüli költői tehetséggel volt megáldva, mint Kepler, csak az fedezhette fel a róla elnevezett három asztronómiai törvényt; és Homeros, Shakespeare, Schiller vagy Goethe, ha mindjárt egészen más vonatkozásban is, abban hasonlít a legnagyobb természetudóshoz, hogy az a szellemi képesség, amelyik az embert költővé és művésszé avatja, ugyanaz, mint amelyikből a felfedezések és a találmányok származnak.“ De akad műbölcse is, aki azt hajtogatja, hogy az „intellektuális“ és az „osztétikai“ műalkotás egyaránt ugyanannak a képzelőerőnek a megnyilatkozása, hogy egy Shakespeare eltűnődése az emberi sorsokon csakúgy valamilyen „alapvető élmény energetikai megnyilatkozása“, akár Kepler számítgató találgatása a bolygók pályaviszonyáról.

Nem nehéz azonban kihallani, hogy Liebignek azért eszeágában sem volt a művészetet valahogy egy síkba állítani a tudománnyal. Liebig szavaiban inkább a tudós keseregsége és féltékenysége rejtőzik. A művész tevékenysége úgyszólván az egész társadalom figyelme és érdeklődése mellett megy végbe. Egy vers, egy dal hallgatóra talál a palotában s közönségre lel az útszéli esárdában. A nagy művész, a nagy költő, a nagy író egy egész nép számontartott kinese. Egy Homeros, egy Shakespeare, egy Goethe



neve ismert az emberiség apraja, nagya előtt. De hányan tudnak a laboratóriumokban virrasztókról, hányan az „intellektuális alkotás“ fároszairól, holott a tudományos kutatás sem nélkülözheti a „rendkívüli költői tehetség“ áldását, a merész fantázia sugallatát? Sőt, — de ezt már nem Liebig, ezt már Hegel jelenti ki: „Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühle, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung.“

Természetesen. Ki is vonhatná kétségbe a tudomány szavait, a bölcelet kijelentéseit, egy Hegel megállapításait? Hogy is lehetne az másként? Nemde úgy van, az ihletettség nincs mindig az öntudat rovására, égy Shakespeare, egy Goethe költőiessége ellenére sincs hijával a kijegyzésre méltó gondolatoknak, de azért a múzsák fölkenntjeinek hagyatéka közt végeredményben hiába keressük a bölcselő mindenre kiterjedő érdeklődését, semmiről kétséget nem hagyó magyarázatát? Hiába, a bölcselő mégiscsak bölcselő, a bölcselő mégis csak egyéb, mint akárki más. A költő persze csak költő, ahogy még a szaktudós is egyszerűen csak szaktudós. Hiszen köztudomásúan a szaktudós munkája sem ment minden hézagtól. Noha szorgalma minden elismerést megérdemel, tudvalevően érdeklődését mégis túlságosan egyoldalú vonzalom vezeti. Közismerten csupán a bölcselő küzdi le magában az átlag gyarlóságát és emeli vállára Atlaszként a mások mulasztását. Nem csoda tehát, hogy olyan becsvágyó ember, mint amilyen Nietzsche volt, a kitaszítottság rémületét érezte csontjaiban, amikor egy keserűséggel teli órában ráocsudott, hogy csak költő, hogy csak — bolond.

Akadnak ugyan manapság belátó emberek, akik enyhíteni iparkodnak Hegel szigorúságán, s ilyen vagy olyan megfontolásból készek a tudomány mellett helyet szorítani a művészet és a vallás számára, amennyiben tapintatos hallgatással mellőznek minden értékítéletet, és az egyiknek mintegy balról, a másiknak meg mintegy jobbról jelölnek ki helyet a tudomány érdekszférája mellett. De mindez végeredményben csak udvariasság. A bölcselő alapjában véve csak úgy hegeliánus, ahogy a közmondásbeli orosz tulajdonkép — kozák. Csak próbára kell tenni a bölcselőt is! Vajjon kihez fogja utasítani a bölcselő a nemes ambíciójú ifjút megismerésre áhítózó szomjával, ha törté-

netesen egyszer úgy toppan eléje sóvárgó kérdésével, mint egykor az evangéliumi Mester elé? Vajjon ki fog előbb a bölcselő eszébe jutni, az, akit a „szigorú tudomány“ tart számon multja halhatatlanjai között, vagy pedig az, aki az élet lökdösésében vált éretté és keserűvé? Vajjon kinek a szavait tartja majd előbbrevalónak, a tudósét vagy pedig a művészt? Vannak ugyan, akik azt ajánlják, hogy a tapasztalt embertől kell tanácsot kérni, nem pedig a vén embertől; de ezek is csak rossz lelkiismerettel diésekednek azok tanulságaival, akik távol a tudomány keményretaposott országútjától szerezték belátásaikat. A művész elragadtatása vagy bánata nagyonis esetlegesnek és egyszerinek látszik, semhogy a mindenkivel közös világ önfelédtt búvárlója okulásul emlegethethné.

Mindazonáltal egyáltalán nem lehet mondani, hogy a művészet valami nagy önmegadással viselné a bölcsélet által kijelölt helyét a szellem hierarchiájában, noha az elégedetlenség csak ritkán tör fel olyan nyers formában, mint Dosztojevszkij fel-felvillanó ellenszenvében. „L'homme de la nature et de la vérité“, a Rousseau-ideál mindig nehezen tűrt szomszéd az érett ember, a művész számára. Am lehet, hogy igaz, amit néha olvashatunk, hogy „az intellektuális és az esztétikai műalkotás az öntudatnak ugyanazon őseréjéhez van láncolva, amelynek hathatós támogatása nélkül a gondolkodás tényei éppúgy nélkülöznek az eredetiség jellegét, mint az esztétikai tartalmak“, mégis a művészet vajmi keveset büszke eme közös eredetre. A művészet éppenséggel nem veszi hízelgésnek a hiedelmet, hogy az „ordo et connexio rerum“ ugyanaz az égen, mint a földön, ugyanaz a nagy természetben, mint az ember életében, ugyanaz a plánéták járásában, mint Hamlet sorsában, sőt állítólag ugyanaz a tudományban, mint a művészetben, s mert egy Shakespeare vagy Goethe csakúgy az eszét használta, mikor gondolkozott, mint Kepler, tehát az egyik is meg a másik is lényegében nem tett egyebet, mint hajlama és tehetsége szerint benyomásainak tömkelegét értékesítette. Egy Dosztojevszkij hite, egy Dosztojevszkij hozsannája nagyonis más, mint egyik-másik tudós lelkendezése a bizonyított abszolútumon! A művész másként borul le és másként dícséri az eget, ha egyszer útjának végére ért, mint a feltevéseit helyesbítő tudós, a hitetlenségből megtért bölcselő.

A művésznek is megvan a maga gögje. És éppenséggel nem azért, mert ebben vagy abban a keze ügyesebb, a

nyelve találékonyabb, mint a többié. A művész nem ilyen vagy olyan produkció fitogtatásáért nyúl ehhez vagy ahhoz. A művész rátartisága nem a leleményesség elbizakodottsága. A művész rátartisága inkább az érett ember komolysága. A művész elnézése a többi feje fölött inkább a kiábrándult szív társtalansága, az átélt szenvedések megszthatatlansága.

A művész élete az ember megkísértetése és szavai a próbára tett lélek tapasztalatai. Általa és benne ébred az ember öntudatra; általa és benne vívja meg a szellem nagy esatáját az élet moráljával. A tudomány problémája a *világ*, a nap, a hold, a csillagok, a föld, az erdő, a mező és benne az állatok meg az ember, az ember mint „homo sapiens“, azaz mint természetrajzi lény. De amivel a művészet foglalkozik szünetszüntelenül, az nem a nagy természet titka, az nem az ég meg a föld rejtélye, az nem az ember vérenek tekervényes útja, sem pedig a test és a lélek kifürkészhetetlen viszonya, hanem — az ember *sorsa*. Éppen ezért a művészet a gondolkodás legmegrázóbb dokumentuma, az ember keresztútjának egyes stációja.

Ameddig a filozófia csupán tudomány, csupán „strengre Wissenschaft“, ameddig a filozófia csupán bölcelet a „szigorú tudomány“ értelmében, addig alaptalanul vitatja magának az elsőbrendűséget, mert körültekintése csupán a gyanútlan ember tanakodása. A bölcelet az ember életének az értékét már csak helyzeténél fogva sem tudja felbecsülni. Az objektivitás, a vágyaktól kibebezett szív, a hűvössé vált tekintet éppenséggel nem az élet tobzódásához tartozó magatartás. Hogy az élet mit ér, azt igazában csak az tudja megmondani, aki igényekkel érkezik a történetébe.

A művészet egyáltalán nem valamely pallérozatlanabb gondolkodás eredménye, melyet helyesbítőleg nyomon követhetne a tudományos, az exakt megfigyelés. Természetesen a művészetet hasztalan faggatni intelmekkel a kézben a tudomány felfedezéséről. A művészet nem tudomány, a művészet nem bölcelet, a művészet nem ismeretelmélet, a művészet vajmi keveset törődik a tudósok töprengéseivel, de azért a művészet mégis — filozófia.

Ugyanis:

1. Az élet tett.

Az élet az étellel kezdődik, nem a művészettel, nem a tudománnyal. De az élet, az igazi élet, ősi, robusztus formájában maga a tett.

És hogy mi a tett? Káin agyonüti Ábelt. Páris elrabolja Helénát. Humanistáink talán nem szívesen olvasák, talán nem szívesen hallják, de nincs másként: a tett mindenekelőtt gyilkosság, a tett mindenekelőtt ölelés. És nemcsak valamikor régen, ma sincs másként: a szomszéd vére öntözi azt a földet, amelyen a férfi országát megalapítja; a szomszéd feje az ára annak a koszorúnak, amelyet a nő nyújt a győztesnek; a szomszéd kirabolt, hült teteme az első táplálék, amelyet az újonnan sarjadó élet magának megkíván.

Az élet, mint a tett világa, mit sem tud a szellem kötéseiről, mit sem tud a morálról. De azért az élet nincs minden szokás nélkül, nincs minden értékelés nélkül. A férfi kanyarítja ki a földből hatalmas határát, de a nő népesíti be a birodalmát. Ahol nagyobb a diadal, ott a szebb, a különb élet; ahol nagyobb a zsákmány, ott várja a sarjadó életet a puhább, a melegebb pólya. Az élet az élő jutalma, és a szerelem a gazdagabbé.

Az élet mindenekelőtt létezni akar, helyet akar, terjeszkedni akar, megsokasodni, mint a tenger fővénye, — akár a többi rovására is. Az élet nem kérdez, az élet nem kételkedik, van, tehát lenni is akar, és megelégedett, ha fennmaradhat, és céljánál van, ha elszaporodhatik.

Egykori felvilágosodottjaink, mai humanistáink tévednek, ha csak a barbárság nyomait látják az északi népek mondáiban. Valójában ma sincs másként, mint ahogy hajdan volt. Valahogyan, valamiképp ma is csak azért zsörtölődik a leány, amiért egykor a dán Iarl gyöngédszívű ivadéka, amikor felpanaszolja udvarlójának, hogy nem elég gyakran juttatott emberhúsból meleg táplálékot a farkasoknak, hogy eltelt egy egész ősz, de azért egy holló sem szállt le lába nyomában legyilkolt tetemire. Aki engedékennyé akarja tenni a maga számára az életet, aki a nő szeméből felcsillanó elismerésre vágyik, annak ma is csak úgy kell büszkélkednie, ahogy egykor a dán Iarl leányának a leánya dicsekedett, ahogy Egill csitítgatja a hősökért rajongó hajadont: „Véres karddal jártam és a holló nyomomban jött. Dühösen harcoltunk, tűz emésztette föl az emberek házait s vérbe fojtottuk azokat, kik a város kapuit őrizték.“ A nő a kiirtott ellenfél hantján a legboldogabb. Az élet nászágya a kihült testek feltornyozott halmán a legrózsásabb. Az élet nem szentimentális, az élet vajmi keveset törődik a sárbataposottak hörgésével, a mellözött költők sopánkodásával. Az élet létezni akar, az élet terjesz-

kedni akar, az élet diadalmaskodni akar. Persze a szellem a maga fenntartásaival és kikötéseivel nem sok örömet leli az élet viaskodásaiban. De a megbotránkozás után, a „pszichológia“ után, az ember sorsának felhánytorgatása után csodálkozni illik, mindenesetre azonban másként, mint ahogy az a „filozófusok századában“ szokás volt, eklektikusan, csak a nagyon, csak a szépen, — csak a célszerűn. Kant csodálkozott a csillagos égbolt ragyogásán, Kant csodálkozott kötelességérzete ösztökélésén, Kant csodálkozott városa fecskéin, mert egy nyáron fiókáik közül néhányat kiszorítottak a fészekből, minthogy a rovarhiány miatt valamennyit táplálni nem tudták. Kant csodálkozott, ahogy a többi kortársa csodálkozott, gyorsan és elragadtatással, mindenben, ami csak az okos kiterveltség harmóniáját példázta. Pedig az élet nem mindig csak a Scarabaeus sacer bölcs ösztöne, a szent szkarabéusz gondoskodó előrelátása, amint a hulladékokból élesztárat gyúr galacsinná kikelő ivadékaik számára; az élet olykor Zebadeus fiai anyjának az önzése, amikor arra kéri az evangéliumi Tanítót, fogadja az ő fiait is pártfogásába, helyezze el az ő fiait is az országában, vegye maga mellé az ő gyermekeit is, hadd üljön az egyik mindjárt az ítélőszéke mellett jobbról, a másik meg balról...

A technika is éppen úgy a tett világához tartozik, mint más. Az útépítés, a hídverés, a gátemelés csakúgy a birtok biztosításának, a birtok gyarapításának az eszköze, mint a szomszéd leigázása, rabszírjafűzése, lemészárlása. Minden jelentős vezér, minden jelentős fejedelem egyszerűsmind kiváló szervező, leleményes technikus is volt. A nagyobb hatalom mindig a különb technika is.

De azért a technika nem maga a tudomány. A technika feltételezi a tudományt, a technika igénybeveszi a tudományt, de a technika nem a távolit, a rejtélyest, a megfoghatatlant kívánja titkában kifürkészni, hanem a közelit, a szomszédot, az útbanállót akarja céljai elől félrelökni. A technikus tervegetése nem a tudós töprengése, mint ahogy a harcok fegyverkovácsolása, lesbeállása sem a kísérletező számítógató várakozása. A technikus a nagyobb darab földet akarja, a bőségesebb életet hajszolja, a tudós az összefüggések törvényeit találgatja, a változatosban az állandót szimatolgatja. A technikus a hasznavehetőbb eszközöket keresgéli, a jobban kiaknázott életet erőszakolja, a tudós a látszatok lehámozásával foglalatatoskodik, a dolgok

nyitján törí a fejét. A technika végeredményben mindig hadikészülődés, a tudomány azonban leleplezés.

Az életet nemcsak a szomszéd fenyegeti, az életet a világ is fenyegeti. Házunkra nemcsak a rablók törhetnek rá, házunkra a szélvész is ráronthat, házunkba a villám is belesujthat. Udvarunk körül nemcsak a martalócok ólálkodhatnak, jószágainkat a fenevadak is elragadhatják. Vetéseinket nemcsak az ellenség sarka taposhatja a földbe, vetéseinket az árvíz is betemetheti iszapjával. Nemcsak a haragos embernek agyarkodása, hanem a természet kiszámíthatatlansága is vesztünkre lehet. Éppen ezért a lét titkainak birtoka hatalmat is jelent. Ha nem is idézhetünk ismereteinkkel szellemeket, ahogy azt a régiek előre kitervelték magukban, a jelenségeket meghatározó törvényszerűségek felfedezése mégis csak a kiszámíthatóbb életet, a biztonságosabb holnapot segíti elő. A tudományos kutatás is végeredményben nem egyéb, mint „Wille zur Macht“. Faust az emberi szív legédesebb vágyakozásáról mond le, amikor hasztalanul eltöltött esztendőök után egy tavaszi éjjelen meghasonlottan roskad magába:

„Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt,
den, wie er sich im Staube nährend lebt,
des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt.“

Bár a tudományos kutatás eredményeinek felhasználhatóságában leli magyarázatát és értelmét, mégis a tudós tevékenysége már nem az élet vetélkedése, már nem a szomszédok mérkőzése, már nem a zsákmányolt kincs megsztása. A természet titkához nem az élet perpatvarán át vezet az út. A csillagokra nem az egymással torzsalkodó emberek tekintenek. A hatalmi huzavona éppenséggel nem a tudományos elmélyülés ideje. Aki nekivág a természet rengetegének, az a földjét átengedi az ellenségének. Aki ábrái tanulmányozásába merül, az nem emel pajzsot a sujtó kard elé. Archimedes szórakozott töprengése a tudós mindenkori végzete. Am lehet, hogy úgy van, a bölcsesség kezdete az Úr félelme; az azonban egészen bizonyos, hogy a tudomány kezdete a sors keresztjének morgásnélküli cipelése. A zugolódás, az osztályrészül jutott élet felhánytorgatása éppenséggel nem a tudományos kutatáshoz tartozó magatartás. A tudomány stoicizmust követel, — idejekorán való okos félreállást a törtetőök útjából. Descartes nem ok nélkül kezdte elmélkedését a legegyszerűbről — „quod

certum atque cognitu facillimum sit“ —, a „provizorikus morál“ kikötéseivel, a sorssal szemben való becsületes meghunyászkodás begyakorlásával. Lemondás, beletörődés nélkül nincs tudomány, — „tétlenség“ nélkül nincs felfedezés! A titkok ajtajának feszegetéséért Faust sóhajával kell megfizetni, az elmulasztott élet keserűségével kell meglakolni:

„Auch hab ich weder Gut noch Geld,
noch Ehr und Herrlichkeit der Welt;
es möchte kein Hund so länger leben!“

Az ünnep mindenekelőtt győzelmi ünnep, az ünnep mindenekelőtt áldomás a sikerült tettért. Az ünnep mindenekelőtt kultikus cselekmény, az égi hatalmak üdvözlésének a pillanata. Az ünnep tehát mindenekelőtt tett, ahogy tett egyáltalán mindaz, amiben az ember úgy adja meg az Istennek, ami az Istené, ahogy a császárnak szokás megadni, ami a császáré. Az áldozati állat leölése, a világon uralkodó szellemek kérlelése nem lényegesen egyéb, mint más egyezkedés az ellenséggel, mint az adófizetés, mint a hatalmasabbnak megkönyékezése. Az ember életét nemcsak a szomszéd fenyegeti, az ember életét az ég is fenyegeti. Az alkudozás a felsőbb hatalmakkal, a megalázkodás a rontó-teremtő szemöldök előtt éppúgy az okosság dolga, mint az ajándékküldés a szomszédba, mint a paktálás a haragosokkal.

Az ünnep a szerencsés vég jutalma, a harácsolt értékek felbecsülésének a napja, a megkaparintott zsákmány megosztásának az órája. Az ünnep a tivornya éjszakája, a mámor teremtő nyugalma, a győztes elszunnyadása a kedves karjaiban. Mars és Venus összetartoznak, a felhalmozott kincs örökösöt kíván, a felhalmozott kincs örökösöt érdemel. Az örökös a kikanyarított ország értelme, az örökös az ünnep gyümölcse.

Az ünnep terített asztalánál elvert éhségben felejtődik minden csalódás, az ittasság emelkedett hangulatában elolvad minden gyanakvás, a csók édességében az élet jó, az élet szép, a föld kerek és az ember számára teremtett. Az ünnep ezért nemcsak a beteljesülés hajnala, de az élet feldicsérésének a napja is, a visszapillantás boldog ideje is. Az ének, mely a mulatozók ajkairól felhangzik, áldó örvendezés, vidám fellélegzés, reménykedő önbizalom. Az ének, mely a jóllakott szájából felharsan, már nem tett,

hanem túl a tettek világán a sikerült élet magasztalása. A tánc, a vigadozók tánca sem tett. A tánc is, akár az ének a diadal idején, a szerencsés élet öröme. A tánc, a felpattanó férfi tánca, a siker megújrazása, a ki nem meritett erők mustrája, az új, az eljövendő tettek bizakodó készülődése. A tánc, az előperduló nő tánca, a szépség fitogtatása, a termő élet felkínálkozása, a győztes elkábítása, a gazdag behálózása, kerítés. A tánc, az egymásba ölelkező párok tánca, a szellem kézlegyintése, beleegyező elhallgatása. Az ünnep minden pompájával, lármájával újjongás a talált világ rendjén, helyeslés és megnyugvás.

De az ünnep nemcsak diadalünnep, az ünnep így vagy amúgy halotti tor is. Ahol győztes van, ott legyőzött is van. Aki győzött, azé az élet, azé a föld, azé a jövő, azé az asszony. Aki győzött, az áldja a sorsát, áldja az életet, áldja a talált rendet. Aki győzött, az letelepül, épít és új tettekre készülődik. De akit a győztes félretolt, akit a nyertes megrövidített, akihez az élet szűkmarkú mostoha, annak a föld nem fundamentum, annak a lét nem a hála szakadatlan sorozata, annak a napjai nincsenek ünneppel megtüzdelve. Aki a tett világából kisodródott, aki póruljárt és összetört, az a sikeresek újjongását messze elkerüli, abban a szellem gyanakvóvá válik, abban az élet elértéktelenedik. A rokkantak, a rútak, a kismimizettek veszedelmes ügyelgők a szerencsések, az építők között. A megtaposottak jajai fúriákként csimpaszkodnak a törtetők tagjaira; a letiportakból a szellem kínzó lidércként kel ki és települ nyomasztó kételeyeivel a magabízók tervezgetésére.

2. A tett dicsérete.

Aki épít, biztosítani akarja magát. Aki épít, menedéket keres magának. Azért a várépítés, a házrakás, a templomemelés csakúgy a tett világához tartozik, mint a fegyverkovácsolás, mint az erdőirtás, mint a szántás-vetés.

Aki épít, nemcsak a mára gondol: annak az élet tele van ígérettel. Aki épít, annak a föld föld és az ég ég, annak a világában minden dolognak megvan a maga neve, annak a világában minden dolognak megvan a maga helye. Aki épít, pontosan mér és nem téveszti össze a nagyobbat a kisebbel, a nehezebbet a könnyebbel. Aki épít, hisz a rendben, az élet elvégzettségében, hisz a létben: mert van, tehát lennie is kell. Aki épít, — nem kételkedik.

De aki épít, nemcsak az egyik kővel akarja a másikat megtámasztani, nemcsak a célszerűségekre gondol. Egy gerenda végtére akkor is gerenda, ha semmivel sincs cifrázva. Az arányos elosztás, a díszítés nem szükségszerű tartozéka a védelemnek. A fal erős lehet akkor is, ha semmi sem tagolja a felületét. Levegő, világosság behatolhat akármilyen résen, az ablak ablak lehet, hacsak egy lyuk is.

De talán csak játszik az ember, ha a formára is gondol? Az ember lényegében komoly ember. A fölöslegeset még a gyermek sem erőlteti. A játékban nem a felnőtt tér vissza a serdületlenség állapotába, hanem inkább megfordítva, a gyermek gyakorolja magát a nagy, az igazi, a visszavonhatatlan tettben. Az ember nem játszik, amikor válogat a lehetőségekben. Az ember nem fecsére, amikor túl a szükségesen keresi a ritkát. Az ember nem téveszti szem elől magát, amikor az okvetlenül szükséges mellett még a járulékosra is van gondja.

Aki épít, nemcsak épít: ráadásul dicséri a földet, dicséri az eget, dicséri az életet, a talált rendet. Ahogy a bokréta az újonnan emelt ház ormán a sikerült munka örömét lobogtatja, úgy hirdeti a szélesség, a hosszúság, az ajtó, az ablak, az oszlop, a tető, a torony, a kémény, hogy élni jó, hogy élni érdemes, hogy a mára holnap is jön, hogy a mában a holnap is hajlékot talál.

Aki épít, túl a nélkülözhetetlenen még a maga képére és hasonlatosságára is alkot. A ház kövei nemcsak a munkás kezéről tanúskodnak, hanem a pillanatról is, amelyben egymásra kerültek. Egy ház nem csupán fedél, nem csupán menedék, hanem egyszersmind egy társadalom arca is, egy társadalom önhittsége is. Aki épít, nem szégyenkezik. Aki épít, a maga szokásainak emel emléket. A házában az ember nemcsak találékony, a házában az ember nemcsak körültekintő, óvatos és számító, a házában az ember mindenkifelett biztosan ül, szilárd választófalakkal, pontos megkülönböztetésekkel.

A ruhát sem csak azért hordja az ember, mert fázik, vagy egyébként takarni akarja magát vele. A ruha is, túl a szükség világán a kiküzdött hely, a kiverekedett rang látható jele, a megkülönböztetés és a kiemelés eszköze. A ruha sem egyszerűen csak az emberi ész találékonyasága a bőrünkről hiányzó állati prém pótlásában, a ruha is a hasznoson felül egy társadalom szokásának elismerése.

Az ékszer sincs csak azért az emberrel, mert másutt, nem az ujján, nem a nyakán, nem az öltözetén, hanem valahol elzárva, lelakatolva, eldugva vagy éppen elásva kevésbé volna biztonságban. Az ékszerrel is az ember a gondok és az elővigyázatosság világán felül a fölöslegét mutogatja, a helyzetét hangsúlyozza, az érdeklődést erőszakolja. Az ékszer is a lét kidomborítása, a jelenvalóság megerősítése.

Az ékszer mint ajándék sem egyszerűen csak ezüst, csak arany, csak gyöngy és drágakő felajánlása. Az ötvös-munka, az ezüst, az arany, a gyöngy és drágakő összetűzése az áldozatos készség csillogó jele, a hódolat választékos nyelve, a lét, a másik létének megbecsülése, a bizonytalanság eloszlata, a kételkedés cáfolata. Az áldozat csak a pótolhatatlannak osztályrésze, a drága csak a kedvesnek a jutalma, a ritka csak a megbecsülhetetlennek a kitüntetése.

A lánc, a csipke sem valami okvetlenül szükséges, valami mellőzhetetlenül lényeges az ember mindennapi harcában a fennmaradásért. A lánc, a csipke is a kényseren túl az ember kedvteléséről tanúskodik s minden célszerűségeken túl az ember rendeltetésének, a férfi és a nő életszerepének feltüntetője. A férfi köti gúzsba, a férfi veri láncra a világot, de a nő csalja, a nő csábítja titkai megcsillantásával a letelepülésre, a maradásra a nyugtalan, a kóbor hadakozót, a nő fonja, hálózza be a félig-meddig az erőszakost, az akaratost. A lánc világában, a férfi világában a kezdet és a vég a lényeges, a felemelkedés, a kiverelkedett ordó. A csipke redőiben, a csipke fodraiban, a nő számításaiban a fortély jelenti az eszközt, a szerenese a célt, az amulett a biztosítékot. A lánc világában minden láncszem a szomszédjától függ, a szomszédjára utal; a lánc a férfi terjeszkedésének, lépésről-lépésre előnyomuló akaratának a mása. A csipke megisméltető motívuma tulajdonképp a felesleges halmozása. A csipkében a közép a vég, — a cél, a pont.

Különös ízlés ugyan mindúntalan számbavenni, mi az állat és mi az ember. De ha mégis valaki semmiképp nem mellőzheti az összehasonlítást, akkor ennek vagy annak felsorolása helyett jobb, ha mindjárt ott kezdi, hogy az állat a szükségesnél többet nem tesz. Az állat élete mindvégig a tettek világában telik el. Az állat nem díszíti a búvóhelyeit, a természet nem bokrétázza fel cementépítményét, a méh nem pocékolja anyagát a változatosra, a

róka nem készít padkát furfangos vacca elé. Az állat befejezte a dolgát, ha a múlhatatlanról gondoskodott. Az állatnak nincsenek ünnepei, az állat nem néz vissza, — az állat nem bámul a tükörbe. A cicomázkodó asszony a tükör előtt egyszersmind az étellel barátkozó szellem is. A pancsoló asszony a tégelyei közt egyszersmind a munkában levő diadalkapu is. A kiöltözött asszony cifraságaival egyszersmind az élet szemfényvesztése, az élet kivetett hálója a kőszá tekintet, a tétovázó láb számára. Az állat nem hiú. De mi más a hiúság, mint a szerencse fitogtatása, mint az élet számonkérése, mint az élet korrigálása, ha mindjárt csak hazugsággal is? Micsoda különbség van a patak tükrébe bémésködő naplopó Narcissus és a víz előtt ácsorgó szomjas állat között! Kant éppenséggel nem kívánt túlon túl sokat az állatjától. A ló még mindig ló maradna, ha hibátlanul tudná is az egyszeregyet, ha pontosan tudná is, hogy tegnap is ő maga cipelte a gazdáját. Ahhoz, hogy az állat az ember rangját érje el, ahhoz, hogy az állatból Narcissus legyen, ahhoz mindenekeelőtt meg kellene egyszer történnie, hogy az állat öntelten ismerjen magára, amint a víz felé hajol szomjával...

Az eszközök sem egyszerűen csak eszközök. Alakjukból, cífrázatukból, ragyogásukból nemcsak a rendeltetésük beszél, hanem még az ember ragaszkodása is hozzájuk, az ember öröme is használatukban. Az ember nemcsak az ökrét, a szamarát akarja erőben, egészségben szekere elé fogni, az ember nemcsak a paripáját akarja keféltén, csillogóan kantáron ragadni, de a tárgyait is különbségekkel feltűnően kívánja eltenni, az eszközeit is drágán, keresetten, irigyelten kívánja megőrizni.

De aki az eszközeihez ragaszkodik, aki a tárgyaiban örömét leli, aki kincseit félti és elrakosgatja, az becsüli az életet, az a holnapra és a holnaputánra is gondol. Aki nem éri be azzal, hogy szerszámait csak úgy használja, amint éppen a dolga kívánja, az nemcsak a munkát szereti, hanem tettének értelmével is fölöttébb meg van elégedve. A dolgos ember nem kételkedik, a dolgos ember nem tétovázik, a dolgos ember így vagy amúgy egyszer csak a befejezéshez ér és a munkáját felbecsüli. A dolgos ember az életét helyesli, amikor a művére dísz is akaszt.

A díszítés, a külsőség azonban nem a szükségesség igénye, nem a tett tartozéka. A díszítéssel, a külsőséggel az ember kilép a tett világából, s vele megelégedettségét

bizonygatja, berendezkedését mutatja. A díszítéssel az ember megnyugszik a dolgok rendjében és ellenvetés nélkül letelepül; vele az ember feldicsérei tettét, felmagasztalja életét. Általa az ember a magabizó ember.

A díszítés, a külsőség a szellem világához tartozik. Vele a szellem az elismerését rója le s benne megalkuszik az élet tetteivel. A díszítéssel, a külsőséggel a szellem felejt minden gyanakvást. Vele a szellem az életet sarkalja. Benne a szellem újjengása csap a magasba; a föld kerek, a föld széles, szétszéledni hát és beborítani mindent!

A házát meszelgető ember éppúgy túl van a pusztá kényszerűség világán, mint a magát kendőző asszony a tükör előtt. Itt is, ott is az élet nyer feldicsérést, a dolgok és vonatkozások rendje nyer megerősítést, a szellem megragadottsága, a szellem ittasultsága nyer kifejezést. Es ahogy a patak tükréből visszavetődő arc esalta, csábította az elmerülésbe az önfeledten báméskodó Narcissust, azonkép híy, biztatgat minden magunkalkotta tárgy, minden kezünkügyében levő eszközünk a letelepülésre, a dolgós szilárdságra, nem sokat okoskodó elszántságra. Festékeinkkel az élet derül föl, a napsugár kap értelmet. Tárgyaink színeiben a föld virágzik új alakban, a tavasz ígérete pompázik új változatban. Közöttük lankadtságunk felenged, tétovázásunk megszakad és tettünk újabb tettekre serkent. Az ember nem él csak egyszerűen, mert él; az ember az életéhez még a szellem elismerését, a szellem szankeióját is megkívánja.

Természetesen művészet és művészet között különbség van. Természetesen az iparművészet egyéb, mint más művészet. Természetesen Benvenuto Cellini arany sőtartója nem az, ami Michelangelo Medici-síremléke. De azért az iparművészet mégis csak művészet, az ember életigenlésének beszédes megnyilatkozása. Tárgyaink története nemcsak az ember leleményességének változatos útja, hanem egyszersmind az ember életfelfogásának naponta megismételt dokumentuma is. A kard, az egykori vitézek kardja szinte a személyiség, szinte az'egyszeriség vonásával villog felénk. Ez vagy amaz közöttük szinte nem is lehetett csak úgy ennek vagy annak a tulajdona. Bizonyára, mikor kézbe fogták, mikor suhintottak vele, mikor kísérletképen a levegőben vágást mértek vele, úgy emelgették, úgy szorongatták, úgy becsülgették, mint ahogy a legszemélyibb tulajdont szokás kiszemelni, megfontoltan, körültekintően, a hajlandóságok szerint. Az egykori har-

cos éppen még a maga külön szerencsésjének volt a kovácsa. De mi ma az ember az uniformisban meg a tartozékaiban? Nem csupán kollektívummá tapadt közkatona, engedelmes eszközzé vált robotember a dübörgő sablóngépei és sorozatban gyártott harci eszközei között? Vagy gondoljunk készülékeinkre, műszereinkre. Csak egyszerűen készülékek, csak egyszerűen műszerek azok, vagy pedig még berendezkedésünk tükrei is? Két lencsét nem illesztünk össze egy rendszerbe anélkül, hogy egyszerismind szokásainkat, rajongásainkat munkánkba ne foglalnók bele. Az egykori távesövek mint valami varázseszközök csalogatnak a használatukra. Általuk az ember a titkok rejtelmes világába pillant. A mai refraktoraink precíziós műszerek, melyek mechanikusan szállítják az adatot a feladatul választott munkához. Nemesak az utcán, hanem a dolgában sem jelenik meg az ember csak úgy akárhogy. Tulp professzor, vagy Rembrandt másik tudósa, Arnoldus Tholinx, túl a helyzetkívánta pontosságon és készenléten még az életben elfoglalt pozíció jelvényeit is viseli tájékoztató magyarázatánál. A minapi masiniszta izzasztó, olajos teendői között is feltett keménykalappal, hengerformára nyerselt ingujjal látta el demonstráló szolgálatát. És ahogy ma a munkás nem erőlteti magára elődje asszír merevségét, ahogyan ma az ember a gépei között a fáradtság természetes gyűröttségével tesz-vesz, azonkép áll a közönsége elé eredményeivel a tudós is mintegy ingujjra vetkőzve. Az élet ma nélkülözi a körülményességet. Meztelenül jelentkeznek az ember ösztönei, csupaszon állnak házának falai, símán kínálkoznak a bútorai, és kezelésre készen, magátólértetődően szerelődnek az apparátusai. A legrövidebb úton tartunk mindenfelé, és ez az életszemlélet lerí a kezünkügyébe tartozó tárgyakról is.

3. A szépség a művészetben.

A szó más, mint a fogalom. A fogalom a tudomány építőköve, a szó azonban a szellem fegyvere. A fogalom a tudomány érdeklődésének egy-egy alkalmá, a szó azonban a szellem értékelésének egy-egy pillanata. A nap, a tudomány kíváncsiszkodásának alkalmi tárgya, csupán égitest jellegzetes tulajdonságokkal; de a nap, az éjtszaka sötétségének előzője, sorsok akaratos ura. A tudomány számára nagyon is sok egy-egy szó; a tudomány szavak helyett fogalmakat akar, mozdulatlaná merevített jeleket, mindenkorra lekötött neveket. A szavak világa a

bizonytalanság hona, a fogalmak fölé ellenben a törvény borul égként. A szavak világában egy indulatos Isten kormányoz, de a fogalmak között csupán egy adóbeszedő trónol. A szavak világában a tetszés mond ítéletet, a fogalmak között azonban a paragrafus tart rendet. A szavak világában a zörgetésre ajtó nyílik, a fogalmak szabatossága előtt azonban hasztalan minden könyörgés. A szavak világában az ember végül megigazul, a fogalmak elintézett-ségében a himpellér mindenkorra a gyehenna martaléka.

Jól mondogatják, a beszéd mondatokból áll, a mondatok pedig szavakból. A mondat azonban más mint a tudomány tétele, a mondat más mint ítélet; a mondat inkább az élet megítélése, a mondat inkább az élet felértékelése. Az ítélet, a tétel csupán megállapítás, csupán személytelen összegezés, de a mondat mindig a sorsunkra való következtetés is. „Iván Iljics látta, hogy meg kell halnia, és ezért szüntelen kétségbeesés gyötörte“ — írja Tolsztoj a novellájában. „Iván Iljics lelke legmélyén tudta, hogy egyszer meg kell halnia, de nemcsak hogy nem volt képes ezzel a gondolattal megbarátkozni, de egyáltalán nem is tudta megérteni, nem is tudta felfogni. A jólismert szillogizmus, amelyet Kiesewetter logikájából tanult be: minden ember halandó, Caius ember, Caius tehát halandó, — mindenkor, egész életében nagyonis igaz volt, amennyiben a következtetés Caiusra vonatkozott és sohasem a tulajdon személyére. Caius természetesen nem más mint az ember, az ember általában, és így magától értetődően a conclusio ellen semmiféle kifogást sem lehet emelni. De ő maga egyáltalán nem volt Caius, az ember általában; ő maga nagyonis különálló lény volt, éppenséggel egyéb mint más. Iván Iljics nem volt Caius, Iván Iljics Vanya volt; Iván Iljicsnek volt mamája, volt papája, Iván Iljicsnek voltak testvérei, Mitya, Vologya, Iván Iljicsnek volt játékszere, volt kocsisa, volt dadája, volt pesztonkája, a Katinka, Iván Iljicsnek voltak örömei, voltak fájdalmai előbb is, később is, a gyermekkorban, az ifjúkorban. Talán szagolgatta-e Caius olyan szívesen a bőrlabdát mint ő, Vanya? Csókolt-e kezét a mamájának Caius úgy mint ő? És suhogott-e a selyemruha Caius mamáján úgy mint az övé? Volt-e olyan szerelmes Caius mint ő? Tudott-e Caius egy tárgyalást úgy vezetni mint Iván Iljics? Hogy Caius halandó, az a dolgok természetéből következik. Az azonban, hogy én, Vanya, Iván Iljics halandó vagyok, halandó minden gondolatommal, minden érzelmemmel, az már egy egészen más eset. Semmikép sem magától értetődő, hogy én is

meghalok. Hogy én is halandó vagyok, az túlon túl borzasztó.“

Shaw gúnyolódik egyszer: a tökéletes berendezkedésű demokratikus államban az uralkodó népe előtt nemcsak, hogy azt nem olvashatja fel, amit maga készített elő és miniszterei hagytak jóvá, de még azt sem, amit felelős tényezői fogalmaztak meg proklamálásra, mert hiszen miközben a szöveget pontosan az előírt szavakkal olvassa fel, szemével hunyoríthat a beszédéhez és ily módon fejezi ki a maga ellenvetését. Shaw gondolhatott volna éppenséggel arra is, hogy kritikát már pusztán a hanghordozással is ki lehet fejezni. A hang, a beszéd zeneisége vélemény és állásfoglalás egyszerre. A fogalomalkotás feladata éppen az, hogy a szóból kimaradjon a nyelv zeneisége. Az objektivitás nem valami pontosabb gondolkodás, a tárgyilagosság tartózkodás minden zeneiségtől. A tudomány hűvössége az érdektelenség monotóniája.

Az erdő lombjának a zsongása, a patak csobogása, a mennydörgés még nem zene, csupán nesz, halkabb vagy erősebb aszerint, amint. A kakas kukorékolása, a macska nyávogása, a kutya ugatása, vagy az oroszlán ordítása sem zene, csupán indulatkitörés. A zene a szellem megnyilatkozása, a sors latolgatása. A zene értékítélet. De éppen ezért a tapasztalat van előbb és nem a zene. A zene leszámolás a tapasztalatokkal. A zene az emberi lélek feleszmélése tévelygéseit egy-egy pillanatában. A zene tehát föltételezi a szót, föltételezi a mondatot. Abszolút zene csak úgy pusztán a semmiben, mintegy a világűrben nincs. A zene a földről száll fel, még ha olykor fölötte is lebeg.

A természet más mint a világ. A hajnal, a „rózsaujjú hajnal“, más mint a nap megjelenése a keleti horizonton. A hajnal, a „rózsaujjú hajnal“, a másik szép nap pirkadása, az újabb sikerek ígérete, a diadalmas élet ébredése. Az asztrológiai kalendárium bejegyzése a napkeltéről csupán a szabályosság regisztrálása. A kikelet derűje Mörike egyik versében más mint a meghosszabbodott napok világossága. A tavasz „kéken lobogó keszkenője“, a frissen szántott föld terjengő szaga, a bimbózó ibolyák nedves hűvössége Mörike felujjongásában más, mint a napfény és a meleg kémiai hatásának konstatálása. „Frühling lässt sein blaues Band wieder flattern durch die Lüfte“ nem valamilyen tudományos megállapítás, hanem az édes várakozásokkal teli szív hálátelt felkiáltása.

A természet a tél, a nyár, a tavasz és az ősz; a természet a csikorgó hideg, a perzselő nap, a villámló ég, a nedves köd; a természet az árvíz, a tikkasztó aszály, a virágok illata, a gyümölcs édessége; a természet a lelketöntő barát, a könyörtelen ellenség, a gondoskodó anya, a gonosz mostoha. A természet az emberi sors szüntelen kérdőjele, a világ ellenben kezdettől fogva eldöntött törvények szigorú tere. A természet szeszélyes, a világ azonban rejtélyes. A természet kiszámíthatatlan, majd teremt, majd ront; a világ azonban titokzatos, rejtett regulák végrehajtója. A természetben az ember nevet, a természetben az ember bosszankodik, a természetben az ember ujjong, a természetben az ember káromkodik. A világban az ember elhagyatott, a világban az ember kiszolgáltatott, a világban az ember az eszére van utalva. A világnak titka van, azt tehát ügyesen ki kell lesni. A világban az embernek okosnak kell lennie, ha a fortélyok között messze akar lopózkodni. A világban az embernek olykor várnia kell, a világban az embernek olykor vesztegelnie kell, egykedvűen, ha semmi sem kap bele a vitorláiba. A világban a sztoikus megnyugvás vezet a következő pillanathoz. Ezért más az ember a természetben, és ezért más a világban. A művészet értékelésekkel fogad érkezésünkkel, a tudomány adatokkal. „Az Atlantika fölött éppen barometriai minimum volt, mely kelet felé vándorolt ugyan az Oroszország fölött megállapodott maximum irányába, de egyelőre nem mutatott hajlandóságot, hogy a nagyobb nyomás elől északnak kitérjen“, — kezdi Robert Musil a regényét, *Der Mann ohne Eigenschaften* első fejezetét. „Az isothermák és az isotherák meghozták a maguk eredményét. A levegő hőmérséklete a szokásos viszonyban volt éppúgy az év középhőmérsékletével, mint a leghidegebb, valamint a legmelegebb hónap temperatúrájával, nemkülönben a havi aperiodikus hőingadozással. A napfelkelte, a naplemente, a hold járása, fényváltozása, a Venus, a Saturnus-gyűrű megfigyelhetősége és más egyéb fontos tünemények pontosan megfeleltek az asztronómiai évkönyvek bejegyzéseinek. A vízgőz feszítőereje a levegőben elérte a legnagyobb értékét, a levegő páratartalma viszont csekély volt. Szóval, mely a tényleges állapotot kimerítően jellemzi, noha avultas a kifejezés: szép augusztusi nap volt 1913-ban.“

A szín, akárcsak a hang, az értékelés eszköze. A festői ugyanaz, ami a zenei, a szellem életszemlélete. A kép, a festői kép, nem a valóság objektív mása, hanem inkább az ember elmerengése szeme benyomásán. Helyesen veszik

észre, a darázs nem száll rá a festett körtére. A festett körte csak a szellem számára értelmes jel, tartalommal teli szó, közlésre kész beszéd. A kép szimbólum, akár a szó; és a festői értékítélet, akár a zenei. A kép is többet tartalmaz mint az ábrázolt tárgy lényeges jegyét. A kép is, akár a szó, az érdekeltség megnyilatkozása, az érdekeltség emléke. A kép is, akár a mondat, leszámolás, a természet megjegyzett arca.

Szép az élet, ahol az ég mint valami áldó, óvó kéz borul a földre. Szép az élet, ahol a föld a reménységek hordozója. Szép az élet, ahol minden látszat ellenére semmi sem történik hiába.

Természetesen a szép más, mint a jó. Az élet telistele lehet jó cselekedetekkel, az ember az embert mint testvér szeretheti, alattomoságok, háborúk helyett a népek versenyezhetnek egymással a nagylelkűségben, és az élet mégis sivár lehet, ha oltalom nélkül, magára hagyatva, minden megmondható cél és értelem nélkül burjánzik egy számon nem tartott plánétán. És az élet tele lehet csalódással, az élet tele lehet keserűséggel, az igazságtalanság túskeként mélyedhet a talpunkba, és mégis egy nagy pillanatban könnyek és csókok közt borulhatunk a földre, mely érzéketlen hátán hordoz, ha csak valamiképp a remény sugara lopakodik a lelkünkbe, hogy az élet semmit sem tékozol el, hogy az élet az improvizációját is előrelátással véti el, hogy utóbb teljesül a hihetetlen is, hogy végül egyesül még a párhuzamos is, hogy ami itt, most, ma szét van választva, az valahol egyszer mégiscsak egymásra lel. Nehéz lehet egy nap minden pillanatának az emléke, el-elszoruló szívvel kezdhetünk minden újabb órát, és mégis, amikor leereszkedik az este, amikor mindent beborít csillagfátyolával az éjtszaka, lelkünk úgy szabadulhat fel, szívünk úgy telhet meg ujjongó érzéssel, mint egyszer Karamazoff Aljosáé a kísértések szorongatásai után. „...kisetett a füre, megittasodott lelke a szabad, a nagy, a tágas helyet kereste. Fölötte szélesen, magasan, láthatatlanul terült el az égboltozat, telehintve csöndesen csillogó csillagokkal. A zenittől a horizontig húzódótt végig fátyolosan világítva a tejút. Hűvös, szinte a mozdulatlanságig hallgatag éjtszaka burkolta be a földet. A templom aranyozott kupolája, fehér tornyai bágyadt tündökléssel ütöttek el a sötétben kéklő éjtszakai égtől. A kolostor szép őszi virágai szenderegve várakoztak a reggelre. Úgy látszott, mintha a föld némasága egybeolvadna

az ég csendjével és a földnek a titka összeérne az ég kifürkészhetetlenségével. Aljosa csak állott és nézett, nézett föl az égre, a csillagokra... és hirtelen, mintha csak ütés érte volna, leborult a földre.“

A szép több, mint a jó. A szép nem vonatkozik az egyesre, az esetlegesre. A szép az általánosság világa, a szép a célok dicsősége, a rejtélyek ajándéka. A szép nem valamilyen ezért vagy azért, a szép minden okoskodó bizonyításon felül inkább egy mégis, inkább egy mindazonáltal. A szép a jövőbe vetett bizakodás. „Aljosa nem tudta, hogy miért öleli a földet. De nem is akart azon töprengeni, hogy mi készteti arra, hogy a földet csókolgassa: csak egyre tovább csókolgatta sírás és zokogás között, csak egyre tovább áztatgatta könnyeivel, és mintegy önfeledten, mintegy elragadtatásban fogadkozott, hogy szeretni fogja a földet, szeretni egész az utolsó pillanatig, az örökkévalóságig. Egyre csak az esengett a lelkében: »Csak áztasd, csak áztasd a földet könnyeiddel, csak áztasd és ujjongj és sohase tagadd meg ezt a pillanatot, és sohase tagadd meg a most kiontott könnyeidet.« Hogy miért sírt? Oh, az elbűvöltségében sírt még a csillagokon is, melyek a végtelen messzeségből pillantottak át hozzá, és még csak nem is szégyelte önkívüli lelkesültségét. Úgy érezte, mintha Isten számtalan csillagából láthatatlan fonalak szövődnének össze szívében, és egész valójában megremegett a többi, a másik világ érintésétől. Mindent meg akart bocsátani, mindenkinek meg akart bocsátani, mindenkitől megbocsátást akart kérni. De nem magának, hanem másoknak, másokért, a mások tetteiért. »Érettem majd mások fognak közbenjárni«, szólt egy hang a belsejében. És minden percben egyre határozottabban érezte, egyre világosabban látta, hogy valami sziklaszilárd, hogy valami megrendíthetetlen költözött be a szívébe, hasonlóan a fölötte elboruló firmamentumhoz, — hogy egy nagy idea ragadja meg az eszét, és nemcsak úgy ideig-óráig, hanem az egész életre, az örökkévalóságig. Mint ingadozó, gyöngye ifjú borult le a földre, és mint egy mindenkorra eltökélt harcos kelt föl...“

A szépség nem maga a bebizonyított valóság, a szépség inkább a szív logikája a kétségbevonhatatlan tények között, az élet argumentuma a szellem kifogásaival szemben. A szépség a gyanakvás elaltatója, az ezért meg az azért félbeszakítója. A szépség hit minden belátás ellenére. A szépség a töretlen életerő bizakodása. „Tegyük fel, már elvesztettem a hitem az életben, az embereken,

a dolgok rendjében“, — mondja Karamazoff Iván az öcsésének, Aljosának, „tegyük fel, már meggyőződtem, hogy minden, de minden csak terv és célszerűség nélkül létrehozott chaos, magától az ördögtől kieszt világ, tegyük fel, mindezért az emberi kétségbeesés sötét sugallata gyötör, — mégis, még akkor is, még így is élni szeretnék, élni, csak azért is! És mert egyszer már ajkamhoz emeltem az élet kelyhét, tudom, nem fogom előbb letenni, míg teljesen, míg a fenékig ki nem ürítettem. Egyébként az én időm is eljön majd egyszer, amikor eldobom a serleget magamtól, még ha nem is ittam ki az utolsó cseppjéig, és tovább állok... tudom is én merre. De addig, úgy a harmincadik évemig, sziklaszilárdan érzem, ifjúságom, életszomjam minden diadalmaskodni fog, — leküzd magában minden csalódottságot, minden undort, minden utálatot. Gyakran kérdeztem magamtól, van-e a világban olyan szörnyűség, amely ezt a mohó, ezt a fékezhetetlen életvágyat bennem vissza tudná hökkenteni, de mindannyiszor arra a következtetésre jutottam, hogy nincs a gonoszságnak olyan ötlete, mely az élettől el tudna riasztani, persze úgy a harmincadik évemig, mert azután aligha lesz még ennyire kedvem, ...legalább most úgy érzem... Még nagyonis erős a föld vonzóereje. Mert élek, hát élni akarok, bár a logika ellenére. Még ha nem is hiszek a dolgok rendjében, mégis drága számomra minden új levélke, mely sárgásan, tapadósan fakad ki tavaszszal a nedves ágakon, drága számomra az ég kéklő boltzata, és drága sok ember arca, melyet szeretünk, bár olykor magunk sem tudjuk, hogy miért. Drága számomra sok ember tette, amelyben hinni talán már rég megszűnt az emberiség, amely azonban még mindig hangosan dobogtatja meg a szívet. És itt nem valami okoskodásról van szó, nem valami logikáról, — csupán fiatal vagyok, csupán szeretek, szeretek teljes szívemből, minden erőmből!...”

A szépség az élet csalátke, a szépség az élet pányvája. A szépség — a nő becsvágya. És nem ok nélkül. Mert csak ahol szépség van, csak ott van az életnek értelme, csak ott van az ölelésnek célja. A szépség mindig argumentum a visszafordulásra, a megállásra, a letelepülésre. A szépség látszat, akár a kéklő égbolt, akár a faszorok egymásbaolvadása. A szépség kívül esik a szabályok világán, a szépség elérhetetlen a szillogismus láncolatán. Az érdeknélküli szépség, a bizonyítható szépség, a kánonba fog-

lalható szépség éppúgy az elme légvára, mint a bölcsék köve az egykori boszorkánykonyhákbán.

Egy dal szépsége azonban más mint az idő szépsége. Egy szobor szépsége más mint egy eleven asszony szépsége. A művészetnek témája a szépség, de a művészi szép csupán ítélet, csupán szívhezszóló biztatgató beszéd, csupán az élet feldicsérése, a felhánytorgatás kerülése. A művészi szép nem maga a szép, hanem csupán a szellem amenje. Más dolog a szeretett asszony kedveskedő közelsége, és megint más a szomszédságunkba állított képmása. A cserbenhagyott szív kétségbeeshetik, a faképnél hagyott szerelmes öngyilkos lehet; mert mit ér az élet, ahol a bizalom csupán ravaszkodásra lel. De az összetört szobor — a formájából kivetkőztetett ítélet —, legfeljebb csak kár, legfeljebb csak veszteség. Ám lehet, hogy olykor valaki kész szeretője kisujjáért többet áldozni, mint a hazáért; de az egészen bizonyos, hogy a világ minden műkincséért sem áldozzuk fel a kedvesünk kisujját.

A művészi szép bizakodásunk emléke, de semmiesetre sem a szépség záloga. Nemcsak a föld hegyeit kezdi ki az idő, nemcsak az asszony formáját avítják el az egymásra tornyosodó esztendőök, de a korábbi hiedelmeink sem állják ki a tapasztalatok minduntalan megújuló ostromát. Mint valami egyre messzebről morajló dal zeng fülünkbe elődeink hite, lelkesedése, az élet magasztalására kitalált meszterkedése. Tovatűntek egünkről azok a fellegek, melyeket még Elsheimer festegetett a képein; és Beethoven megbékélő, kibékítő andantéi sem fognak többet felhangzani közöttünk. Az élet problematikus, és a vélekedés róla szintén.

4. Aki a dolgokat pontosan veszi.

A bölcelet nem egészen az, aminek itt is, ott is mondogatják. A bölcelet semmiesetre sem több vagy különb mint más tudomány. Igaz, vannak problémák, melyekkel sem ez, sem az nem foglalkozik. Az ásványokról szóló értekezésekben természetszerűleg nem találunk kitéréseket a szillogizmusra vonatkozólag. Mindazonáltal ez még nem ok arra, hogy a bölcelet minduntalan a „tudományok tudományaként” mutakozzzék be. Végére a fizika sem lehet el a matematika megállapításai nélkül. De azért a matematikus nem kezdi mindig nélkülözhetetlenségének firtatásával a könyvét, hanem — egyszerűen elénk tárja a végzett dolgát. Inkább a nyugtalan lelkiismeret jele, hogy

a bölcselő nem lehet el fontossága hangoztatása nélkül. Mindenesetre a bölcelet multja éppenséggel nem a zsinór-egyenes út csupa kétségbevonhatatlan állítás kőköckáival kirakva. Érthető Bertrand Russel kifakadása: „Amióta Thales kijelentette, hogy minden csak víz, a bölcselők egy-kettőre tudtak valamit fecsegni a dolgok lényegéről; és amióta Anaximandros Thales nézetét kétségbevonta, nem volt hiány a még okosabbakban, kik a többiekhez hasonló megfontoltsággal valami mást nem állítottak.“ Persze az ilyesmi nem nagyon öregbíti a „tudományok tudománya“ tekintélyét. „Azon a véleményen vagyok — folytatja Russel —, hogy el kell végre jönnie annak az időnek, amikor ez az elviselhetetlen állapot végetér.“ A bölcelet azonban különös módot választ munkája gyümölesözővé tételére. Nem kevesebbet tesz, mint lemond érdeklődése terjedelméről, és egyre inkább csak azon töri az eszét, — „quod certum atque cognitu facillimum sit“.

Annyi tény, a tett mindig megelőzi a gondolkodást. A tudománynak is kockáztatnia kell, ha eredményt akar elérni. Kant nem előzhette meg Newtont; viszont ilyenformán Newton senkitől sem kérhetett tanácsot, spekulációjában csak a maga „jó ösztönére“ hagyatkozhatott. A felfedezések nem a bölcselők tanácsára történnek, hanem mindig a vakmerőség kísérletei. A bölcelet inkább csak nyomon követi a tudományt, mint az eltünődés a tettet. Innen a bölcelet eredményeinek feltételes volta. A bölcselő semmiesetre sem valami magasabbrendű lény, a bölcselő is csak úgy tudós, ahogy a matematikus, a fizikus meg a többi. A bölcelet nem nélkülözheti a tudomány eredményeit, viszont a tudomány teljessé csak a bölcelet kritikájával lesz. Nincs külön bölcelet és külön tudomány; csak tudomány van, amelyben a bölcelet írja a zárószót. A bölcelet ideáljai a tudomány ideáljai; és a bölcselő morálja a tudós morálja.

„A bölcelet mindenkor többet ígért és kevesebbet tartott meg, mint akármelyik más tudományág.“ Russell szemrehányása nemcsak a tudomány szempontjából helytálló. A bölcelet sok minden mellett még az élet értelméről is ki akar bennünket oktatni. Nem kétséges, az élet problémátikus. Descartes kényelmetlenül eszmél rá, az emberek szokásai, az emberek nézetei mily sokfélék, mennyire ellentmondók. És nemcsak Descartes, mások is utána, és keserűbben. Ámde, az élet ellentétei csupán a nézetek ellentétei? Vajjon másról sincs szó az összetűzésekben,

mint csak arról, ehető-e minden gomba vagy nem ehető? Természetesen, nem vezethet semmi jóra, ha az egyik így, a másik meg amúgy vélekedik a lába előtt feltornyosodó gombáról. Es nagyonis érthető, hogy Descartes arra az időre, míg az emberiség „gombaproblémáját“ magában nem tisztázta, míg a sokféle szokás között a legésszerűbet meg nem találta, lemond minden különösről, minden elütőről. De Descartes nemcsak a meggondolatlan cselekvésről mondott le — provizorikusan, hanem még a sorssal szemben való lázadozásról is lemondott — véglegesen. Pedig az alapos utánjárás és a sors megszámadoltatása nem zárja ki egymást. Nagyonis lehet egyszerre a kritikára is felesküdni, meg a meghunyászkodást is szégyenletesnek tartani, úgy ahogy egyszer Nietzsche fogadkozott magában, a fiatal Nietzsche, a — „romantikus“ Nietzsche: „Olyanokról álmodozom, akik föltétlenek, akik nem ismernek kíméletet, és mint rombolók verődnek össze a többi között. Kritikájukkal nem riadnak vissza semmitől és inkább meghalnak, semhogy megalkudjanak. Elhatározásuk: Derüljön ki minden, ne maradjon semmi se titokban. Nem akarunk okvetlenül építeni; nem is tudjuk, fogunk-e egyáltalán építeni; talán sohasem fogunk építeni és ez lesz a legjobb. Vannak lusta pesszimisták, vannak kényelmes rezignisták, — de ezek mi nem akarunk lenni.“

Amikor a bölcselő töprengésbe kezd, amikor felteszi magának a kérdést, hátha nem is igaz, ami igaz, Descarteshez hasonlóan már jó előre megállapodott néhány tételeiben, már kezdettől fogva eldöntötte magában: jobb ma egy veréb, mint holnap egy tűzok... A bölcselő szeret gondolkozni, de nem túlságosan lázasan. Bolzano tanácsolhatja, ha érezzük, hogy a fejünk fáradni kezd, a gondolataink veszítenek világosságukból, ne erőltessük magunkat tovább, hiszen — holnap is van nap. A tudomány problémái személytelen problémák, egyiknek a megoldása sem múlhatatlanul sürgős. Csak ott, ahol a világ „rút világ“, csak ott, ahol a világ „gyomos kert“, „an unweeded garden“, csak ott riasztja fel a szívet, az elgyötört szívet a kétség, csak egy Hamletnek nincs nyugta a gyanakvástól. A bölcselő szeret gondolkozni, de nem akármin. A felebarátja szamarán, a felebarátja ökrén, a felebarátja — feleségén ugyan minek is járatná az esztét? Hiszen nincs-e igazuk a régieknek? „Cedes coemptis saltibus et domo..., cedes et exstructis in altum divitiis potietur heres.“ Mégis, akik a sors rendeltetésébe nem tudnak belenyugodni, vaj-

jon oktanul használják-e a fejüket? Karenina Anna már nem egy „Selbstbesinnungslehre“? „Persze — írja Leo Sesztow —, Tolsztoj egyáltalán nem foglalkozik bizonyos problémákkal, melyek a katedrán minduntalan szóba kerülnek. Tolsztoj nem értekezik a térről, az időről, a monizmusról, a dualizmusról, az ismeretelméletről. De végtére is nem az ilyesmi szerzi meg a jogot, hogy valakit filozófusnak tekintsünk. Minden ilyenfajtájú problémát tulajdonkép külön kellene választani a többitől. Mert a filozófia valójában ott kezdődik, ahol az ember helye, az ember rendeltetése, az ember szerepe az elmélkedés tárgya.“ A bölcselő szeretet gondolkozni, de nem megoldhatatlan rébuszokon. A tudás határa egyszersmind az érdeklődése határa is. Első gondja, hogy már jóelőre tisztázza magában, mennyi is a reá váró munka. „Az okosság azt tanácsolja — figyelmeztet Bolzano —, hogy minden kérdésnél, amelyet magunknak felteszünk, előbb azt döntjük el, van-e a kérdésnek egyáltalán értelme, megoldható-e az, vagy legalább is a mi helyzetünkben megfejthető-e?“ A bölcselő számára a fal fal, végső akadály, átmászhatatlan kerítés, alkalom a visszafordulásra és a beletörődésre. Az „ignoramus et ignorabimus“ egyáltalán nem valami drámai kitörés keserű sóhajok és átkozódó szidalmak között; az „ignoramus et ignorabimus“ inkább a rossz diák boldog megnyugvása a zárójel előtt. Mindazonáltal nem lehet mondani, hogy minden ember a bölcselő természetével bír. Minden gyakorlati tanács ellenére el-elhangzik néha egy-egy haszontalan kérdés is a bölcsélet szempontjából. „Mondd, Horatio, mit gondolsz, Nagy Sándor is ilyené lett a földben?“ — kérdi Hamlet Yorick koponyájával a kezében a barátját. „És ilyen szaga volt? Minő aljas célokra használhatnak még bennünket, Horatio! Nem nyomozhatja-e képzeletünk a Sándor nemes porát, míg végre mint hordóakna tapasztát leli meg?“ Talán valami bolond teremtés volt Hamlet? És az volt Pascal is, mikor kérdezte, miért nem él az ember ezer esztendeig? Az esztelen kérdés még nem a fölösleges kérdés. Az ember nem mindig csak azért kérdez, mert választ vár reá. Az ember néha kérdez, ámbár tudja, hogy a kérdésére nincs felelet, hogy a kérdése megoldhatatlan kérdés. Az ember néha kérdez, mert a szemét nem hunyhatja be. Oktanul-e ezért? Felületes-e ezért? „A dolgokat úgy venni annyi, mint a dolgokat túlságosan pontosan venni“, — válaszolja Horatio Hamletnek...

Más a művészet és más a tudomány; más a filozófia és más a bölcelet. És még csak azt sem lehet mondani, hogy az egyik a másiknak támasza. A tudomány mindig és minden körülmény között az ember nagyobb biztonságáért van. A kifürkészett világ egyszersmind a kormányozhatóbb világ is. A művészet mint valami folyondár fonja körül olykor az emberi tettet, elborítva pompázó leveleivel, tarka virágaival. De a művészet nemcsak dícsér, nemcsak áld, a művészet olykor káromol is. A művészet néha a szigorú tekintet kápráztató csillogások között, néha a leleplező kéz, a „meztelen igazság“ kihámozója. A bölcelet a dolgok végső tisztázását tartja szem előtt. A bölcelet „clare et distincte“ akar mindent fejezeteiben összefoglalni. A filozófia a megoldhatatlant akarja számosabbá tenni, a filozófia — a homályt akarja sűrűbbre vonni. Mert csak ott, ahol a kocka még nincs elvetve, mert csak ott, ahol a lehetőség még nincs kimerítve, ahol a dolgokat még „jótékony homály“ fedi, csak ott sarjadhat ki új reménység az emberi szívben, csak ott emelheti fel az ember újra csüggedt tekintetét. Mások a hajlamok az egyiknél és mások a hajlamok a másiknál. „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“ hajtogatja újra meg újra a bölcselő. A filozófus azonban mit sem tud kezdeni a bölcselő praktikus életszabályával. A filozófus a szenvedélyeivel vesz tudomást a valóságról. A filozófus az akaratosságával eszmél rá a sorsára. A filozófus nem akar „lusta pesszimista“, „kényelmes rezignista“ lenni. A filozófus nevetni akar, a filozófus baragudni akar, a filozófus — taposni akar...¹

A stílus némelyek véleménye szerint csupán valami következetesen alkalmazott mód, csupán sajátos szokás ennek vagy annak a kifejezésében.

Egy sajátos szokásról Eckermann emlékezik meg. Goethe egyszer felkereste Schillert, azonban nem találta otthon. De mert úgy mondták, hogy Schiller nemsokára hazajön, Goethe nem ment el, hanem Schiller asztalához

¹ Közérthetőbben szólva: „Soweit Philosophie Wissenschaft ist, zerstört sie die Metaphysik, soweit Philosophie Metaphysik ist, bleibt sie bestehen, aber außerhalb des Rahmens der Wissenschaft.“ (Ernst von Aster, Die Philosophie der Gegenwart. Leiden, 1935. 176. l.) Amit mi még kidomborítani kívánunk: a művészet egyetlen nagy témája az ember sorsa. De mikor töpreng az ember sorsán a tudóssá vált filozófus, a — bölcselő?...

ült, hogy közben egyet-mást feljegyezzen magának. Időzgetése közben különös módon kezdte magát Goethe érezni, melynek sehogysem tudta mindjárt okát adni. Amint fokozódó rosszullétében szanaszét szimatolgat, az egyik fiókból maga mellett fatális szag üti meg az orrát., Amint kinyitja a fiókot, meglepetésére tele találja rothadó almával. Érdeklődésére Schiller felesége azt a választ adja Goethenek, hogy „a fióknak mindig tele kell lennie rothadó almával, mert a szaga Schillernek jóttesz és nélküle sem élni, sem dolgozni nem tudna“.

De nem különben sajátos szokás az is, amit Wasianski mond el nagy kortársáról, königsbergi barátjáról, Kantról. „Ha Kant valamilyen oknál fogva a sötétben el akarta hagyni a hálósobáját, ami különösen gyakran megszokott történni — írja Wasianski feljegyzéseiben Kant utolsó éveiről —, akkor biztos útmutatóul egy kötél szolgált a számára, melyet minden este újból kifeszítettek az ágyához.“

A sajátos szokás mindenesetre sajátos szokás, különös szokás. A sajátos szokás az élet takarítatlan sarka, tehát valahogy a szekrény teteje, vagy az ágy alja. A sajátos szokás a lényegtelen szokás, a sajátos szokás a sem nem jó, sem nem rossz szokás. A sajátos szokás kényszerű szokás, a sajátos szokás — mánia. A sajátos szokás noha sajátos szokás, mégis akárki szokása lehet. A sajátos szokás gazdái akármennyit esereberélhetnek egymás között, egyik sem lesz azáltal jobb, egyik sem lesz azáltal rosszabb. Teljességgel mindegy, hogy ki szagolgatja a rothadt almát és ki tapogatózik végig a spárgán a sötétben. Teljességgel mindegy, hogy Schiller élvezte a cefre szagát és Kant nem nélkülözhetette az eligazító fonalat, vagy megfordítva Schillernek volt szüksége a bölcselő leleményességére és Kant nem mondhatott le az enyészet inspiráló illatáról. A sajátos szokás nem a jellemző szokás.

A stílus nem a sajátos szokás, a stílus egyéb. A stílus mindenekelőtt megkülönböztetés, rangérzet. Faust Valpurgis éjszakáján egy fiatal boszorkánnyal vegyül a táncolók közé, míg Mephistopheles egy vénasszonyboszorkányt választ magának páru. Faust nem lenne tovább Faust, ha Mephistopheles ízlésével szemelte volna ki a hölgyét. Faust mindenesetre mély, mély régiókba kalandozott el ördögi barátjával, de annyira mégsem sülyedt, hogy már minden mindegy lenne számára. Faust csupán elidőzik a bűnben, de Mephistopheles véglegesen az ocsmányságban állapo-

dott meg. Faust az Isten háta mögött sem felejtkezik el rangjáról, méltóságáról. Faust még a boszorkányok között is lovag, Faust még egy boszorkánnyal szemben is maga a galantéria:

„Einst hatt ich einen schönen Traum:
da sah ich einen Apfelbaum,
zwei schöne Äpfel glänzten dran,
sie reizten mich, ich stieg hinan.“

De már Mephistopheles a bűn hányavetiségével szókimondó, az aljasság érzéketlenségével szemtelen:

„Einst hatt ich einen wüsten Traum:
da sah ich einen gespaltnen Baum,
der hatt ein ungeheures Loch;
so gross es war, gefiel mir's doch.“

És a fiatal boszorkány sem egyszerűen csak azért a Faust-hoz tartozó pár, mert még fiatal, mert még szép, hanem azért, mert nemcsak a teste, de még a lelke sem vesztette el a tartását, és a készségében is még mindig választékos:

„Der Äpfelchen begehrt ihr sehr,
und schon vom Paradiese her.
Von Freuden fühl ich mich bewegt,
dass auch mein Garten solche trägt.“

Az öreg boszorkány azonban már vén szipirtó, aki a széttiport test szemérmertlenségével, az ördög martalékává vált lélek tompultságával, egy bestiává alacsonyult pária felkínálkozásával lelkendezik gavallérja gúnyján:

„Ich biete meinen besten Gruss
dem Ritter mit dem Pferdefuss!
Halt er einen rechten Pfropf bereit,
wenn er das grosse Loch nicht scheut.“²

A stílus világában egyik a másik degradálása nélkül nem cserélhet egymás között csak úgy találomra. A stílus világában nincsenek fel nem becsült tettek, számon nem tartott pillanatok. A stílus világában nincs kifelejtett szög-

² Az ember nem az erényeivel, nem a bűneivel van adva, hanem a hatáiraival, — a *szavaival*. Eppen ezért vettük magunknak a bátorságot, hogy — *szavakat* idézzünk. Nemde, az úr még a pokolban is úr?!

let, fel nem separt zug. A stílus világában minden vagy ez, vagy az. A stílus világában a szó sohasem fogalom. Ha fogalom lenne a szó, akkor az eb is csak az lenne, ami a kutya. De tudvalevően eb vagy kutya csak a szótár-készítő számára mindegy.

A stílus világában az ember szüntelenül a válaszútton áll. A stílus világában az erény nemcsak úgy alkalomadtán jelenik meg a bűn társaságában. A stílus világában az ember szüntelenül a látszat és a valóság között dönt. Éppen ezért a stílus kevésbé valami egyszeri kimagaslás, mint inkább összegezés, végső konzekvencia. A stílus tehát nem tulajdonítható el. A stílus világában minden kinek-kinek a maga jószága, el nem idegeníthető tartozéka.

A stílus nem írható elő, a stílust nem lehet megparancsolni, a stílust csak megválasztani lehet. A stílus leleményesség, az egyre teremtő zsenialitás megnyilatkozása. Zrínyi, mikor elérkezett utolsó napjához, levette pánccélját és aranyat dugott a zsebébe. Lehet-e Zrínyi bőkezűségét bebizonyítani vagy megcáfolni? Lehet-e Zrínyi ki-rohanása egy szolgálati szabályzat paragrafusa? Lehet-e Zrínyi hősi halála adott pillanatban mindenki számára kötelező magatartás? A stílus a szabadság világa!

A stílus rangérzet, a stílus morál, a stílus — kritika. A stílus a megbecsülés formája, a felemelés, az elejtés módja. Az ember nem kapkod össze-vissza egyszer ez után, máskor meg az után. Az ember az érdeklődése szerint nyújtja ki a kezét. De az érdeklődés egyszerismind már értékelés is. „Már azzal is dícsérünk, ahogyan választunk“ — figyelmeztet Nietzsche.

A stílus az ember élete — hic et nunc. A stílus az ember élete a maga teljességében és egyszerűségében. A stílus a földre többet vissza nem térő lélek csodálkozása, panasza, hálája a mindenségben. A stílus a többet soha nem ismétlődő pillanat a történelemben. A stílus a szív szenvedélyeinek az ellobbanása, nem pedig az ész kibűvölőket kereső okoskodása.

A tudományos kutatás nem ismeri a stílus gátlásait. A tudományos kutatás az igazságot akarja, ha hogy is, ha milyen áron is. A tudományos kutatás az igazságért nem restell semmit, a tudományos kutatás az igazsággal a kezében nem szégyel semmit. „Az elegancia a szabók és a suszterek dolga“, — jelenti ki egyszer Boltzmann, a fizikus. A tudományos kutatásból hiányzik a — rangérzet.

Amint a tudós a dolgába fog, megmerevedik az arca és csak néz, és csak figyel, még ha mindjárt egy ember szíve dobban is utolsót előtte. A tudomány számára nincs sors, nincs sikerült és nemsikerült élet; a tudomány számára csak folyamatok vannak szigorú kapcsolatokkal. A műtőasztalon az ember nem a szerencsés ember, nem a boldogtalan ember; a műtőasztalon az ember nem ez az ember, vagy az az ember, hanem egyszerűen csak az ember, az élni akaró ember. A tudomány nem az ilyen vagy az olyan sorsért van; a tudomány a hosszú életért van. A tudomány megtette a szolgálatát, ha gondoskodott a fennmaradásról.

A tudós nem Zrínyi a törökök között. A tudós vértanúskodásához semmit sem dug a zsebébe. A tudós az igazságért nemcsak az életét kész feláldozni, hanem a méltóságérzetétől is hajlandó megválni. Georg Groddeck, akinek a nevéhez Keyserling gróf egy alkalommal annyi tiszteletreméltó jelzót kapcsol, éppenséggel nem minden napi kívánsággal áll elő a „tudomány nevében“. Das Buch vom Es 100-ik lapján azt állítja, hogy nagyonis elszoktunk egykori örömeinktől, hogy vissza kell térnünk korábbi szokásainkhoz, fel kell elevenítenünk magunkban újra a csecsemő fesztelen boldogságát, kísérletképen meg kell próbálkoznunk megint a táplálkozás következményeinek elfogulatlan kielégítésével... Groddeck a tudománnyal szemben érzett lekötöttségében nem mulasztja el a beszámolást „asszisztenseinek“ kezdeti zavaráról, amely ezen vállalkozókedvű felnőtt embereket elfogta az igazság szolgálatában, amikor fürdőszobájukban a — rókát készültek utánozni a földalatti zsenírozatlanságban.³ Vajjon az ilyesmi csupán excentrikus emberek hóbortja? Korántsem. Az ilyesfajtajú experimentálás szükségképeni következménye a tudományos kutatás szellemének. A tudós nem minden eredmény nélkül ismételteti magában újra meg újra a stoicismus tanácsát: „Aequam servare mentem“, — mert nincs az a szag, amely a tudóst valahonnan elüldözné, nincs az a jelenet, amely a tudós arcát pirosra vagy kékre színezné. A laboratórium világában nincs szép vagy csúnya, a kutatás műszerei között csupán az igazság meg a tévedés az egyetlen komolyan vett megkülönböztetés.

Groddeck persze csak Groddeck. És vannak más taná-

³ Azt hiszem, olykor nem árt észrevenni, mi minden történik körülöttünk. Azt hiszem, számunkra is lehet hasznos, ha látogatást teszünk a tudomány — Auerbach-pincéjében.

csolgotók is. Aki kíváncsi, mástól is nyerhet kísérletezéshez buzdítást. Az egykori pap, Rev. Laurence Sterne, „érzelmes útinaplójában“ ezt a figyelmeztetést teszi: „Az a férfi, aki akár gögből, akár félelemből sohasem fordul be valamelyik sötét sikátorba, az lehet egyébként szilárd jellem, kitűnő természet, nagyszerű ember, de — érzelmes utazónak nem való.“ Mint ismeretes, az „érzelmes utazás“ divatja nem a „Sentimental Journey“ elterjedése óta kapott lábra. Faust is egy napon megelégtelt „kutyának sem való“ életét és cimborájával, az ördöggel, beállít az Auerbach-pince tivornyázói közé. Mire volt kíváncsi Faust? Miféle ismeretekre akart szert tenni a dorbézolók között? A tudomány melyik meg nem írt fejezetéhez gyűjtött anyagot éjjeli kalandján? Nemde, más a tudós, és megint más a — „sentimental traveller“?

A tudós a világ titkát akarja kilesni, hogy aztán annál leleményesebben, annál praktikusabban lépkedhessen a pillanat kockáin az emberi kor legvégső határáig. A tudós az elaggottból is életerős kamaszt akar talpraállítani. A tudós végeredményben a halállal birkózik, az élet elixirjét keresi. Neki a boldogságot a hosszú élet jelenti. A „sentimental traveller“ tekervényes útjain nem a „bölcsek kövét“ nyomozza. A „sentimental traveller“ a sötét zsákutcákban nem az egészség aranyzabályait gyűjti. A „sentimental traveller“ a rosszszagú lebuajokban arra a pillanatra les, amikor a haragtól pirosan szövik arcába a vér és undorral fordulhat el mindattól, amiben addig reménykedett. Ahogy Faust zengi el a paktálás pillanatában:

„Du hörest ja, von Freud ist nicht die Rede.
Dem Taumel weih ich mich, dem schmerzlichen
verliebtem Hass, erquickendem Verdruss. [Genuss,
Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist,
soll keinen Schmerzen künftig sich verschliessen,
und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
will ich in meinem innern Selbst geniessen,
mit meinem Geist das Höchste und Tiefste greifen,
ihr wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
und, wie sie selbst, am End auch ich zerscheitern.“

5. Quot homines . . .

A művészet az élet kritikája. A művészet pompa, dísz, hála, ujjongás, ahol a tett nem akadt el a szándéknál,

ahol az élet diadalmas élet. A művészet fojtott suttogás, panaszos dal, konok felhánytorgatás, hangos átok, ahol az élet összetört élet. A művészetben a boldog örvendezők között ott jár-kelet a magányos számkivetett is, a benemfogadott keserű arcával, vizsga tekintetével. A művészetben az elégedettek hozsannáját a kitaszítottak, az elkárhozottak, a reménytelenek kacaja, fájdalmas kifakadása, dühös szidalma szakítja meg újra meg újra.

A művészetben az ember szüntelenül a sorsával foglalatatoskodik. A művészetben az ember a tetteit összegezi, sikereit becsüli föl. A művészetben az ember magáraeszmél és számadásba kezd. A művészetben az ember gyanakvóvá válik és a látszatot hántja le. A művészetben végül is a szellem meghasonlik az étellel.

Kezdetben az élet mint valami nagy ígéret terül el az ember előtt. A fű, a fa, az erdő, a mező, a kéklő hegyek, a tovasuhanó fellegek mind, mind a biztatgató társ kedveségével csalják, csábítják ki, messze a világba, a jövőbe. Kezdetben a nap tele lehet csalódással, tele lehet veszedelemmel, de az ember csak tovább reménykedik, csak tovább ábrándozik. Kezdetben a tanyák körül farkasok üvölhetnek, az utakon rablók leselkedhetnek, a barátok csalfa hitszegők lehetnek, de azért az ember az első találkozás meglepetésével, az első érintés gyönyörével emelhet fel mindent a kezébe. De ahogy a tapasztalatok egyre inkább csak rossz tapasztalatok lesznek, abban a mértékben ébred fel a szellem gyanakvása, hogy aztán a látszaton megélt csömörrel, a sebzettség fájdalmával ejtsen el mindent és taposson rá arra, ami még az imént drága és kedves volt neki.

A művészet az ember nagy drámájának dokumentuma. Egészében éppenséggel nem a kényelmesebb, nem a gondtalanabb élet támogatója. A művészet emlékei között az ember nem lesz jobbá, tehát valahogy szelidebbé, szendébbé, ábrándosabbá. A művészet végső következtetései, a művészet „vívmányai“ korántsem csupa okos életszabályok, lélekbemarkoló prédikációk gyűjteményei. A művészet utolsó tanácsa egyáltalán nem a tetterős élet ösztökélője. A művészet végül is inkább a tettek elgáncsolója.

A benyomások sohasem csak benyomások. A benyomások egyszersmind alkalmak az ítélkezésre. A művészet sohasem csak regisztrál. A művészet sohasem marad meg a pusztá tudomásulvételnél, a pusztá feljegyzésnél.

A művészet még akkor is állásfoglalás, amikor nyilvánvalóan csak közölni akar valamit. A művészet már pártotűt azzal, amit kiválaszt, azzal, amit elhanyagol. A művészet már forradalmosít azzal, amit kimond, azzal, amit elhallgat. Csak pusztá valóság, csak pusztá tény nincs a művészetben. A művészet mindig minden mozzanatában a lét felbecsülése, ennek vagy annak számonkérése.

A tavasz talán mindig s mindenkor csak a tavasz? A tavasz talán mindig s mindenkor csak ez meg az, amit a kalendárium mond, amit az okosság feljegyez? A tavasz nem mindig s mindenkor csak a tavasz, a pusztá absztrakció, fogalom lényeges jegyekkel. A tavasz, a visszatérő nap-sugár, az újra, zsendülő föld nagyonis különböző virágokat fakaszthat első hevében. A világot nem mindig ugyanaz a szempár kémleli. A feléledő természet mást juttat az egyiknek és megint mást a másiknak az eszébe. A művészet a szív nedveiből táplálkozik és a szív nem mindig a rajongó szív.

Balassi Bálintra még úgy köszöntött a tavasz, mint az „áldott szép pünkösdsnek gyönyörű ideje, minden egészséggel látogató ege, hosszú úton járókat könnyebbitő szele“. Balassi Bálintra még úgy tűzött az első verőfény melege, mint a dermedt tétlenség elűzője, mint az új nap, mint az új élet, mint az új próba reggele. Balassi Bálint táguló tekintetében még úgy borultak a fák „sok színű ruhákba“ a tavasz első érintésére, mint az élet, az igazi élet, a vitézi élet kedves serkentői. Balassi Bálint előtt a kikelet kék ege még gazdagon terített, dúsan megrakott földet takart. Balassi Bálint a „mező jó illatától“, az „ég szép harmatától“ még együtt derülhetett kedvre a „sok szép madárral“. Balassi Bálint még a gyanakvóná nem vált szellem hiszékenységgel énekelhette: „Ily jó időt érvén Isten kegyelmébül, dicsérjük szent nevét fejenkint jó szibül, igyunk, lakjunk egymással vigan, szeretetbül.“

De már Van Gogh képén a föld nem a buján, önkívülten kiviruló élet, egyforma sors hordozója, böles gondviselés bizonyossága. A gyümölcs ígérétevel fehérbe öltözött fácska ága-boga alatt, ott meredezik dermedten a gyökere-n felejtett csonk a hasztalan vágyakozás vérpatakocskáival elborítottan. Az ég kék, a kő kipirultan melegszik, a fű, a fa lombosodó kéjjel zsendül neki a langyos szelölöben, de a felburjánzó gyönyörök között ott karóskodik lenyúzott testtel egy derékatört élet. Van Gogh tavasza

nem egy kegyelemmel teli Isten tavasza. Van Gogh tavasza egy pártoskodó Isten tavasza. Van Gogh tavasza a felpanaszolás könnyes ideje. Van Gogh nem a vigadozókkal lakmározik, Van Gogh nem a szerencsések örömeivel vigasztalódik, Van Gogh a kifelejtett, a meg nem hívott élet meddősége előtt torpan meg, a derékbagázolt, az eltaposott élet véresöppjeit számolgatja. Van Gogh tavasza a számonkérés kihívása. Mit ér a föld minden dísze, mit ér a rét virágpompája, mit ér az ég kék színe, mit ér a nap tűző melege, mit ér az egész teremtett mindenség, ha a felpattanó bimbók csokra alatt letörtten vérezhet, ami nőni és teremni akart?

Beethoven a pihent test frissességével lépdél a reggeli hangulatú Pastorale-szonátában. A rét fölött harangszó hömpölyög el, a távoli toronyból az ébredező természet háladó dala zeng. Az ég derült, a föld harnatos és a nap dicsőséges tettek ígéretével ontja, árasztja melegét. „Mily nagy, mily csodás a természet!” — szakad fel minduntalan az elragadtatás hangja, amint itt is, ott is el-elakad szapora lépteiben, hogy megálljon és körülnézzen. A szem mélyen fűródik bele a reggel tisztaságába, a jövő leplezetlenül fekszik kiterítve a kezdődő nap csábos varázsában, a szív ünnepélyes áhitattal dobban meg az értelemmel teli élet ígézetében. Az Allegro a hálattel ember járásától hangos, aki szilárd földön, határozott úton, nagyrahivatott napon kezdi első óráit.

Kék ég borul Van Gogh fölé is, amint szerszámjaival megrakodva bandukol a tavaszi reggelen dúsan burjánzó vetések, sárgáló kalászkok között. Szépségre kelt az a nap is, mely a zöld lombokon át tűz a szorgalom megszállottjára. De az út már nem a régibb emberek sokatígérő útja. Az út, a Van Gogh útja, már az elkínzott állatok, a meggyötört emberek feltaposott útja, melyen vérpirosan virítanak a verejtékáztatta útszéli virágok. Beethovent még egy gondoskodó természet fogadta ébredése első óráiban; Van Gogh már a nehéz terhekkkel göröngyössé tett föld hátán halad ki-kisikló léptekkel. Beethoven nem volt egyedül magányos sétája emelkedett hangulatában, Beethoven még egy előrelátó Teremtő oltalmában érezte magát ünnepélyes szemlélődése közben; de már Van Gogh társtalanul tart újabb és újabb kitzasztottság elé, magáramaradtan szenvedni látomásainak szívetfacsaró kínját.

Ahogy a pacsirta röppen fel a melegedő vetés puhaságából a langyosan lengedező tavaszi szellőben, ahogy a

pacsirta csicsereg az ég kékjében verdeső szárnyakkal, azonkép zeng szüntelen mozgalmassággal a hátatelt szív himnusza a teremtett rendre a Pastorale-sonáta andante-jából. A lélek ámulva köszöni az ajándékozott szépséget, a fénnel elárasztott földet. És az út, amely a bűvöletből tovább vezet, a magára talált ember, az örömtől sarkalt ember lépéseitől döng.

Van Gogh azonban nem a túlradó jókedv kelepelésével tér meg esatangolásából. Van Gogh a mindent el-sorvasztó enyészet látomásával kel fel merengéséből. Elborult tekintetében az utak mint valami halálos kór szörnyű pusztításai ótvarosodnak az érett kalászok között. Az ég érlelő kékje a közelgő vihar sötétségével borul a félelemtől remegő vetésre. A mező madarai baljós sejtelmektől üzötten röpködnek rémült vijjogással. És az életet áldó himnusz helyett a készülődő halál kaszájának pengése szorongatja a szívet. Van Gogh természete nem a felséges természet; Van Gogh természete az elátkozott természet.

Olyan jó élni, éneklő fülünkbe Beethoven az As-dur sonáta variációiban. Olyan jó élni és nagy tettekre készülődni, halljuk újra meg újra az ismétlődésekből. Olyan jó élni ott, ahol a halál a befejezett élet vége, az el nem mulasztott tettek dicsősége, vési lelkünkbe más és más módozatokban a bizakodásától még meg nem fosztott rajongó. Bár a hős kihült tetemét csak elszoruló szívvel, csak roskadozó léptekkel hordozhatjuk végig útjainkon végső pihenőjére, bár a tátongó sír szájánál csak árván, elhagyatva zokoghatunk bele a búcsúztató harangok bambájába, mégis úgy érezzük a gyászinduló ütemeinél, hogy a derekasan töltött élet emléke új reménységeket fakaszthat bánatos keblünkben, új fogadkozásokra sarkalhat a távozás felocsudásában.

Olyan jó élni és — dús reggelire várni virágzó fák enyhe árnyékában, a szépség tőszomszédságában, magyarázza Renoir a kerti terített asztal mellett... Olyan jó élni és csak a magunk kipihent testének az örömeire gondolni. Olyan jó élni és sürgető munka nélkül kezdeni a napot messze, messze a kényelem kiszolgálóinak orrfacsaró verejtékszagától. Olyan jó élni és — sehová sem sietni...

Az impresszionizmus korántsem csak egyszerű ön-átadás a jelentkező ingereknek, ellenállás nélküli kihallga-

tása a benyomásoknak, hanem életfelfogás nagyon is határozott megkülönböztetésekkel. Az impresszionizmus a jóléthez jutott polgár kíváncsiszkodása egy pacifizált világban. Az impresszionizmus lemondás minden túlságról, minden — „pontosságról“. Az impresszionizmus tartózkodás a valósággal szemben. Az impresszionizmus kitérés a bántó és a keserű elől. Az impresszionizmus — a „kaucsalul bámult festett ég“.

Beethoven a hősi élet fáradalmaira csalja, esábitgatja Elizt a számára írt zongoradarabban. Bár lelkét a sors értelmetlen akadékoskodása panaszos keserűséggel csordultig töltötte, mégis, amint a fiatal szemekbe tekint, a nagy szív jósága szólal meg belőle; remélni kell, nem pedig kérdezni. Igaz, a biztatgató beszédébe belevegyül a tapasztalatok fanyar prózája is; az élet olykor nehéz, nagyon nehéz, mondogatja, de azért az igazodást a csillagokhoz mégsem kell elmulasztani. A sors béklyójában vergődő léleknek is kell tudnia vágtatni fel, fel a magasba, a mocsoktalanság éteri tisztaságába, hangzik újra meg újra ismétlődően az oktatás.

Debussy a világfi leereszkedő nyájasságával elegyedik szóba a szappan és a kefe mustrájából kikerült kis Chouchouval. Az eget ostromló akarások igazán nem a polgári mérséklet, a társaságbeli józanság tartozékai. A kedveskedő pajtáskodás egyáltalán nem kíván alkalom lenni a polgári értékelés okos igazgatásainak a felforgatására. „Doctor gradus ad Parnassum“ a beérkezettnek lenező gúnyja a hátul jövők, az alant tartók kapaszkodó lihegésével szemben. „Doctor gradus ad Parnassum“ nem mutat az égre, nem mutat a csillagokra. „Doctor gradus ad Parnassum“ csupán komolytalan komolykodás divatjátmult ideálokkal. Egy civilizált világban fölösleges minduntalan az égre nézni és a csillagok után igazodni. Egy civilizált világban jól hengerelt utak visznek mindenfelé megbízható jelzőtáblákkal. Aki messze akar jutni, az csak tartson mindig előre. A régi rajongásnál többet ér a nem lankadó kitartás.

A kis Chouchou biztosított világba érkezett. A hópehelyek táncát, melyet a muzsikus barátjával együtt bámul, nem zavarja a fenevadak üvöltése az ablak alatt. A természet látványosság Debussy mesterkedésében, szórakoztató színjáték, kavargó hangok duruzsolgatása, mely akkor sem félelmetes, amikor maga a felkorbácsolt tenger zúdítja neki a partoknak nehéz, sós vizét. A szállongó

hópihék zürzavara a kis Chouchou telében már nem a fékezhetetlen erők ostroma az élet ellen, hanem csupán kedves alkalom kíváncsiskodásra a langyos otthonból. Az állatok is inkább háziállatok a kis Chouchou környezetében. Az állatok is inkább felvilágosodott állatok, melyek természetyszerű gyönyörűséggel tűrik az apró barátú cibálását, rángatásukhoz tanult bölesődalát. És az éjtszaka sem hoz semmi rémületet az okos, a mindentudó kis Chouchou életébe. Ha fel is neszel gonddal őrzött ágyaeskájában az éjféli kísértetjáráskor, maga is csak úgy mosolyog képzelődései sugallatán, a megelevenedő porcellánbabák éjtszakai mulatozásán, mint nyájas barátja a maga udvariaskodó varázslatán.

Az Elizek, a Beethoven Elizei, apostolokat hoztak a világra. Az Elizek, a Beethoven albumlapjának az őrzői, rajongóknak adtak életet. Az Elizek fiai a lelkesült pillanatában a költővel fogadkoztak: „Legyek fa, melyen villám fut keresztül; vagy melyet szélvész csavar ki tövestül; legyek kőszirt, mit a hegyről a völgybe eget-földet rázó mennydörgés dönt le...” Az Elizek gyermekeikben utóbb a világszabadság barikád hőseit siratták el. De már a kis Chouchouk, Debussy becézgetett gyermek-barátnői, akik illedelmes kérdésekre mindig illedelmes válaszokat adtak, csupán az infernalis ösztönök inkarnációit helyezték később társadalmuk kényeskedő rendjébe. Ezek a kis Chouchouk, akik naponta öltöztek tisztába, csupán a Dosztojevszkij által megálmodott „retrográd fizicgnomiájú gentlemanek” megszülei lettek utóbb. A kis Chouchouk eseménytelen álmodozásából csupán a buja vágyak forradalmárai keltek ki, akik gúnyos fintorral mázolgatták végig, amit az anyáik még tisztán őrizgettek. A kis Chouchouk minden vonatkozás nélküli szépségimádatából, tartózkodó báméskodásából csupán gyermekeik nekivadult kihívása bujt elő: „Uraim, mi lenne, ha ezt a rengeteg korrektséget egyetlen rúgással a pokolba küldenék, hogy aztán mindenki úgy tegyen-vegyen, ahogy éppen kedve tartja?...” Beethoven lelkesülő rajongásából a világszabadság zászlóhordozói merítették erőt küzdelmeikhez a barrikádokon. De már Debussy, de már az impresszionizmus, csupán az értelmetlen hajbakapás világforradalmát pattantotta ki ernyedt lézengésével. Az ember túlon túl mereven erőltette magára az „objektív” részvétlenséget, az ember túlon túl tétlenkedően leste környezetének szüntelen színeváltozását, semhogy egy napon minden rejte

getett, minden csitítgatott bestialitása talpra ne szökent volna.

A befejezés sem egyszerűen a vége valaminek, tehát mintegy az utolsó lap, az utolsó mondat, az utolsó szó, vagy éppenséggel az utolsó betű. A befejezés — végítélet.

Bachnál még úgy tér meg az ember az úttjáról, mint a madár a fészkébe. A szilárdság, a bizonyosság, a biztonság az, ami bennünket Bachnál az utolsó hangra körülölel. Bachnál még a világ Isten kezébe van, akinek tudta és akarata nélkül még csak egy hajszálunk sem hull el.

Mozartnál azonban már nem az Isten bölcs előrelátása diadalmaskodik az utolsó pillanatban, Mozartnál az ész talpraesettsége nyer minduntalan a szeszély kiszámíthatatlanságán. A felvilágosodás kikezdte ugyan az Istent, de ugyanakkor piedesztálra emelte az észt. A felvilágosodás kétségbevonta az Istent, kétségbevonta a szüntelen beavatkozást a világ folyásába, de vakon bízott az ész világrendező mindenhatóságában. Az élet sivárságait már akkor is lajstomba szedték, a nyomor kiütései már akkor is maradtak a lelkeket, az optimizmust, a tényeket kifelejítő hozsannázást már akkor is a gúny hangos hahotája kísérte, mégis egyenest boldog elragadtatás tartja megszállva az akkoriak szívét, oly nagy volt a reménykedés, hogy majd, majd az ész helyreüti, amit az ég elvétett. Mozart befejezéseinek változatossága, a pointe minduntalan megújuló ragyogása nem egyéb, mint az ész diadalmas találékonysága, a boldogabb kor hajnalának az ígérete, a korlátlan lehetőségek példája.

Beethoven már egy állandóan rengő földön keres támasztékot lábának. Beethoven már a megnyugvást a küzdelmek minduntalan megújuló erőfeszítéseivel éri el. Beethoven a szilárd pontig a dac kitartásával jut el. Beethoven elnyugvása a tusakodó szív elesitulása, Beethoven végülis megáll, mert nem akar tovább menni.

Chopin az elröppenő sóhaj édességével zárja le me-rengését. Chopin az elernyedő kéz bágyadtságával búcsúzik. Chopin megtorpan az utolsó lépés előtt, Chopin nem von kérdőre senkit. Elhallgatása a visszaforduló szem lemondása a szakadék szélén.

A kérdést nem Chopin tette fel. De a mai ember túl van a döbbenet csendjén. Lármás zenekonójában, hangszerei zakatolásában lehúnyt szemmel rohan a gondok fúriái elöl. Elhallgatása a hajszolt ember kifulladásá, a

kimerült lábak elakadása. A mai ember befejezése nem pont, csupán szünet — az új menekülés előtt. A régi világban a kezdet és a vég nem esett egybe. A régi világban az ember mindig valahonnan jött és valahová tartott. A régi világban volt bűn, de volt megigazulás is. De a mai ember már visszafelé is fújhatja a nótáját. A mai ember világában már nincs torony és azért a mai ember világában egészen mindegy, hogy valaki innen fut-e oda, vagy pedig onnan ide. Azért a mai ember befejezése nem a vég, hanem — a tanácstalanság.

Állítólag már Mozart élcelődött a nehézkes füleken, melyek észre sem veszik, hogy a végére értek, amire figyeltek, ha csak jó előre nagy zajjal nem kezdik csapkodni a készülődéshez a lármát. Pedig a vég, mint feltételezett irány, már kezdettől fogva meghatározta az utat, amelyen hajdan kalandjait kereste az ember. A vég, mint az égbolt csillaga, ébresztette és vezette nyugvóra a korábbi vándort. Csak közvetlenül a vég előtt, csak közvetlenül az édes otthon ajtajában fordulhatott vissza a lélek úgy, merenghetett el az ember úgy, mint a másik Bach, Ph. E. Bach a B-dúr rondójának kadenciájában.

Epizód csak ott van, ahol az események határozott irányúak. Aránytalan vagy beillő kitérés csak a definiált világban lehet. Proust egy „végnélküli“ világ. Proust kozmoszából hiányzik az abszolút vonatkozási pont. De éppen ezért meddő dolog firtatni, hogy sokszor vagy ritkán áll meg útjában, hogy gyorsan vagy ácsorogva halad pályáján. Ahol senki sem vár bennünket, ott akármerre fordulhatunk, ott az életünk még csak a szélkakas élete sem.

Bach kadenciája a B-dúr rondóban utolsó kedves kaland a célok nyílegyenes országútján, utolsó próba az állhatatosságban. Mert a régi epizód mindig az volt, a hős megkísértése. A régi epizódban a hős, az ég kegyeltje, önmagáról tett bizonyosságot. A régi epizódban a hős nem időzhetett sokáig, a kitűzött útjához való hűsége nem ingadozhatott. A mai ember élete nem tart a vég felé, azért a mai ember élete szüntelen elidőzés, és megállása — szerencsés félbeszakítás.

6. A meztelen igazság.

A művészetek története az ember száműzetése a paradicsomból. A Kölni Mester képen a nő még édes titkok takargatója. Az öltözködő leány szobájába bekandikáló ifjú még boldogító rejtelmek küszöbén álldogál. De már

Corinth aktja a feldúlt ágyban elterült nőről csupán egy ellobbant szenvedély üszkének emléke. Giorgione szendergő Venusa még az erdőtjáró vadász kedves meglepetése. Giorgione kitakartan elpihent Venusa még az illetlen gondolatok visszaparancsolója. De már egy Moïse Kislíng vásznán csupán egy megvásárolt pillanat portékája csavargatja a derekát. Velazquez merengő ifjú Venusa a várakozással teli élet ábrándozása. Velazquez leány-Venusa még egy minden jót ígérő föld ölen csodálkozik létezésén. Boucher bakfisa, a meztelenül az ágyán hancurozó süldő, már egy gonosz világ közepette játszadozik, mitsém sejtően, naívan, — ártatlanul. Jules Pascin könyöklő leánya a terített asztalnál azonban nemcsak maga falatozott a tudás fájáról tépett gyümölcsből, hanem másnak sem tagadta meg a tiltottak élvezetét. Giorgione még a szerelmes vágyakozásával sóhajtozott Venusa után: „Vieni Cecilia, vieni, t'affretta, il tuo t'aspetta Giorgio“. De már George Gross a közönségesség tapintatlanságával hántja ki látszataiból az egykori „galambot“, a hajdani „ragyogó csillagot“ és állítja közszemlére a féltve őrzött kincs, a „Kommerzienrats Töchterlein“ egész titkát: eszik és emészt, és szeretné, ha szeretnék...

A művészet nem a gyakorlatlanabból halad a jártas felé, nem a kezdetlegesből tart a tökéletes felé, hanem a hiszékenyebből a tapasztaltabb felé, a naívabból az érettebb felé. Dürer realizmusa még a vissza nem riasztott szem, csalódottá nem vált szív kíváncsi pontossága, örvendező keresgélése. Még csak az imént érkezők, a gyerekek bámészkodnak el úgy a mező sarjadzásán, a természet nyüzsgésén, ahogy Dürer festegeti aprólékos felsorolással a fűcsomót, a bogarat, az állatot. Csak akinek még új az élet, csak akinek még a jövő jövő, tele ígérettel, csak az talál annyi örömet azon, ami útjába akad. A szarvasbogár Dürer aquarelljén nem merőben valamilyen bogár képe természetrajzi könyvek számára, hanem akaratossággal teli élet: előtte meg kell állni, rajta el kell csodálkozni, láttára fel kell derülni. A mogyorót bontogató mókuspár sem valami viviszekciós nekikészülődésnek alapos szemléje. Az élet Dürer aquarelljein nemcsak még kedves mozzanatokkal teli érdekesség, hanem valami olyasmi is, amit nem szabad felriasztani, amire nem szabad rátiporni, amihez lopva, lábujjhegyen kell közeledni, amit titkon kell meglesni. Még a kékesóka sem pusztán valamilyen felfordult széptollú madár; inkább

egy darab zsákmányolt titokzatosság, kézbekaparintott rejtély. És a kis ibolyacsokor talán csak levél közé kötözött virág, alkalom ecsetgyakorlásra? Nem virít-e benne a reggel frissesége, a föld kedvessége, az élet nagyszerűsége? Amíg az élet jó, amíg a föld anyaföld, gondoskodó világ, addig lépésről-lépésre minden előtt elcsodálkozva lehet megállni, addig érdemes mindent pontosan a tekintet elé emelni. De amint a tapasztalatok egyre inkább csak rossz tapasztalatok, amint a látszat egyre inkább csak szemfényvesztés, amint a „meztelen igazság“ egyre inkább csak várakozásaink, reménykedéseink cáfolata, a pontosság is fölöttébb kényelmetlen tulajdonsággá válik. Emil Nolde aquarellje az amarillisz-csokorról nem valami fejlettebb technika megnyilatkozása, nem valami előbbrehaladott kor külön tudása, hanem inkább olyan szem pontatlansága, amelyet a valóság elriasztott magától.

A művészetek története a kiábrándulásaink története. De olyan világban, ahol sorra hitelét veszti az ideálok, olyan világban, ahol már nem hisznek a hősből, nem hisznek a szentben, nem hisznek a nagyban, olyan világban, amelyben az Isten malma nemcsak, hogy lassan örül, de egyáltalán sehogyan sem örül, ott a művészet virágai is sorra hervadásnak indulnak. A leleplezett hőssel együtt értelmét veszti az eposz is. A naivitás a legnehezebben túrt szomszéd a póruljártak és a kiábrándultak között. De értelmét veszti a dráma is, ahol az incidensre nem jelenik meg az igazságosztó hatalom. Egy eseménynél csak az utolsó felvonás kedvéért érdemes ácsorogni. Ahol a kalamitás csak félbeszakítás tanulság nélkül, ahol minden összeütközés csupán csak malheur, ott egészen mindegy, hogy mikor gördül le a függöny, ott egészen mindegy, hogy egyáltalán fellibben-e a függöny. De a lírikus is hasztalan versel, ha a földre nem borul az ég. Egy magára maradt világban ugyan mi célja van a hangos kiáltásnak? Az egykori lírikus még a mennyország kapujának zörgetője volt; a mai panaszkodó legfeljebb csak a titkát elfecsegő gyámoltalan ember. De az értelmetlenné vált létben a tükör sem többé a régi eligazító készülék. Rembrandt új meg új világot fedezett fel magában, valahányszor csak tükrebe tekintett. De már Van Gogh egyre tanácstalanabbá lesz, valahányszor csak arcát vizsgálgatja. A föld megingásával az embernek önmagáról táplált véleménye is a képzelődések kínzó tüskéje lesz. Goethe, amikor a gránitra ült, mozdulatlanul

szilárd pontról tekintett szét. Nietzsche heverészgetése a sziklák között már csak a tévedésbe ejtett lélek találgató gyötrődése, a bizonyosságból kitaszított ember kétkedő fürkészgetése.

A művészetek története energetikai folyamat, kezdettel és -véggel. Éppen ezért a karakterológia — az össze-egyeztethetetlen összeegyeztetése — rossz tanácsadó a művészet jelenségeinek értelmezésében. Nem sok értelme van csak az imént multttá vált expresszionizmust minduntalan együttlítani a századokkal ezelőtti időkből reánk maradt emlékekkel. Si duo faciunt idem, non est idem! Egyik XI. századbéli miniatűrön („Perikopenbuch“; II. Henrik császár ajándéka a bambergi dóm számára) Krisztus bevonulását láthatjuk Jeruzsálembe. A város házrengetegét mindössze két ház jelképezi, az üdvözlésre kivonult hozsannázó tömeget pedig csak néhány összeverődött hallgatag ácsorgó. A fákból is csak egyetlenegy pálmafa van felfestve, melyről némán lenget egy pálmágot egy felkapaszkodott ember. A tanítványok közül is csak hat talál helyet a képen, akik hangtalanul követik a számaron ülő szótlan Krisztust. De azért egy kis csacsi ott lábatlankodik az anyja mögött és éhesen keresgéli a tejet adó emlőt. Nyilvánvaló, hogy itt még az ember nem találta meg a gondolatai közléséhez tartozó eszközöket. De nyilvánvaló az is, hogy az elbeszélőkedv addig fogja sarkalni, míg egy Leonardo találékonyságával fog tudni előadásába kezdeni. A mai expresszionizmus már nem az egykori expresszionizmus. A mai expresszionizmus már nem a perspektíva ismerete előtt alkot, hanem a szabatos kifejezés szokása után. A mai expresszionizmus lemondás a pontos gondolkodásról, menekülés a kétséget nem hagyó exaktságból az álmok bizonytalan formájú világába, új visszatérés a természethez, de másként és más igényekkel, mint ahogy az már egyszer az emberek óhaja volt. Rousseau a felserdüléstől félt, az ész világosságától, mely naív és gyermekes képzelődéseknek vet véget. Rousseau a bátor szembenézéstől húzódozott, a férfias helytállás elől menekült. Rousseau a gyerekkort akarta meghosszabbítani az ész követeléseivel szemben. A mai expresszionizmus azonban a leleplezett valóság, a „meztelen igazság“ elől keres menedéket a gyermekies lét öntudatlanságában. A mai expresszionizmus a semmi jót nem jelentő öntudat határozottságából fekszik vissza az álmodozások nemkorlátozott világába. Igaza van napjaink dinamizmusá-

nak, az expresszionizmus olyan lét, mely nem lét. De felpattanni a tétlenségből csak azért, hogy mozogjunk, aligha a felocsudott öntudathoz tartozó tevékenység. Az új dinamizmus, az új realizmus csakúgy nem akar tudomást venni a korábbi tapasztalatokról, akár az expresszionizmus. Werner Peiner orchidea-csokra csupán tény metafizikai háttér nélkül, színes fotográfia fényhatásokkal, tehát kevésbé a valóság, mint inkább a látszat. Éppen ezért a kiküszöbölésre ítélt „elfajult művészettel” szemben nem jelent magasabbrendű állapotot, csupán előírások alá kényszerített kézügyességet. Az új realizmus nem annyira a józan egészségnek, mint inkább az orrhosszúságra méretezett bölcsességnek kicsinyes pontossága.

A művészet kimerítette lehetőségeit, az eltünődés az ember sorsán végigjárta a számonkérés könnyekkel öntözött útját, ha egy napon a szem döbbenve látja maga előtt — a „meztelen igazságot”. A „meztelen igazság” korántsem a tudomány „aranyigazsága”. A meztelen igazság felfedezésére az ember nem rohan úgy mások közé, mint hajdan a találékony fejú görög böles a fürdőjéből. A „meztelen igazság” látomásával a szemében az ember egyáltalán sehová sem rohan; a „meztelen igazság” látára a szem nyitva marad ugyan, de a szó a torokba szorul... A reménykedésnek előbb új gyökeret kell eresztenie, hogy valaki végül olyan kereken, annyira kertelesség nélkül merjen beszélni, mint utóbb Nietzsche: „A meggyőződés bennünk végleg kifőtt és füllepedett, a meggyőződés bennünk kőkeménnyé fagyott össze, hogy ebben a világban teljességgel semmi sem történik valami isteni bölcsesség intézkedésére, sőt még csak valami emberi észjárással rendelkező értelem igazgatására sem, tehát valahogy könyörületesen, valahogy igazságosan; számunkra teljesen tisztázott dolog, hogy a mi világunk a siralom völgye, hogy a mi világunk istentelen, erkölességtelen, — embertelen.”

A pszichológia más, mint a lélektan. Vagy legalább is tanácsos itt is valamilyen módon különbségeket tenni. A lélektan ábrándja a tudomány ábrándja, a lélektan célja a tudomány célja, a lélektan feladata a tudomány feladata: a kauzalitások feltárása. A lélektan erőlködése a tudomány erőlködése: a szigorúan ható törvények ki-sütése. A lélektan számára az ember tulajdonkép nem is lélek, a lélektan számára az ember inkább csak a gravi-

tációs tér egyik helyétváltoztató tömege. És ahogy a fizikus egy adott állapotból mindig következtetni akar a következőre, azonkép a lélekbúvár is az ember egy adott pillanatából megjósolni szeretné következő lépését.⁴ A pszichológia mit sem tud az ilyen fellengzős tervekről. A pszichológia azzal kezdődik, hogy egy ember — hic et nunc —, tehát egy Péter, egy Pál valamely szerencsétlen napon várakozásaiban csalódik. A lélekbúvár, mint jóra-
való, derék tudós, a balsors csapásai között természetsszerűleg a többi tudósra gondol, kollégáira gondol, elődeire gondol, tudományának jeles megalapozóira gondol, az ókor bölcseire gondol, a szívfelemelő tanácsokra gondol: *aequam servare mentem ... non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere ...* Nem így azonban a pszichológus, nem így azonban Péter, vagy Pál, aki történetesen és sajnálatosan nem bölcs, nem tudós, nem lélekbúvár, és ezért semmi hajlandóságot sem árul el, hogy helyzetét úgy viselje el, mint egy jóra-
való, derék tudós, mint egy jóra-
való, derék lélekbúvár. Péter is, meg Pál is, mint különben minden pszichológus, csupán csak ember csillapíthatatlan igényekkel, aki tegnap még nevetett és ma sír, amiért aztán most megvan a dolgokról a maga külön véleménye. A pszichológia azzal kezdődik, hogy Péter vagy Pál egy napon valami csodálatos intézkedés folytán kiszodródik a mindenkivel közös világból, szembehelyezkedik a mindenkivel közös világgal, és olyan jogokat arrogál magának, mint Versziloff Dosztojevszkij egyik regényében: „Senki sem kérdezett meg engem a világ teremtésekor, miért ne lehetne meg róla a magam külön véleménye?“ A pszichológia nem oknyomozás, a pszichológia — külön vélemény.

A lélekbúvár éppenséggel odáig van társadalma rendjéért; a lélekbúvár könyvének egyetlen előszavában sem mulasztja el hangoztatni, hogy éjt-napot összetevő fáradozása nélkül a társadalom praktikus berendezkedéséhez a legfontosabb pillértől esne el. A lélekbúvár egyetlen alkalmat sem szalaszt el, hogy portékáját, mint esalhatat-

⁴ *Harald K. Schjelderup*: „Die Psychologie soll uns behilflich sein, uns selbst und unsere Mitgeschöpfe besser kennen zu lernen, indem sie die Gesetze und Prinzipien untersucht, welche Erleben und Verhalten der Lebewesen beherrschen ... Wie weit es der Psychologie prinzipiell einmal möglich sein wird dahin zu gelangen, aus einer gegebenen Situation mit Sicherheit auf die Reaktion eines bestimmten Individuums zu schließen, lässt sich von vornherein nicht entscheiden.“ (*Psychologie. Die Aufgabe der Psychologie.* 1., 3. ll.)

lan kalauzt az életrealitásához, fel ne kínálja a papnak, a tanítónak, az ügyvédnek, a bírónak, az orvosnak, egyáltalán mindenkinek, aki már jómessziről, már a látóhatár széléről szeretné megkülönböztetni az akaratost a kizsákmányolhatótól, a huncutot a balektől. Nem így azonban a pszichológus. A pszichológusnak kisebb-nagyobb gondja, hogy mi lesz a társadalommal, mi lesz a pappal, a tanítóval, az ügyvéddel, a bíróval, az orvossal meg a többivel. A pszichológus csak magára, csak a maga boldogságára gondol, amikor töpreng. „Mi történjék, mi legyen, — kérdi az egyik „pszichológus“ Dosztojevskijnél, pusztuljon el Oroszország, vagy legyen meg a mindennapi teám?“ És a „pszichológus“ nem szégyell, a „pszichológus“ nem restell a jóra való, a derék lélek bűvár szeme közé nevetni: „Pusztuljon el Oroszország, de legyen meg a mindennapi teám!“ A pszichológus már egyszer ilyen.

A művészetek története a pszichológia útja, — a vidáman robogó szekér árokba fordulása. Természetesen, aki Fortuna tenyeréről hirtelen az árokba penderül, elsősorban a saját szerencsésén fog álmélni. Természetesen, aki egy gonosz pillanatban képzelődései fellegéből az útszéli csalánba zuhan, elsősorban tulajdon csontjait fogja tapogatni, elsősorban a saját lábát fogja próbálgatni, mielőtt a tudomány, mielőtt a tudósok „szilárd léptei“ érdekelnék. Természetesen, aki póruljárt, aki a mindenkivel közös világból kizökkent, az különleges, csak reá vonatkozó helyzetében nem igen fog valami „pszicho-fizikai parallelizmusra“ következtetni. De azért lehet-e mondani, hogy a szerencsétlen nem gondolkodik, mert átkozza a sorsot? A tudomány problémája a tudomány problémája, de a pszichológusé ez: „Mondd, de őszintén, felelj, de igazat“, — szól Karamasoff Iván az öccséhez, Aljosához. „Tegyük fel, azzal lennél egyszer megbízva, hogy egy világot teremts, amelyben minden ember végül boldogsághoz jut, amelyben minden ember egyszer nyugalomra lel, de mindez csak oly módon volna számodra lehetséges, ha előbb egy ártatlan gyermeket kínozol halálra. Mondd, vállalkoznál-e arra, hogy ennek a szerencsétlen gyermeknek a könnyeire építs palotát, amelyben aztán mindenki más mennyországra lel? Mondd, de ne hazudj!...“

Descartes még úgy gondolta, hogy az igazság igazság, hogy az igazság mindig és minden körülmény között „aranyigazság“, hogy az „aranyigazság“ itt is, ott is, amott is, ennél is meg amannál is ugyanaz az „aranyigazság“,

hogyan az „aranyigazságnak“ nem árt meg a fogdosás, hogy az „aranyigazság“ „aranyigazság“ és éppen ezért csak úgy cseng, ha a pénzverde zörgeti meg előttünk, vagy ha a paraszt rázza meg a zacskójában.⁵ Nem kétséges, hogy van „aranyigazság“; nem kétséges, hogy az „egyszer egy az egy“ olyan igazság, amely dacol minden kéz, minden számszám erőszakjával. De minden igazság az, ami az „egyszer egy az egy“, minden igazság „aranyigazság“? Vajjon a „meztelen igazság“ is úgy adható kézzől-kézre, mint az „aranyigazság“? Vajjon a „meztelen igazság“ nem változtatja-e meg csengését, ha a pénzverdéből egyszer a paraszthoz vándorol? Miért ne szórakozhatnánk egyszer mi is úgy, mint az anekdótabeli dúsgazdag naplopó, aki aranyait keresztel jelölte meg, kíváncsian várva a pillanatot, amikor a könnyelműen elszórt kincse újra a markába kerül vissza? Íme, egy „meztelen igazság“, íme egy arany a pénzverdéből:

„Löst mir das Räthsel, das dies Wort versteckt: Das Weib *erfindet*, wenn der Mann *entdeckt*.“ Kövessük útján, míg Nietzsche „meztelen igazsága“, míg Nietzsche „pszichológiai vívmánya“ egyszer egy paraszthoz kerül. Vajjon Georg Groddeck zacskójában is úgy cseng a „meztelen igazság“, mint Nietzsche ujjai között? August, Der Seelensucher bonyodalma, betegen fekszik és nővére ápolja. Egy pillanatban meztelenül pattan ki az ágyából nővére elé. Agathe nem veszi el a fejét és a fal felé fordul. „Mindenekelőtt végy magadra nadrágot!“ — mondja hidegvérrel megbolondult fivérének. „Hogyan?“ — ordít vissza August. „Ebben a szent pillanatban, amikor egy tekintetet vethetsz a természet kimondhatatlan titkába, a nadrágot emlegeted? Pfúj, te némben, te!... Hiába na, egy nőszemélytől nem lehet kívánni, hogy a nagyságban higgyen, ha nem lát nadrágot!“⁶ Vajjon a Groddeck nevetése, vajjon a paraszt nevetése úgy cseng, mint Nietzsche nevetése? De egyáltalán nevetett-e Nietzsche „felfedezésén“? De egyáltalán aranyként zárta kezébe Nietzsche „pszichológiai vívmányát“?...

⁵ „...mais qu'elles (t. i. les vérités) auront cours dans le monde ainsi que la monnoye, laquelle n'est pas de moindre valeur, quand elle sort de la bourse d'un paysan, que lors qu'elle vient de l'épargne.“ (Recherche de la Vérité.)

⁶ Mondanom sem kell talán, nem a megnevetetés a célo, hanem az észrevétel. Számomra éppen ez a két szövegrész volt az első figyelemzárás. Azért úgy gondolom, hogy az olvasó is jobb hasznát veszi ennek a példának, mint másnak, amelyet csak ennek az árnyékában lehet igazán értékelni.

A „pszichológia vívmánya“ más, mint a technika vívmánya. A „meztelen igazság“ más, mint a — nadrággomb. Mégis egyesek makacsul követelik, hogy a „meztelen igazság“ csakúgy az emberiség kezeügyében legyen, mint a — nadrággomb. Esztendőkkel ezelőtt hírejárt, hogy Nietzsche kézírathagyatéka nem maradt meg a maga eredeti állapotában, hogy a szövegeken idegen kezek javítottak, változtattak. Nosza, akadtak is mindjárt, akik más, hasonló kártevésre emlékeztek. Ezek felháborodva követelték a „lex Nietzsche“ megalkotását, amelynek értelmében minden írói hagyaték a maga csonkítatlan állapotában azonnal kiszolgáltatandó lenne. Az érvelés nem utolsó sorban arra támaszkodott, hogy kellő rendelkezések hiányában az emberiség fontos találmányoktól eshet el. Tényleg, volt már rá eset, hogy találmány megsemmisült. Shaw maga is beszél egy találmány eltűnéséről, amely védelem esetén a biztosító társaságoknak okozott volna hátrányt. De mégis, — a „meztelen igazság“ ugyanazt az áldást jelenti az emberiség számára, mint a nadrággomb? Mit akar ez is, meg az is, de még egy Romain Rolland is, amikor oly naív hiszékenységgel invitálja az átlagot egy Michelangelo meg más közelébe? Tényleg hihető, amit Romain Rolland állít, hogy a nagy művészek társasága csak sarkalja az emberiség építőkedvét? Ki látott jobban, Romain Rolland vagy Nietzsche? „Ezek a nagy költők, például Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol (nem merek nagyobb neveket említeni, pedig reájuk gondolok), — írja Nietzsche, úgy amint vannak, úgy amint talán lenniök kell: a pillanat emberei, majd lelkesülők, majd érzékiek, majd gyerekesek, majd könnyelműek a bizalomban, könnyelműek a bizalmatlanságban, — hirtelenek; olyan lélekkel, amelyben valamilyen rokkantságot rejtegetnek; műveikkel nem egyszer bosszúra készen az elszenvedett szennyért, műveikkel nem egyszer feledést keresve a nagyon is pontos emlékezet mardosása elől, gyakran a sár, a piszok fölött kóvályogva, mint a mocsár lidérefénye, noha különben csilagnak tettetik magukat, — mely esetben a nép idealistáknak tartja őket — nehezen küzködve a torkukat fojtogató undorral, nehezen birkózva a reménytelenség újra meg újra visszatérő kísértésével, mely arra készíti őket, hogy az elragadtatott hízelgők tenyeréből nyalják a dicsőséget, — oh, ezek a nagy művészek, oh, ezek a felsőbbrendű emberek, micsoda kinszenvedést, micsoda mártíromságot jelentenek annak, aki ezeknek a halhatatlanoknak a titkát kitalálta!“

A CSELEKVÉSTAN ALAPTÉTELEI.

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL.

Egy korábbi dolgozatomban iparkodtam bemutatni, hogy a kísérleti lélektan az élménytan eszméjéhez kapcsolódott.¹ Ezzel a törekvéssel szemben a XIX. században másirányú kezdeményezések is adódtak, melyek a lélektannak cselekvéstani feladatot óhajtottak kitűzni. A biológusok az alkalmazkodás fogalmát a szerkezeti és aktuális állapotbeli körülmények meghatározta szubjektív külvilágra is kiterjesztették, a kultúratörténészek a szellemi tevékenységek és a történelmi hatások kölcsönhatásában láttak lélektani problémákat, a pszichopatológusok pedig az életani és a társas követelmények ütközésében látták az emberlét legfőbb problémáit. Az ismerettani ihlettségű tudatlélektan eredményeit megpróbáltam az újabb ösztönzésű cselekvéslélektan szemléletéből bírálat alá vonni és kifejtettem, hogy a tudatjelenségek vagy élmények jelek, melyek értelmüket csak az emberi cselekvések tágabb körében nyerik el. Ezzel a felfogással kíséreltem meg a lélektan századunkban végbemenő átalakulásának jellemzését, amely megegyezik a többi tudományban fellépő törekvéssel, hogy a nagyobb összefüggésekben változó jelentésfunkciókat ragadjuk meg. Elgondolásom konkrétizálását a cselekvéstan alaptételeinek kidolgozásával szeretném szemléltetni.

1. A helyzet és a viselkedés fogalompárja.

A cselekvéstan az emberi (és vele összehasonlításban az állati) cselekvések leírása, tehát nem tévesztendő össze az etika normatív cselekvésszemléletével.² Feladatának differenciálását legjobban a következő meghatározás vezetheti be: cselekvésnek a helyzetváltoztató viselkedést nevezzük. Két fogalmat kell tehát tisztáznunk, ha ezen az úton óhajtunk elindulni, a viselkedését és a helyzetét.

A viselkedés élettelen, sőt elvont dolgokra is használható kategória. Akkor alkalmazzuk, amikor valamely

¹ A lélektan feladatáról, Athenaeum, 23, 1937.

² Brandenstein Béla: A cselekvés elméletéről. Akadémiai Értekezések, 1929.

jelenségnek vagy értéknek ismert változóktól való függését vizsgáljuk. A biológián belül izmok és nedvek is viselkednek, a viselkedés tehát, mint főnév még nem jelöl meg sajátos tárgyat a cselekvéstan számára. Spencer és az ő nyomában néhány mai eklektikus az új lélektan tárgyát a tudatjelenségektől kísért viselkedésben látta. Így gondolkodott James is, csakhogy ő szükségesnek érezte a kitartó eszközváltoztatás jegyének felvételét is.³ A behavioristák és elődeik, a funkcionalisták a viselkedésnek bizonyos átfogóbb kontextusait vizsgálták, de megkülönböztető jegyet az élettani viselkedéssel szemben nem határoztak meg. Mc Dougall állította össze a lélektani értelemben vett viselkedés ismérveit,⁴ de kétféle zsákutcába jutott: egyrészt teleologisztikus pánmentalizmusba, másrészt minden aktuális értelmezést kizáró fakultáselméletbe. A spontán kitartó változtatás jegyei nem mondanak semmit, mert ezeket a jegyeket fizikai gépi történesekben is megtaláljuk. A célkövetés és anticipálás jegyei általánosak az élettani regulációkban. A legtöbbet a tanulékonyság és összerendezettség jegyeit hangoztatják, de általánosságban ezek is életjegyek: élettani példák az immunizálódás és a lokomóció.

Mindezek az ismérvek csak annyit mondanak, hogy a viselkedés az élőlénynek környezetével való kapcsolódása. Ez azonban az életjelenségek legáltalánosabb sajátása (mozgásé, érzésé, szaporodásé és anyagcseréé) és így további megkülönböztetést tesz kívánatossá. Ezt a megkülönböztető jegyet én abban látom, hogy míg az élettan a szervezeten belül végbemenő folyamatokat vizsgálja, addig a cselekvéstan a környezetből nézve értelmezi a viselkedést. A pszichológus a környezetet az élőlényhez való mindenkori viszonya szerint veszi tekintetbe, amely alkalmat ad arra, hogy az élőlény az aktuális környezetét megváltoztassa. A környezetet tehát viszonylagosan kell nézni és ez vezet a helyzet fogalmára.

Helyzetten legnagyobb általánosságban a különféle tényezők találkozásából adódó lehetőséget értjük, amelyben mindig van történelmi tényező. A fizikai történés zárt természetű, amennyiben valamely állapot a rákövetkezőt teljesen meghatározza (bizonyos szűkkörű holtjáték megengedésével). Ezzel szemben a történelmi történés egy-

³ The Principles of Psychology, I. k. 1. f.

⁴ Social Psychology, Suppl. Ch. I.

mástól független eredetű tényezők együtteséből adódik, amely az egyes tényezőkből egyenként nem vezethető le. Természetesen a kozmikus fizikai történések ilyen szempontból történelmiek lehetnek, és ennyiben a csillagászatban valóban beszélhetünk helyzetekről. De ezzel éppen egymást közvetlenül meg nem határozó tényezők találkozását fejezzük ki. A helyzet feltétlenül változást hord magában. A lélektani helyzet az élőlény aktuális állapotának és a környezeti adottságának találkozása, amelyből egyik vagy mindkettő megváltozik.

A lélektani helyzetben a környezeti adottságoknak az élőlény aktuális állapota ad jelentést. Csak ebben az értelemben tekinthető a viselkedés inger-felelet viszonyának. A szervezeten belülről és a kívülről jövő ingerek úgy tagozódnak, hogy sajátos feleletmódokat váltanak ki az élőlényben. A lélektanban mindig feltételeznünk kell belső tényezőket, amelyek a külső ingerekkel korrelációban a viselkedést irányítják. Ezek a belső tényezők azonban nemcsak élmények, hanem élettani állapotok, személyi vonások is. A viselkedést nem szabják meg az egyes ingerek, de a puszta impulzus sem, hanem a mindenkori aktuális helyzet dönti el az erőmező sorsát. A személyi és környezeti mozzanatok együttese adja a viselkedést motiváló erőmezőt, amelynek szakkifejezései a lehető történéseket kell, hogy megjelöljék.

A helyzettől függő viselkedés, mint kutatási feladat tehát annyit tesz, hogy az élőlény viselkedését irányító belső és külső történéseket, ingereket, jelentéseket, mozgásokat vizsgáljuk, vagyis a cselekvés motivációját derítjük fel. Ezt a programot néhány tételben próbálom felvázolni, melyek a lélektani törekvések szintézisének útját is sejtetni kívánják.

Az élőlény viselkedése *helyzetváltoztató* eredményét tekintve sajátos cselekvéstan probléma. Ezt az ismérvet látja meg Bühler,⁵ amikor a cselekvés jegyeként a tájékozott vonatkozásfordulatot nevezi meg. Csakhogy ez a fogalom túláltalános, mert minden célszerűnek látszó életjelenség alája tartozik. A fizikai modellekkel teljesen jellemezhető tropizmus például nem követel külön magyarázó elvet, pedig tájékozott vonatkozásfordulat. A cselekvéstől jól megkülönböztethető a növekvő gyökérnek a kövek megkerülésével a föld mélyébe törése, hiszen a gyökér nem

⁵ Die Zukunft der Psychologie, 1936.

módosítja a helyzetet, minden sejt ugyanazt a kerülő mozgást végzi, mint az élen haladók, a gyökér mozgásában csak akkomodál, de nem asszimilál. Ezzel szemben a cselekvő élőlény módosítja a környezetét, tanulása során az akadály jellé változik másféle cselekvés végzésére. Csak a helyzetváltoztató vonatkozásfordulatokat tekintem cselekvéseknek és ezért a növények világában legfeljebb a taxiáktól kezdve beszélnek cselekvésekről, mert csak itt kezdődik a lehetősége annak, hogy a viselkedést a helyzetből értelmezzük és nemcsak a szervezeten belülről nézzük a fizikai erők hatását.

A viselkedés mozgáselemei éppúgy változhatnak, mint az élményelemek, anélkül, hogy a cselekvés ettől más lenne. A cselekvést helyzetváltoztató eredménye jellemzi. A fizikai és társadalmi előzmények csak az élőlény aktuális állapotával korrelációban tekinthetők viselkedésirányítóknak. Ha azt vizsgálom, hogy valaki belép egy szobába, akkor mindegy, hogy melyik lábával lép be és milyen szóval köszön, hiszen a szoba téri, valamint az ott tartózkodó emberek társadalmi tulajdonságai csak annyiban határozzák meg a viselkedést, amennyiben ez a helyzeten változtat. Az élettani részletek teljesen érdektelenek ebből a szempontból, mert az olyanfajta viselkedésegészeknek, mint az idegenek üdvözlése, nincsen sajátos élettani korrelátumuk,⁶ hanem széles határok közt változó mozgás- és érzés-összetevőik vannak, melyek az esemény helyzetváltoztató voltát (a fogadtatással megnyíló új cselekvéslehetőségeket) legtávolabbról sem jellemzik.

Kimondhatjuk első tételünket: vannak életjelenségek, melyeknek a szervezeten belüli lefolyásmozzanatai változhatnak, anélkül, hogy ettől a környezettel általuk létesített viszony módosulna: ezeket a jelenségeket tehát csak e viszony módosulása jellemzi sajátosan. Ezt a tételt a cselekvéstan viselkedéstételének nevezem.

Sem a mozgáselemek, sem az élményelemek nem határozzák meg a cselekvést és ezért a Descartes dualizmusa óta járt két út a lélektanban járhatatlanná válik: sem élmény-, sem mozgásmechanika nem vezet cselekvéstanra. Amint a viselkedést nem lehet sem mentalizálni, sem fiziológizálni, úgy nem lehet a helyzetet sem fizikalizálni

⁶ Részletesebben kifejtem *Psychology and Physiology* c. sajtó alát levő dolgozatomban, Tolman E. C. *Psychology, Physiology and Sociology* c. dolgozatával vitatkozva, *Psychol. Rev.* 45, 1938.

vagy szociologizálni. Ha valaki helyzetnek kívánná nevezni a lélektani helyzet objektív fizikai és szociális kísérőmozzanatait, akkor külön nevet kell adnia a cselekvés felelős előzményének, amelyben ezek az objektív mozzanatok a szervezet szerkezeti, aktuális és történeti állapotával kölcsönhatásban akciólehetőségeket nyernek.⁷ A helyzet fogalma legjobban Tantalus példáján mutatható be: éhsége teszi lenyügözően csábítóvá az ételeket és ezek még tűrhetetlenebbé az éhséget. Ez a kölcsönhatás igazolja, hogy nem lehet helyzetből folyó és attól független, spon-tán cselekvéseket megkülönböztetni. Csak annyit mondhatunk, hogy vannak cselekvések, melyeket inkább az alkalom és vannak, melyeket inkább a szükség vezérel. De még a legfelületesebb alkalomkeltette vágy is csak valamilyen szükségre alapozva hatékony és a legellenállhatatlanabb szükség is alkalmat keres. A csábításnak és az impulzusnak is megvannak a maga korlátai, előbbinek az alany, utóbbinak a tárgy természetében. Azok a kutatók, akik a cselekvés helyzet-modelljén kívül más cselekvéstényezőket, mint például társadalmi és faji egyénfelettséget, életeret és életfázist vesznek fel, elfelejtik, hogy ezek a mozzanatok mind csak azáltal válnak cselekvésirányítókká, hogy a lélektani relatív helyzetet befolyásolják. Ha például összehasonlítjuk a gyermeki szubjektivitást a felnőtt objektívizmusával, akkor nem használhatunk közös mértéket, éppoly kevésbé, mint amikor különfajú állatokat hasonlítunk össze: a kétfajta élőlénynek másféle eszközök állnak a rendelkezésére. Nem az a gyermeki szubjektivitás lényege, hogy bizonyos számára beláthatatlan ismeretek hiányában cselekszik egocentrikusan, hanem csak annyiban mondhatjuk szubjektivistának a gyermeket, amennyiben a maga bírálati felkészültsége ellenére, ismételt, számára érthető tapasztalat ellenére is enged pillanatnyi vágyainak. Ugyanígy balgaság az olyan állatlélektani megállapítás, amely szerint a horgon fennakadó hal ügyetlen volt, mert nem látta át a helyzetet. A hal a maga helyzetében biológiai célszerűséggel cselekedett: a zsákmányt bekapta. Hogy a zsákmány horgot rejtett, az nem a hal külvilágában adott tény, hanem történeti körülmény, melyet a horgász éppen olymódon készített elő, hogy a hal külvilágán kívül essék és cselekvését ne befolyásolja. Az

⁷ Ezért tartom terméketlennek az én kezdeményezésemmel másfelől rokon Brunswick E.-féle kísérletet a tárgy felőli lélektan felépítésére. V. ö. Wahrnehmung und Gegenstandswelt, 1934.

ember esetében is az életveszedelem lélektanilag csak akkor van jelen, ha a fenyegetést észlelvén, az a helyzetet befolyásolja. Az észrevétlenül közelgő lavina nem befolyásolja a cselekvést, a pusztulás történeti tény, amiben semmi lélektani mozzanat nincs. Ugyanígy az objektív szociális mozzanatok sem cselekvés-meghatározók. Ugyanaz a sértés egyszer indulatba hoz és egyszer hidegen hagy a hangulatom szerint, cselekvésemet tehát csak az aktuális állapotommal kölcsönhatásba lépő külső körülmény szabja meg, nem maga a tőlem független történeti környezet.

Második vagy helyzet-tételünk tehát így hangozhatik: A viselkedés a szervezetben és környezetében fellépő tényezők együttesétől függ, amely együttesnek viselkedés-meghatározó jellege nem vezethető vissza csak az egyik vagy a másik oldalon végbemenő változásra.

2. *A cselekvés erőmezeje: törekvés, szükség, felszólítás.*

A viselkedés és a helyzet tehát egyaránt magasabb szervezetségű együttesek, melyek sajátos összefüggésben állnak egymással. A külön eredetű tényezőknek továbbalakulását magában hordó szerveződés feltételezi ennek a történésnek sajátos erőmezejét, amelyben a tényezők egymást relativizálva kapcsolatba lépnek. Ennek az erőmezőnek elismerése készíti a behavioristákat valamilyen belső tényezők, belső ingerek és feleletek felvételére. A belső erőmező fogalma az antik törekvés-eszmének konkrétizálása, melyet legtovább Piaget fejlesztett.⁸ Piaget szerint a lélektani jelenségek az alkalmazkodás különféle formái, melyek legkorábbi fokon a reflexkorrekciókban, legfejlettebb fokon a világképmegragadó elméletekben mutatkoznak. A velülnkszületett élettani organizációk módosulásával viselkedésszémák keletkeznek, amelyek alapján az impulzusok szokásokká fejlődnek. Az új helyzetekre alkalmazott szokások a szenzomotoros értelem jelentkezései, melyek folytonos sorban vezetnek a verbális értelmi megnyilatkozásokhoz. Az alkalmazkodás a környezetet az alanyhoz asszimiláló és a környezethez akkomodáló tevékenység, amely mind gazdagabb feltételeknek megfelelő szémákat hoz létre. A táplálékot befogadó asszimilálás mellett legkorábbi akkomodálásként a tápforrás felé való odafordulás jelentkezik. Az akkomodálásnak az asszimilációtól való mind bonyolultabb elkülönülésével fejlődik a

⁸ La naissance de l'intelligence. 1935.

gyermek az egocentrizmustól az együttműködés felé, mozgás- és gondolkodás-fegyelméssel, ügyességében, értelmében és társas magatartásában egyaránt. Így fejlődik az animisztikus gondolkodásból a relációs logika felé, verbális síkon megismételve a szenzomotoros értelem fejlődését. A világ tárgyi ellenállása folytán a viselkedésszémákat állandóan kiigazítjuk. A törekvés különféle formái a mozgásösszrendezés, a szokásalakítás, az intenció és az elméleti világkép.

Ez az asszimilációs elmélet adja meg a lehetőséget arra, hogy a törekvést valóban erőként fogjuk fel. Csak-hogy ezt az erőt nem szabad a fizikai erők mellett fennálló további rejtélyes erőként kezelni, hanem jól meg kell értenünk, hogy a biológiai történések magasabb egységeiből szerveződő különrangú erőttörténésről van szó, amely nem avatkozik bele az összetevők külön létébe, hanem a maga alakegységeiben folyik le. A fizikai és biológiai egységek fölött szerveződő lélektani történés ennek a hierarchiának nem az utolsó foka: öbelőle is szerveződik még átfogóbb egységekben a szellemi vagy kulturális és szociális történés, amely nem vezethető le a lélektani törvényekből, mert ezek annak csak elemei. Példaképen meggyőződhetünk róla, hogy a közgazdasági áralakulás az egyes fogyasztók keresletén és az egyes termelők kínálatán alapuló értékelésekből folyik. Az ár a vevő szubjektív értékelésének felső határa és az eladó szubjektív értékebecslésének alsó határa között mozoghat.⁹ Ezek az elemi lélektani összetevők, amelyekből a még biztosan elérhető legkisebb haszon elve, a mindenkori történeti helyzet szerint mint a tömegeselekciók sajátos társadalmi eredménye érvényesül. A gazdasági észszerűség ilyenmódon a biológiai célszerűséggel rokon jelenség.

Az asszimilációs szémák módosulása, a törekvés fegyelmzése, elnyomásának csatornázott és torz eredményei, melyeket a pszichopatológia és az örökléstan egyre világosabban elénk tár, jól mutatják, hogy a törekvésnek erőmezőként való felfogása a jelenségek értelmezését mennyire megkönnyíti.

Harmadik vagy törekvés-tételünk a következő formát kaphatja: A viselkedésnek a helyzettől való függése erőmezőben történik, melyet az élőlény funkcióinak és környezetének összeigazításával szervez; ebben a mezőben

⁹ Heller Farkas: A határhaszon elmélete, 1904.

változások történnek, amelyek vagy a funkcióknak vagy a környezeti jegyeknek kölesönöznek nagyobbfokú módosulást.

Felvethető a kérdés, hogy az erőmező konkrétizálása mellett nincs-e szükség külön kielégítés-tételre, amely az erőmező feszültségeinek megoldó megvalósításáról tenne kijelentést. Minthogy azonban a cselekvés-realizálás első tételünk szerint merőben eszközi jelentőségű, az alapelvekben a realizálásról semmit sem mondhatunk, hiszen a lélektan tapasztalati tárgyalása az, amely javarészből éppen a megvalósításmódokat tartalmazza.

Az asszimiláció és akkomodáció kettőssége megismerteti az erőmező dinamikájának alapvonásaival: előbbi a szükségletek vagy kereslet, utóbbi a felszólítások vagy kínálat oldalával, vagy régiebb kifejezésekkel élve, az érem szubjektív és objektív felével ismerteti meg. A lélektani szükségések kérdése körül folyik napjaink leghevesebb vitája, ösztönprobléma címén.

Két probléma megoldása dönti el azt a szerepet, melyet a szükségeknek a lélektanban juttatnunk kell. Az első arra vonatkozik, hogy mennyiben tekinthetjük a társas szükségeket megegyezőeknek a vitálisakkal, a második pedig arra, hogy mikép gondoljuk a született és a szerzett szükségek viszonyát.

A szociális szükségések kérdésében mindenekelőtt fel-tűnő, hogy a szociális viselkedések kiváltó jeleire az állatok éppúgy csak bizonyos életperiódusokban fogéko-nyak, mint a vitális szükségések esetében. A csoportba tö-mörülés, közös vándorlás stb. bizonyos évszakokhoz kötött, a fészeképítés, ivadék gondozás megfelelő élettani álla-potot tételez fel. Lorenz beható megfigyelései alapján vilá-gossá vált,¹⁰ hogy az eredményes közös viselkedés az egyes egyének vitális szabályozottságú szükségéinek össze-illésén alapszik, vagyis a szociális dialógusok mintegy eleve összehangolt monológusoknak foghatók fel. A szürke liba tollatlan ivadékait gondosan betakarja, mert a ki-költés során felduzzadt alsóteste meleg érintést kíván, a tollatlan kicsinyeknek pedig a meleg test alá bujás a védelme. Ha valamiképpen az anyaállat duzzadása korábban megszűnik, mintsem a kicsinyek tollazata kinő, az nem fogadja ivadékait többé maga alá és elpusztulni hagyja őket. Persze ezzel a tanulsággal még nem boldogulunk

¹⁰ Der Kumpan. Journal f. Ornithologie, 83, 1935.

akkor, ha megérteni kívánjuk a háziállatok és a gyermekek társaságkeresését, a szociális szükségek e legfeltűnőbb megnyilvánulását. Valamelyes támaszpontot ígér a kompenzációs társasviselkedések elemzése, pl. a magános felnőttek állatkedvelésének esetében, ami konkrét erőforrásra (pl. autakoidák vezérelte ingerlésre) enged következtetni. A vitális szükségéről kimutatható, hogy valamely üzempépes szerv működésének elmaradása a működés életbeléptetésére késztet,¹¹ de a szociális szükségeknek tétlen szerveit nem ismerjük. Elképzelhető, hogy megszokott funkcióknak hosszabb időn át való kimaradása éppúgy a tevékenység végrehajtására serkenthet, mint a szervek működtetési kényszere, annak alapján, hogy a társas tevékenység élettani nyomának állapotváltozása késztet annak üzembhelyezésére és így pl. a magánybazárt ember közlésvágya a tűrhetetlenségig fokozódhatik. Ez az elképzelés vezet át a második problémakörbe, melynek megoldása feleletet ad elképzelésünk tarthatóságára is.

A szükségek szerzésében két tényező működik közre, az érés és a megfelelő kielégítést ígérő felszólítás tapasztalása, amely adott esetben bizonyos fajta felszólításhoz való fixációt eredményez. Ha a behaviorizmusban újrafelfedezett három aristotelesi társasindulatot, a félelmet, haragot és vonzódást vesszük kiindulópontnak, akkor az alapul szolgáló szükségek keletkezését a következőképen gondolhatjuk el.

A félelem valamely élethiány folytán előálló menekülés. Az élethiány elsősorban tájékozószerveink működési akadályá következtében lép fel. Watson szerint a testtartás fölötti uralom elvesztése és az erős zaj az egyedüli két helyzet, melyben kisgyermeknek eredeti félelemreakciót tanúsítanak.¹² Ehhez hozzátehetjük, hogy a már jól tájékozódó látású gyermek a sötétben is fél, ami az erős zaj félelemkeltését oda engedi értelmezni, hogy a hallás gátlása éppúgy, mint a látás és az egyensúly gátlása félelemkeltő. Ha ehhez még hozzávesszük, hogy a vérellátás és a légzés gátlása is eredeti félelemkeltő állapot, akkor egységes sorba rendeződnek azok az élethiányok, amelyek menekülést váltanak ki. A félelemkiváltó körülmények körének kiszélesedése háromféleképen magyarázható. A behaviorista felfogás szerint a feltétlen ingerrel

¹¹ L. R. Müller: Über den Instinkt, 1929.

¹² Psychological Care of the Infant and the Child, 1928.

kapcsolódó feltételes ingerekhez fűződik hozzá tapasztalással a félelem, az éréselemélet szerint az élethiányok köre új funkciók életbelépésével tágul és végül egy harmadik elgondolás szerint az igények és a lehetőségek tapasztalatának csekélysége következtében kezdetben csak bizonyos határesetek érvényesülhetnek, de elvben csak ugyanazok, mint később.

A harag nem más, mint fenyegetéssel szemben való támadás, melyet Watson szerint kisgyermekben csak a mozgáskorlátozás vált ki. A későbbi korban tapasztalható impulzusduzzadások és az elvontabb korlátozásokkal szemben tanúsított düh azonban nem tekinthető kondicionálás eredményének, hanem legfeljebb érési terméknek, aminek folytán másféle funkciók is, mint a puszta mozgás, akadályozhatókká lettek, így pl. a munka, a társasérintkezés bizonyos fejlettebb formái stb. Készenléti működéseink, a mozgás, beszéd, munka akadályoztatása haragot vagy bosszúságot, esetleg csak egyszerű ingerültséget eredményez anélkül, hogy e működéseknek térbeli mozgáskorlátozáshoz való társultságát kellene feltételeznünk.

Egyelőre tehát annyit látunk, hogy tájékozó és készenléti működéseink korlátozása indulatra vezet. Ezzel függ össze az, hogy az ú. n. idegességnek a mindennapos életben kétféle formáját ismerjük, a szorongót és az ingerülteket. Mindkettőt cselekvési törekvéseink gátlása eredményezi, mint ezt egy adatgyűjtő dolgozatomban megállapítottam¹³ Akkor azonban még nem láttam, hogy elsősorban fenyegető, animisztikusan felfogott, befolyásolhatatlannak érzett körülmények váltják ki az akadályoztatást.

A vonzódás a gyönyörkeresés érvényesülése. Kielégítésihiány vezet rá, amely a kielégítés tárgyával való kontaktus meghosszabbítást célozza. Watson elsősorban libidinózus vonzódást állapított meg a csecsemőben, de nyilván idetartoznak a fajlagos étvágy és más létbiztosítási törekvések is. A szervezet cukor-, zsír-, fehérje, vitamin-, víz-, meleg- és érintés-hiánya közeledési, birtokbavevési vagy -tartási cselekvésekre vezet a kielégítést ígérő felszólítás irányában. A szükségkör növekvése éresem alapult a nemi érdeklődés, és tapasztaláson a baráti vonzódás esetében. A cselekvésirányító berendezések gazdagodásával az élményeknek mindnagyobb szerep jut a vonzódás tárgyá-

¹³ Eine Erhebung über Nervosität. Zur Phänomenologie der Handlungsantriebe. Z. f. angew. Psychol. 49, 1935.

nak megválasztásában, de a választás ösztönös kötöttségét a legbonyolultabb társas feltételek között is egyre tisztábban látjuk, főleg Szondi Lipót házasságkutatásai óta.¹⁴ Elemzéseink alapján az előbb felvetett harmadik magyarázatlehetőség mellett döntünk. Az ember egyéni fejlődése során bővülő hatáskörében mindig újabb körülmények válthatják ki a régi élethiányokat és az ezekre való reakciókat, aminek során eredeti vitális szükségseink köre kitágul, nevezetesen szociális vonatkozásban. A született és szerzett tényezők szétválasztása innen nézve nem döntő jelentőségű és így a szociális szükségsek szervi vagy funkcionális korrelátuma egyelőre részletkérdéseknek minősíthető. Biológiai reprezentációt mindenestre munkafeltévésként alkalmazhatunk a szerzett szociális szükségsek tekintetében is, míg élményreprezentációt a tudattalanul működő ösztönök ismeretében nem minden esetben kell feltételeznünk. A szükségeket a létet fenyegető vagy annak fokozását ígérő körülmények közötti funkciószabadság vagy másszóval a hatalombiztosítás alapeszközeinek foghatjuk fel.

Negyedik vagy szükség-tételünk fogalmazása a következő: Az erőmezőt indukáló törekvés aktualizálása objektív léthiányokon alapul, amelyek, ha regulációjuk nem kielégítő, a környezetre irányulva viselkedésmeghatározó vonást nyernek, hatásbiztosítást célozva.

A felszólítás határesetete a külső alkalom hiányában illet teremtő úgynevezett üresjáratú szükség megnyilvánulása. Lorenz megfigyelt egy vízikacsát, amely a vízfenéki növények rángatásával halássza elő a táplálkozáshoz szükséges rovarokat. Ez a madár mesterséges táplálkozás ellenére, jóllakva is kirángatja a vízínövényeket, mert az étkezés a növényrángatás külön szükségét még nem elégíti ki. Ugyanilyen jelenséget észlelt Katz¹⁵, amikor egy magánosan felnevelt csirkéje a nagyobb ételdarabokat láthatatlan ellenfelek elől mentve, kapkodva menekült „biztos helyre“. A felszólításokat tehát született szükségek kísérik. Jól megfigyelhetjük ezt a körülményt a kölyök-kutyának és kölyökmacskának ugyanazzal a kóclapdával folytatott egészen különböző játékán. Rendkívül érdekes a különleges élettani állapotban beálló étvágyváltozás, amely máskülönben soha meg nem közelített tárgyakkal

¹⁴ Analysis of marriages, Acta Psychologica, 3, 1937.

¹⁵ Animals and Men, 1937.

kölesönöz étel-felszólítást: a különleges növényekkel magukat gyógyító állatok számtalan esete ad erre példát. Katz aviditás-elméletét erre az esetre úgy foghatjuk fel, mint az ízlelőkészüléknek a belső kémizmus folytán előálló megváltozását, amely másféle tárgynak kölesönöz a normális nyelésre vezető íz-szkémákat, mint különben.

Természetesen az érés és tapasztalás következtében a felszólító-jegyek differenciálódnak és emlék módjára hathatnak már magasabbrendű emlősök esetében is, amennyiben valamely hiány a vele korrelát kielégítés emlékét felidézvén határozott törekvést kelt. Az ilyen élményirányításnak jó példája az a kutya, amely eredeti macskaelenszenvét megőrizvén, a vele együtt nevelkedett macskát szokott tartózkodási helyén mégis felkeresi és játszik vele. Az első kielégítés, vagy más hangsúlyos tapasztalat alapján az élőlény az eleve adott felszólítások közül *választ*, sőt a szükség kóros esetekben mereven hozzákötődhet egy kizárólagos felszólító jegyhez. Lashley¹⁶ szerint a tanult viselkedésformákat, ugyanúgy, mint a születetteket a szükség olymódon aktiválja, hogy élettani történések kiválthatókká tesznek kész működésformákat.

A vitális és szociális felszólítások megegyező dinamikáját együttes szereplésük mutatja a legtanulságosabban. A társas támasz és a nemi kielégülés aspirációinak összeforradását tanulmányozhatjuk a szerelem jelenségében. A szerelmi társválasztásban észleljük a legnagyobbfokú ragaszkodást egy bizonyos felszólítási jegyhez, ami kétségtelenül annak következménye, hogy a kielégítés ígértét a sors különös kegyelmének érezzük és nem a saját tulajdonságaink következményének. A szerelem jelenségében is a helyzetváltoztató cselekvés a fő jellemvonás és nem a pusztá élmény, hiszen maga az érzelmi állapot a költői művekben leszűrődött tapasztalatok szerint szinte ijeszítően egyforma és a végtelenül gazdag változatokban való megénekelhetőség a szerelmek sorsának különbözőségén alapul. A lélektani lényeg nem magában az érzelmi állapotban van, hanem abban, hogy ezzel mit kezd a szerelmes, miféle motívummá válik számára. Hiszen máskülönben nem találnánk különbséget a komoly terv és az üres légvár között, melyeket nem az élmény természete választ szét, hanem az a viselkedés, melynek az élmény az egyik mozzanata. A motívumként való szereplés különbözőteti

¹⁶ Psychol. Rev. 45. 1938.

meg egymástól Francesca elbukását és Werther fellengzését, Donquihote képzelgését és Leander áldozatát, Sachs önzetlenségét és Dante inspirációját. A szerelem cselekvéseink huzamos és következetes irányításának motívuma, nem pusztán képzeleti idealizálás vagy élménymonotonia, hanem Platon szavainak Ortega-i értelmezése szerint: a jövő megalkotása a legjobbnak látszó életben.¹⁷

Az ígéret, amit valamely felszólítás nyújt, különböző emberek és különböző állapotok szerint más és más. A fejlett gazdasági életet az teszi lehetővé, hogy különböző emberek különbözőképpen értékelnek egyes jószágokat, amelyek ezáltal cserélhetőkké válnak. Másfelől igen különböző dolgok hasonló felszólításokat hordozhatnak, például eltérő szerkezetű tárgyakkal elég kevés változattal egyforma babrálásokat hajtanak végre unatkozó emberek.¹⁸ A felszólítás tehát elsősorban a szükségek függvénye és ettől eltekintve csak külsőleges, statisztikus összefüggést találhatunk külső körülmények és a viselkedés között. A felszólítás objektív korrelátuma valamely történelmi körülmény, amely a szükség biológiai körülményeivel kölcsönhatásban lélektani helyzetévé szerveződik, amelyből a cselekvés immanensen származik.

Ötödik vagy felszólítás-tételünk szövegezése: A törekvés erőmezőjéből az objektív biológiai és kulturális alkalmak és következmények a szükségekkel korrelát jelentést nyernek az élethiányok kitöltésére.

3. A motivációs értelmezés.

A helyzetváltató viselkedés, vagyis a cselekvés tényezői olyan szoros kölcsönhatásban vannak egymással, hogy a szereplő fogalmakat csak egymással határozhatjuk meg. Ez a körülmény azt a látszatot kelti, mintha meghatározásaim semmitmondó tautológiák lennének. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy alapfogalmak meghatározása szükségképpen implikációkkal dolgozik, és ha ezt el akarjuk kerülni, akkor már kilépünk a tárgyalt jelenségkörből és a tiszta tudományos megfontolások helyett vagy alkalmazott tudománybeli, vagy bölcséleti összehasonlításokat végzünk, ami kétségtelenül igen tanulságos, de kívül esik az itt szándékolt kereten. Éppen a cselekvés-

¹⁷ Über die Liebe, 1933.

¹⁸ Molnár Ilona: Különböző tárgyak babrálása. Lélektani Tanulmányok, 2, 1938.

tanban kell szorgosan ügyelnünk arra, hogy az illetékeségi összefüggésrendben megmaradjunk és ne elemezzünk se túl, se alá. Az aláelemzésnek jó példái a néhány fakultással vagy alapösztönnel szerkesztő elméletek (karakterológia és pszichoanalízis), a túlelemzésnek pedig az élmény- és mozgásmechanika, melyet a német kísérleti lélektanból és az amerikai behaviorizmusból oly előnytelenül ismerünk.

A szükségekkel korrelát felszólítások vizsgálatában nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy az élőlény és elsősorban a kulturált ember több valóságréteggel áll kapcsolatban. A fizikai, biológiai és kulturális valóságrétegek különbözően bonyolult összefüggésrendek, melyek egyikeből a másikra nem következethetünk. A különböző valóságrétegbeli cselekvésmozzanatok objektív kapcsolatai nem lélektani szakkérdések, hanem csak bölcséleti átfogásban oldhatók meg.

A cselekvés realizáló elemeit, élményeket, mozgásokat, alkotásokat nem szabad minden további nélkül cselekvés-egészeknek vagy szervesen tagozott motívumoknak felfognunk, hanem minden egyes esetben külön kell elbírálnunk a mozzanatok aktuális szerepét. A szereplő mozzanatok aktuális funkciói, a tényezők tagozódása nem tehető fel eleve valamiképp lefolyónak, hanem éppen ezek természetének kutatásában áll a konkrét lélektani tapasztalatgyűjtés. A cselekvést kiváltó helyzetet éppen a cselekvésből ismerhetjük meg és ennek tagozódása árulja el a helyzet lényeges tényezőit és alakulását. A kutatási eredmények autonóm történéstípusokkal ismertetnek meg, melyek a szükségek és felszólítások törekvésszabályozásának esetei. Az immanens történést a szervezet élettani hullámválzásai és a környezet történeti eseményei térítik ki újtájból, új autonóm történéstípusok fellépésére adván alkalmat. A lélektani események körülhatárolása tehát a legkevésbé sem magától értetődő feladat, hiszen az új, lélektanon kívüli mozzanatok fellépésére rendszerint csak a helyzetváltoztatásból lehet következtetni és így nehéz elbírálni, hogy mi a cselekvés autonóm eredménye és mi újabb, a lélektanból előre nem látható élettani vagy történeti hatás. Ezt a bírálatot szolgálják a lélektan tudományos módszerei.

A cselekvések többértelműsége adja a kutatás legfőbb gondját, hiszen a lélektannal szemben támasztott legalaposabb igény éppen a cselekvések igazi értelmének felderítésére irányul. A cselekvéstényezők szerepének és tagozódásának felismerése a motiválás feladata; fel kell

adnunk a tudományos lélektant, ha nem ad eszközöket a motiváció felismerésére. A tudománytalan lélektani gyakorlat úgynevezett ösztönös motiválást végez és ez lehet ráhibázó vagy téves. A tudományos motiválás is tévedhet, de találatait igazolni és rendszerezni iparkodik, tehát bírálat fogadására kész.

A motiválás első feladata annak a tényezőgyűjtésnek körülhatárolása, amely a kérdéses cselekvés motivációjában felelős. Korántsem nyilvánvaló, hogy egy adott cselekvés erőmezeje mennyire átfogó. Hiszen a cselekvést mindig hiányosan észleljük és egyes mozzanatokból kell az egészre következtetnünk, például viselkedésmozzanatokból az egész helyzetre. Egy régebbi munkámban használtam a következő példát: Valakinek erélyes viselkedését társadalmi fölényének és igazságának tulajdoníthatjuk, de ez a motiválás adott esetben egészen téves is lehet, tudniillik ha például az illető erélyével csak gyengeségét és zavarát akarja leplezni. Ebben az utóbbi esetben az észlelt viselkedés csak mellékmozzanat a távol területekben gyökerező leplezőszándéktól központosított erőmezőben, míg az első esetben maga az észlelt viselkedés az uralkodó. A látszatmotivációnak gyakran áldozatává válunk, ennek tudatos keltése például a becsapás legfőbb kelléke. A cselvetés valamilyen viselkedésmozzanatot úgy állít be, hogy egészen más szándék szolgálatában lássék, mint amire a cselekvő szánja. Különösen érdekesek a közvetlenül gyakorlati célt nem szolgáló csínytevések, melyek a csel tönkretételéért élvezett hatalomérettetés céljából alkalmazzák.¹⁹ A tréfát alaposan elrontja az, aki a cselekvésmozzanatok igazi szerepét felfedi. A pikareszk regényekben találhatunk erre a legbőségesebben példát.

A motiválás tehát a cselekvés mérvadó totalitásának és aktuális dinamikájának rekonstruálásában áll. Módszertani kérdés, hogy milyen cselekvéstörödékek alkalmasak kiindulópontul az ilyen rekonstrukcióhoz. A megfigyelő mindenesetre csonkán látja a történetet, de csonkán éli át maga a cselekvő is, mint azt az önismeret hiányának állandóan tapasztalható jelentkezése bizonyítja. A tudományos kutatás a tényezők egységeinek és döntő összefüggéseinek megragadására irányul és arra épít, hogy természetes tagból az egész rekonstruálható. A cselekvés alkotórészeinek kihámozása és ezeknek egymásból való származ-

¹⁹ V. ö. A csíny és a csel c. előkészületben levő dolgozatommal.

tatása deríti fel a cselekvés motivációját. Ennek az immanens tagozódásnak leírása a lélektani kutatás feladata.

Hatodik vagy motivációs-tételünk ilyenféle alakot öltethet: A helyzetváltoztató viselkedést nem érthetjük meg sem a törekvőkeltő szükségékből, sem a törekvésirányító felszólításokból egymagukban, hanem ezek kölcsönhatásának immanens tagozódásából; a cselekvés tagjaiból azok szerepének megragadása alapján a többi tényező és az egész esemény rekonstruálható, a cselekvés lefolyását éppen a tagok egymással való összefüggésének természetete jellemzi.

A cselekvéstannak vázlatosan kifejtett alaptételeivel talán sikerült megrajzolnom egy lélektani cselekvésselmelet körvonalait.

A cselekvés a szervezet és a környezet találkozásában adódó sajátos történés, amely az élettani folyamatok, valamint a fizikai és szociális események mellett fennálló külön valóságként tartozik, mint helyzettől függő és helyzetet változtató viselkedés. Az élőlény asszimilatív törekvései relatív jelentést kölcsönöznek az élettani eredetű szükségeknek és a környezeti alkalmaknak meg követelményeknek. Az így keletkező szükségek és felszólítások találkozásából a lélektani erőmezőben az életjelenségek együttesének szerveződése adódik, a viselkedés, amely mozgások és élmények formájában a környezeti eseményekkel kapcsolódván, a jelentés-együttesnek, a helyzetnek megváltoztatására irányul. A cselekvés felderítése alkotómozgásainak összefüggésére és tagozódására irányul, amelyek immanens lefolyása motivációját jellemzi.

Ennek a formális cselekvésselmeletnek a bölcséleti és biológiai kutatásban fellépett eddigi cselekvésselmeletekkel való egybevetését kísérlem meg a legközelebbi dolgozatomban.

A SZELLEMTUDOMÁNYOS MEGISMERÉS PROBLÉMÁJA.

Írta: JÁNOSI JÓZSEF S. J.

Platon és Aristoteles tudományelmélete, amelyet azután a középkor, sőt sok tekintetben az újkor is magáévá tett, azt tanította, hogy a tudományos megismerésnek csak az lehet a tárgya, aminek ez a négy tulajdonsága van: általános, anyagtalan, változhatatlan és szükségszerű. Vagyis a szigorúan egyedi, a teljesen anyagi, a folytonosan változó és az esetleges, vagyis nem szükségszerű dologról nem lehetséges tudományos, azaz általános érvényű megismerés.

Ma már tudjuk, hogy ennek a tudományelméletnek az volt az alaptévedése, hogy példaképpül a geometriát vette; a geometria tárgyának valóban megvan mind a négy említett jegye. Platon és Aristoteles idejében ugyanis csak a geometria, az emberiségnek ez az időbelileg is első tudománya érte el a szigorúan tudományos fokot. A geometria tárgyának e tulajdonságait tehát kiterjesztették minden lehetséges tudományos tárgyra. Az a kísértés, hogy valamely speciális tudomány sajátosságait, módszerbeli tulajdonságait kiterjesszük más tudományokra is, megtegyük minden tudomány sajátosságaiul, annyira erős, hogy például Descartes, Spinoza, Kant, Hegel filozófiai rendszereinek is ez az alapvető tévedése. Kimutatható azután, hogy Platon ideatanának, Aristoteles materia-forma-elméletének, Kant kategóriatanának, Hegel panlogizmusának, tehát épp legalapvetőbb és legsajátosabb tanáiknak ilyen téves tudományelmélet az egyik gyökere. Ami magában is eléggé igazolja a tudományelméleti kutatásoknak nagy szükségét.

A platoni tudományelméletben a modern embert főképpen az hökkenti meg, hogy a történelmet és vele a szellem-tudományokat is ki kellett zárni a tudományokból, mert hiszen a történeti tárgy valóban nem univerzális, hanem mindig egyedi, individuális; mégkevésbé változatlan, vagy legalább megismétlődően változó, hanem folytonos, és pedig megismételhetetlen változásban van és a legkevésbé szükségszerű, általános törvényekkel kifejezhető, hiszen főtényezője éppen a szabad döntés.

Könnyű volna kimutatni, hogy ma is vannak a tudomány mivoltának olyan meghatározásai, amelyek a törté-

nelem és általában a szellemtudományok tudományos voltát csak általtal menthetik meg, hogy ezeket a tudományokat legbensőbb lényegükből kiforgatják. Főképpen pedig arra van az emberi természetnek hajlama, hogy a szellemtudományok sajátos kategóriáit redukálja a természettudományok kategóriáira és ezzel azokat sajátásguktól megfossza.

Mi a legmélyebb oka annak, hogy a reális szaktudományokat két főcsoportba kell osztanunk és pedig a természettudományokra és a szellemtudományokra, és miért kell mindegyiknél sajátos és fel nem cserélhető módszert elismernünk? A modern tudományelméletek felállítói az ok megjelölésében korántsem egységesek. Igen gyakori az a felelet: azért, mert más a törvény és más az érték. Mások megint más ellentétpárokban jelölik meg ezt az okot. Sokkal közelebb járnak az igazsághoz azok, akik abban jelölik meg e szétválasztás okát, hogy a megismerendő reális tárgyoknak két osztálya van: a természet és a vele szemben álló szellem. Nyilvánvalóan innen ered a természet- és a szellemtudomány elnevezés is. Pedig ez az elnevezés meglehetősen félrevezető és *Dilthey*nek, aki ezen a téren korszakalkotó kutatásokat végzett, soha sem nyerte meg a tetszését, jóllehet ő volt az, aki ezt az elnevezést meghonosította.

Igaz ugyan, hogy a tudományok különbözőségének egyik oka a valóságos, létező tárgy, de nem a fő-, mégkevésbé az egyedüli oka. Mert a másik főok a különleges megismerési szempont, vagyis az, amit a tárgyon a tárgy tulajdonságaiból meg akarok ismerni. Az ember számára ugyanis lehetetlen olyan tudomány, amely mindent megismerhetne a tárgyáról. Innen van, hogy már a középkor tudományelmélete megkülönböztette az *objectum materia-* lét (vagyis az egész valóságos, létező tárgyat) és az *objectum formale*t, vagyis azt a *megismerési* tárgyat, amelyet a sajátos tudományos cél határoz meg. Ez az *objectum formale* volt az, amely szerintök a tudományokat megkülönbözteti egymástól és ugyanez volt az, ami az egyes tudományok sajátos módszerét is meghatározza, tekintve, hogy a módszer éppen az a sajátos megismerési mód, az a sajátos út, amelynek segítségével megismerésem tárgyat elérhetem. Ezért lehetséges, hogy bár két különböző tudománynak ugyanaz a reális tárgya van, a tudományok mégis különbözök, mert mást és mást akarnak e tárgy tulajdonságai közül megismerni és azért esetleg egészen

különböző módszert kell alkalmazniok, hogy *sajátos* megismerési tárgyukhoz eljussanak.

I. Ha mármost a természettudományok és a szellem-tudományok különbözőségének legmélyebb *ontológiai* gyökerét keressük, azt reális világunk tárgyainak *individua-litási* mozzanatából találjuk meg. Ez az állítás bővebb ki-fejtésre szorul.

Minden reális, valóban létező dolog csakis egyedi, in-dividuális lehet. Általános ember nincs, hanem csak Péter, Pál, János. Igaz, hogy mindegyik megegyezik abban, hogy ember, de ez a „közös“ emberi természet csakis egyedi módon valósulhat meg. Ez a tény durván úgy fejezhető ki, hogy a valóságos létezőkben megkülönböztethető az *általános*, vagy ha tetszik, a *közös* természet (ami az em-bereket, a kutyákat, a tölgyfákat éppen emberekké, ku-tyákká, tölgyfákká teszi) és az *egyediségük*, amelynek révén a létező éppen *ez* az ember, *ez* a kutya stb. Persze, ez a valóságos létviszonynak nagyon esetlen kifejezése, de a finomságokba most nem boesátkozhatunk. Ami szempon-tunkból most döntő jelentőségű, az abban áll, hogy a kü-lönböző létfokok szerint más és más a közös természet és az egyediség között fennálló viszony. Ez a különbség éppen az *egyediség intenzitásának*, erősségének különböző fokában jelölendő meg. Vannak létezők, és pedig a lét-fokok legalsó fokán, vagyis az élettelen anyagban, amikor az egyediség intenzitása olyan csekély, hogy megismeré-sünk szempontjából jelentőség nélküli, sőt felismerhetetlen. Így például miben különbözik egy utolsó anyagrész a má-siktól, vagy (a nem-tudományos megismerés számára) ugyanazon minőségű sódarabok közt az egyik darab a másiktól? De — hogy a kontraszt kiemelése kedvéért rö-gtön a másik végletet nézzük — Platon és Napoleon csá-szár egyformán emberek voltak, de a különbség közöttük mindenki számára szembeszökő. És e különbség oka Pla-tonnak és Napoleonnak éppen egyetlen, megismételhetet-len egyediségében van, vagyis individualitásuk intenzitá-sában. Az egyik sódarab bármikor helyettesíthető ugyan-olyan minőségű másikkal, Platon ellenben nem helyette-síthető senki mással, mert Platon megismételhetetlen; és hiába is ismernék meg millió más embert, Platont ezáltal nem ismerhetném meg. Az élettelen anyag és az ember között helyezkednek el a többi létfokok: a növényvilág és az állatvilág. A növényvilágban az egyediségnek az inten-zitása már jóval nagyobb (a műkertész az ugyanazon spe-

ciesek egyedei között is nagyon válogat), az állatnál pedig még csak fokozódik (a löversenyistállótulajdonos szempontjából még az ugyanolyan fajtájú lovak között is nagyok az egyedi különbségek és fontos például az állatnak nemcsak a származása, hanem például a „jó“ vagy „rossz“ természete, ijedőssége stb.). Tehát míg az anyagnál az egyediség teljesen elenyésző, a növénynél nagyobb, az állatnál még fokozódik, az embernél pedig eléri a tetőfokát. Az individualitás és a „közös természet“ tehát minden esetben absztrakció; a valóságban a kettő elválaszthatatlanul együtt van. A valóságban nincs olyan létező, amely annyira csak individualitás volna, hogy ez teljes mivoltát kimerítené (*Heidegger* egzisztenciális bölcséletének épp e tény fel nem ismerésében van az alaptévedése). De éppúgy nincs olyan reális létező, amelynek nem volnának individuális jegyei, hanem csak közös tulajdonságai. Csak e két reális mozzanat között fennálló arány változik létfokonként. A természettudományos módszer *ideális* tárgya olyan létező volna, amelynek saját lényegénél fogva nincs semilyen meghatározottsága, hanem mindent csak külső befolyásból, hatásból bírna, vagyis e külső befolyások pusztja összegének tekinthetnők. Azonban az ilyen létező nyilvánvalóan semmi sem volna önmagában. Viszont a szellemtudomány ideális tárgya volna az olyan szellem, mely csupán saját magától volna az, ami, minden külső hatás számára hozzáférhetetlenül. De az ilyen létezőt szükségképpen a-kinétnak, változatlanak, tehát történetnélkülinek, szellemtudományos úton megközelíthetetlennek kellene minősítenünk.

A valós világ ezen annyira különböző egyedi intenzitású tárgyainak megismerési vágya tesz szükségessé két teljesen különböző reális tudományt, tudniillik a természettudományt és az úgynevezett szellemtudományt. A természettudomány célkitűzése az lesz, hogy megismerje a dolgok közös természetét és azért olyan módszerrel fog dolgozni, amellyel épp ezt a célját elérheti. Kísérletezni fog és azt fogja kutatni, hogy mi az, ami a legkülönbözőbb körülmények között végrehajtott kísérletek között is a dolgokban mindig ugyanaz marad, mert ez lesz a dolgok közös „természete“. De nyilvánvaló, hogy a nagy egyedi intenzitású tárgyaknál, főképpen az embernél, ezzel a módszerrel éppen azt nem ismerheti meg, ami a mi szempontunkból a leginkább megismerésre méltó, tehát például azt, hogy mi teszi Platont éppen Platonná és miben külön-

bözik minden más embertől? Vagy más téren: mi éppen Michel-Angelo művészetének lényege, ami megkülönbözteti azt minden más, még a saját korabeli és ugyanolyan irányú művésztől is; vagy micsoda éppen Dante költői egyénisége? Megint csak nyilvánvaló, hogy az ilyen megismerési célkitűzésnek egy, a természettudományétól teljesen különböző és azért különböző módszerű tudomány felelhet csak meg. És azt a tudományt, amely nem a közöst, a faj minden egyes egyedében meglévőt, hanem éppen a nem közöst, a legegységibbet, a megismételhetetlent, a csak egyszer léteztetett, tehát a nagy intenzitású individualitást akarja tudományosan megismerni, nevezzük szellemtudománynak. Világos, hogy a természettudományos tárgy is mindig valamilyen egyszeri, egészen soha meg nem ismételt helyzetbe van beleágyazva. De a természettudományos módszer, a kísérletezés, épp ezt az egyszeri helyzetet igyekszik semlegesíteni és ezáltal kiküszöbölni, mert az a megismerést gátló tényező. Azért ismétli meg a fizikus ugyanazt a kísérletet más és más körülmények között.

Ezekből megérthetjük e tudományok elnevezését és az elnevezés kevésbé helyes voltát is. Az úgynevezett természettudomány a sajátos módszerével legjobban az anyag világában érvényesülhet, mert ebben a világban az egyed intenzitása valóban oly csekély, hogy legtöbbször éppenséggel felismerhetetlen; az egyik végső anyagrészben jóformán semmi más nincsen, mint a másokban. Viszont a szellemtudománynak és módszerének legsajátosabb világa az ember, és pedig épp a szellemi része szerint. Az egyik ember és a másik ember között oly nagy egyéni különbségek lehetnek és vannak, hogy egyéni, csak náluk fellelhető tulajdonságaik mellett közös emberi tulajdonságaik érdeklődésünkben teljesen háttérbe szorulnak. De e kifejtésből ugyanakkor az is kiviláglik, hogy mindenütt, ahol a közös tulajdonságok tudományos megállapítása a cél, elvileg és bizonyos fokig alkalmazható a természettudományos módszer is, tehát a legszellemibb és ezért legegyedibb ember világában is. Ezért lehetséges például természettudományos módszerű lélektan vagy társadalomtudomány is. Viszont a szellemtudományos módszer elvileg és bizonyos fokig alkalmazható mindenütt, ahol az egyszeri egyediség megismerése a cél, tehát bizonyos fokig az állatvilágban, kisebb fokban a növényvilágban is. Tehát a szellemtudománynak a szellem világa és a természettudománynak, illetve módszerének az élettelen anyag vi-

lága csak a legsajátosabb, de nem kizárólagos területe. Ennek a megállapításnak szemmel tartásával jelölhető meg például a biológiának tudományos jellege. Igaz tehát a kezdetben tett megállapításunk, hogy a két reális tudományt, vagyis a természet- és a szellemtudományt, csak másodsorban határozza meg a reális tárgy; az első meghatározó tényező a sajátos megismerési cél és az e cél elérésére egyedül alkalmas tudományos módszer. De a kifejtettek után az is világos, hogy nagy korlátoltságot árulna el az, aki a reális tárgyból csak azt ismerné el „tudományosan igazoltnak“, amit a saját egyoldalú módszerével azon megállapíthat és a többi esetleg fecsegésnek, vagy tudománytalan problémának jelentené ki. Valamikor a szellemtudományoknak kellett eltérniük az ilyen inzultusokat a természettudósok oldaláról; ma ez már a múlté. Ma az ilyen inzultusok már inkább csak a filozófiát érik, tekintve, hogy a filozófia — és ezt hangsúlyozni kell — sem nem természet-, sem pedig nem szellemtudomány; hanem mind a kettőtől különböző célkitűzése és módszere van.

A szellemtudomány lényege tehát az *egyedire* irányuló megismerés és annyiban nevezhető — „pars pro toto“ elnevezéssel — „szellem“-tudománynak, amennyiben épp a szellem az a létező, amelyben az egyediség valamennyi megismerési tárgyunk között a legintenzívebb. A természettudomány lényege pedig az, hogy az általános, vagy ha tetszik, a törvényszerű, a mindenik létezőben *közös* mozzanatra irányul és „természettudomány“-nak nevezhető azért, mert a természeti tárgyakkal, az élettelen anyagnak egyedi intenzitása elenyésző és természettudományos szempontból irreleváns a tárgy közös, törvényszerű mozzanataival mellett.

A létező reális tárgyakkal ezt a most elvontan tárgyalt különbséget és a reájuk irányuló különböző megismerési célkitűzést világosan szemléltethetjük a mindennapi életből vett példákon.

Vegyük például az embert, mint megismerésünk tárgyát. Vajjon mit igyekszünk elsősorban az emberekről megismerni, főképp azokról, akikkel saját életérdeünk összekapcsolódik, akiktől függünk, akik sorsunkra elhatározó befolyással lehetnek? Épp *egyediségük* az, ami bennük elsősorban érdek, aminek megismerése különös érdekünk. Vagyis nem az érdekel, ami *közös* bennünk a többi emberekkel, még kevésbé az, ami minden emberben közös,

vagyis az általános emberi lényegük, az emberi természetük. Sőt általános emberi természetük érdeklődésünk szempontjából teljesen eltörpül amellelt, ami az illető emberben a legegységibb, tehát a legszemélyesebb jelleme. Mert épp a személyes mivolta, a jelleme dönti el a viselkedését és eljárását velünk szemben; ez dönti el, hogy milyen álláspontot foglal el terveinkkel szemben, segít-e, akadályoz-e, vagy esetleg semleges marad. Ha csak általános emberi természetét ismernők, amely az összes emberekkel közös benne, ez csak nagyon hiányos, vagy semilyen felvilágosítást nem szolgáltatna róla. Ugyanakkor feltételezzük, hogy az embernek ez az egyszerű, megismételhetetlen individualitása a folytonos változások közepette is, bizonyos határok között ugyan, de mégis ugyanaz marad és pedig minél erősebb jellem az illető, annál nagyobb fokú ez az állandósága, mert változott helyzetek nem forgatják ki teljesen a jelleméből, jóllehet jövő állásfoglalásait mindig a konkrét helyzetekben teszi és egyes állásfoglalásai nem maradnak nyomtalanul a jellemében, hanem „kifejlesztik“, vagyis változtatják őt bizonyos irányban. Az *egyediségre* irányuló érdeklődésünk tehát mindig olyan létezőknél lép majd fel, ahol az egyik egyed, a faj egyik példánya nem helyettesíthető akármelyik másikkal. Az állat- és növényvilágból vett példákat már fentebb említettünk; de éppúgy nem közömbös számunkra az egyediség a műalkotásoknál sem. Valamely műalkotást nem szerzünk be egyediségére való tekintet nélkül; hanem éppen ezt az egyediségét tartjuk benne fontosnak.

Viszont vannak olyan tárgyak, ahol épp ez az egyediségük, megismételhetetlenségük közömbös előttünk, mert minden érdeklődésünk az általános faji tulajdonságokra irányul. Szükségeink szerint használjuk vagy elhasználjuk ezeket a tárgyakat és másokkal pótoljuk őket. Nem az egyediségük fontos, hanem azok a közös tulajdonságaik, amelyek a faj minden egyedében megtalálhatók és amelyek miatt meghatározott funkciókra felhasználhatók. Ilyenek általában az anyagi dolgok, mint például a szén a fűtésnél, a kő a házépítésnél, a táplálékanyagok, a szerszámok. Közömbös, vajjon az illető egyminőségű anyagnak ezt vagy amazt az egyedét használom-e fel; a fontos csak az, hogy bizonyos faji tulajdonságai meglegyenek. Az egyik egyed tehát teljesen helyettesítheti a másikat.

És ennek a különböző irányú érdeklődésünknek oka nyilvánvalóan elsősorban a dolgok azon sajátossága, hogy

az emberben az individualitás intenzitása miatt általában épp ez az individualitás a döntő jelentőségű (kivéve, ha valamely mechanizált eljárásban, ami mai mechanizált kultúránkban gyakran előfordul, csak arról van szó, hogy valamely ponton valaki ott álljon, nem fontos, hogy kicsoda). Az anyagi dolgoknál ellenben ez az individualitás oly csekély intenzitású, hogy számunkra jelentőségnélküli, sőt praktikusán éppenséggel felismerhetetlen is. Így az államelmélet szempontjából — főképp kritikus időkben — sorsdöntő jelentőségű lehet, hogy milyen egyéniség például a kormányfője; a különben egyminőségű búzamennyiségnél viszont teljesen közömbös, hogy vajjon ezeket vagy azokat a búzaszemeket használjuk-e fel a kenyérsütéshez.

Ez a mindennapi életben meglevő kétféle és gyökeresen különböző érdeklődési irány, amely az egyik esetben az egyéni, megismételhetetlen egyediségre irányul, a másik esetben pedig az egyénietlen, általános természetre, folytatódik a tudományos érdeklődésben is; mert hisz a tudománycs megismerés nem más, mint a mindennapi megismerésnek intenzív fokozódása a tudományos, vagyis biztos megismerés irányában.

II. Ha már most pontosabban vizsgáljuk a szellemtudományos tárgy struktúráját,¹ akkor azon főképpen két fontos tulajdonságot állapíthatunk meg. Az egyiket nevezzük el a tárgy *történetiségének*, a másikat pedig a tárgy *bensőségességének*. Mindkét tulajdonságot szorosabban kell megvizsgálunk; mert ez a két tulajdonság az, amely a szellemtudománynak sajátosságát és sajátos módszerét meghatározza.

A szellemtudományos tárgy *történetisége* nem azt jelenti csupán, hogy előtte mult van, amely nélkül a jelen nem volna az, ami. Mert ilyen multja szorosán véve a legegyszerűbb anyagi elemnek is van. A történetiség jóval többet mond. Azt jelenti, hogy a szellemtudományos tárgy, például az *ember*, nemcsak a *természeti*, tehát minden emberben közös adottságok miatt az, ami, hanem hogy valószínűs mivoltát — az *általános emberi természet* által megadott lehetőségeken belül — meghatározzák azok a helyzetek, amelyekbe belekerült és amelyek legnagyobb részét

¹ A nagyobb egyszerűség és érthetőség kedvéért, valamint a különbségek éles feltüntetése céljából a következőkben a szellemtudomány lehető tárgyai közül csak az *embert*, a természettudományos tárgyak közül csak az *anyagot* nézzük; a közbenső létfokokra megállapításaink csak analógián, megfelelő módosításokkal érvényesek.

szintén történelmiek (például az illető embernek magyar vagy angol volta) és e konkrét helyzeteken belül is és legfőképpen még tovább meghatározza egyéni elhatározása, amely a legkonkrétebb helyzetek által is mindig megmaradt lehetőségek közül egyet kiválaszt és megvalósít (például a meglevő pártok egyikéhez csatlakozik). Ami mármost a történetiség szempontjából alapvető fontosságú, az abban áll, hogy a konkrét és általában történeti helyzetek és méginkább az egyéni döntések és elhatározások nem múlt hatások, hanem ellenkezőleg, ezek a hatások *megmaradnak*, fenntartatnak tovább is az emberi személy által. A következő döntést már nem újra az általános emberi természet fogja megtenni, hanem az előbbi helyzetei és szabad döntései által *megformált*, tehát a *történeti* ember és ez így megy tovább az ember egész életén. Az ember mostani mivoltának, gondolkozásmódjának, elveinek, szokásainak, beállítottságának, jellemének lényeges meghatározója, cselekvéseinek forrása, szabadságán kívül a *multja* is, vagyis mindazok a helyzetek, amelyek születésétől kezdve végigment és mindazok a döntések, amelyek ezekben a folyton változó helyzetekben tett vagy elhagyott, vagy amelyek által esetleg csupán sodortatta magát. Innen van az, hogy az általános emberi természet és valamely konkrét helyzet legalaposabb ismerete egymagában sohasem képesít bennünket arra, hogy előre megmondhassuk, vagy akárcsak meg is értsük, mit fog egy konkrét ember cselekedni. A természettudomány ellenben *elvíleg* épp erre képes, mert a tárgya nem történeti (és nem is szabad). Nem szabad természetesen itt elfeledni azt sem, hogy *közös* történeti helyzetek tulajdonképpen nincsenek is, mert hiszen a helyzetnek lényeges alkatrésze mindig maga az ember is, aki benne áll. Ezért van, hogy a történelem valójában sohasem ismétli meg magát, az elmúlt helyzetek soha sem térnek vissza. Ennek ellenkezőjét csak azok hajlandók állítani, akik történelmi naivitásból elmúlt korokba belevetítik saját koruk helyzeteit és szellemi alkatát.

A történetiség, a történeti exisztálás, a történeti fennállási mód lényege tehát az, hogy a *mult* az *emberben sajátosan tovább él* és ezért lényeges tényezője a jelennek. A bennük tovább élő mult egyes mozzanatai tudatosak lehetnek bennünk; így például tudhatjuk, hogy ebben vagy abban a dologban azért ilyen vagy amolyan a cselekvésmódunk, mert ilyen vagy amolyan volt az életünk a múltban. A legtöbb emberben azonban általában ezek a mult-

ból benne élő reális történelmi erők, hatások, meghatározottságok öntudatlanul működnek; pusztán átveszik azokat a történelmi, társadalmi helyzettel, hagyománnyal, gondolkodás- és cselekvésmóddal. Ezek formálták és formálják az embert folytonosan, anélkül, hogy tudna róluk, anélkül, hogy számot tudna adni róluk magának. Ezek a történelmi erők és tényezők rendszeresen csak akkor tudatosulnak, amikor összeütközésbe kerülnek idegen, más tartalmú történelmi erőkkel, mint például forradalmak alkalmával, vagy ha más, távoli népek közé kerülünk. Így például mikor két évig tartózkodtam Amerikában és folytonosan és sokszor fájdalmasan beleütköztem az úgynevezett amerikai mentalitásba és cselekvésmódba, gyakran fogtam rajta magam, hogy sokat tépelődöm azon: vajjon ebben vagy abban a dologban helytállóbb-e az én európai gondolkodásmódom, látási módom az amerikaiakénál? A következő kérdésem pedig ez volt: *miért*, milyen történelmi okoknál, milyen mult és jelen történelmi helyzeteknél fogva gondolkodom én, általában az európai, így, az amerikai pedig amúgy. Íme, ez a szellemtudományok születésének az oka, a történelemé, amely paradoxonképpen éppen a *jelent* magyarázza meg, teszi érthetővé a mult erőinek, formáló hatásának feltárása által.

Különösebb kifejtésre nem szorul, hogy a természettudományos tárgynak (itt: az anyagnak) *ilyen* történetisége nincs, hanem csak története; következőleg mindazok a megismerési problémák, amelyek a szellemtudomány számára épp tárgyuk történetisége miatt adódnak, számukra nem léteznek.

A szellemtudományos tárgy másik tulajdonságát a *bensőségességében* jelöltük meg. Az ember szellemi élete, benső mivolta, tehát éppen az, ami az individualitás intenzitásának főforrása, annyira bezárt, bensőséges, hogy az illető egyénen kívül senki ahhoz közvetlenül hozzá nem férkőzhetik. Sőt ismeretes, hogy még az illető egyén is, ha egyáltalán, akkor csak nagy nehézséggel fér hozzá saját bensőbb, intímebb mivoltához. Mások csak azáltal férhetnek hozzá ehhez a benső élethez, hogy az illető azt külsőleg, a teste által kinyilvánítja, akár a beszéd, akár az arckifejezés, akár a cselekvés, főképpen pedig a cselekvésmód által. Ez a kinyilvánítás bizonyos fokig szabad ugyan (és azért lehetséges az alakoskodás is, amikor az ember mást nyilvánít meg, mint ami bensejében van); de általában szükségszerű és pedig az emberi szubsztanciá-

nak lélekből és testből való egysége, az úgynevezett szubszanciális unió folytán. Tehát az embernél a lélek a testen, a test által és csakis így lesz láthatóvá. Minthogy ez a testi-lelki egység *megelőz* minden tevékenységet, azért minden tevékenységünkön ez a benső, a lelki, meg is mutatkozik, az ember tudta és akarata ellenére is. Az előbb említett alakoskodás tehát, ha nem is árul el esetleg egyes konkrét gondolat- vagy érzelmetartalmat, épp az alakoskodás által elárulja az illetőnek bizonyos jellembeli tulajdonságát. A bensőségesség tehát kettőt tartalmaz: az egyik a közvetlen *hozzáférhetetlenség* a bensőhöz; a másik a *bensőnek a külső által* való megnyilatkozása, a legáltalánosabb értelemben vett *objektíválódása*. Minthogy az ember szükségképen cselekszik (cselekvés nélkül nincs élet), azért szükségképen kifejezi bensejét és ennél fogva megismerhető. Minden cselekvése magán viseli egyénisége bélyegét. Az egyéniség e bélyege még jellemzőbb erejűvé lesz azáltal, hogy az embernek épp a szellemi, tehát legindividuaisabb cselekvése nincs egyértelműleg meghatározva, mint a fizikai világban, hanem a természeti meghatározottság és a konkrét helyzet által mindig nyitva hagyott lehetőségek között *döntése* alapján az ember egyet kiválaszt, megvalósít és ez a döntése és a választott megvalósítás világot vet benső mivoltára. Sőt valamely konkrét helyzetben a cselekvéstől való tartózkodása is elárulja őt.

Ha tehát az embert meg akarjuk ismerni, akkor rá vagyunk utalva ezekre a testen keresztül való megnyilatkozásaira, objektívációira. És ugyanez áll minden szellemtudományos megismerési tárgyra: mindegyiknél fennáll az, hogy csak valami „külsőhöz“ férünk hozzá közvetlenül, ami egy „benső“-nek megnyilvánulása. Nyilvánvaló, hogy ez is a szellemtudományos tárgynak olyan jellemző tulajdonsága, amellyel a természettudományos tárgynál nem találkozunk. A fizikai, a kémiai tárgy nem objektíválódik, hanem maga az objektum. Tehát nincs is szükségem olyan sajátos módszerre, amelynek segítségével a tulajdonképeni megismerési tárgyhoz, a „bensőhöz“, külső objektíválódása folytán hozzáférhetek. A két tudományág módszerének tehát ebből a szempontból is szükségképen különbözőnek kell lennie.

III. Nézzük ezek után, milyen *módszerre* van szüksége a szellemtudománynak, hogy ennek az intenzíve individuális, a történetiséggel teljesen át- és átjárt és ugyan-

akkor bensőséges, csak objektivációkban megnyilvánuló tárgyának megismerésére eljusson. E módszernek csak az alapelveit igyekszünk megállapítani, a részletkérdésekbe nem bocsátkozunk bele; így főképen mellőzzük az úgynevezett „pozitív és negatív történeti“ tárgyalását.

A természettudományokban tárgyak megismerése, vagyis helyesebben az, amit e tárgyakról megismerni akarnak, épp az anyagnak e tulajdonságoktól való mentessége miatt, aránylag könnyebb feladat. Tárgyak individualitását teljesen elhanyagolhatják, mert az lényegtelen számukra (az egyik atom elvileg helyettesíthető egy másikkal). Eppúgy az atom nem a története és a döntései miatt az, ami. Napoleont egyéni döntései és a története is formálta (nem tekintve most egyéniségét, amely más lett volna, ha például Platon idejében él Görögországban és nem Franciaországban a forradalom idején). Ügyszintén az atom benső mivoltához nem objektivációinak fáradságos és sokszor több értelmet megengedő interpretálása által jutok el; Napoleont, viszont csakis a legkülönbözőbb egyéni cselekedetei, szavai és azok hatásai és következményei, kifejtett hatásainak mivolta alapján határozhatom meg szellemtudományosan. A természettudományos tárgy megismerésére elégséges a *tudományos kísérletező technika* elsajátítása, amint ez a tudományos kísérletezésből fejlődött; a szellemtudományos tárgyhoz ellenben csak nagyon bonyolult módszer segítségével férhetek hozzá.

E módszer-probléma szemléltetésére vegyünk megint példát az életből. Hogy egy konkrét ember bensejébe beletekinthessek, hogy megismerhessem igazi mivoltát, ahhoz bizonyos feltételek szükségesek. Ezek legfontosabbika az, amit *otthonosságnak* nevezünk. Mert valamely embernek épp a legegényibb egyénisége csak az előtt tárul fel, aki otthonos az életében, aki bizalmas viszonyban áll vele. A magyar terminológia itt csak nehézkesen fejezi ki a gondolatot; ez az otthonosság és bizalmasság jelenti először azt, hogy az illetővel térben és időben annyira együtt vagyok, hogy módomban van legkülönbözőbb megnyilatkozásait a legkülönbözőbb helyzetekben megfigyelni és főképen egybevetni, összehasonlítani. Másodszor jelenti a szorosan vett bizalmi viszonyt; mert tudvalevő dolog, hogy az ember nincs teljességgel kiszolgáltatva mások megismerésének, hanem bensejéből tetszése szerint többet vagy kevesebbet árul el; másrésztől azonban ugyanazokat a megnyilatkozásokat mélyebben érti meg az, aki „jól“ is-

meri az illetőt, mint aki csak futólagosan. Végre ugyanazok a megnyilatkozások többféle interpretációt engednek meg, még a legkonkrétebb helyzetben is; a megnyilatkozásnak, az objektíválódásnak igazi értelmét csak az fogja felfogni, aki ismeri legmélyebb forrását, az illető ember világnézetét, jellemét. Sőt igazán bensőségesen csak az fogja megérteni, akinek ugyanaz a világnézete, aki ugyanabban a helyzetben van az illetővel, akit ugyanazok a gondolatok, tervek, szándékok, vágyak hajtanak. A katolikust csak a katolikus, a papot csak a pap, az anyát csak az anya, a tengerészt csak egy másik tengerész „érti meg” igazán. Aki egy ember legsajátosabb világában nem otthonos, és pedig annak a világnak *élése* folytán is, hanem csak kívülről ismeri azt, átélések nélkül, az az ebből a világból folyó legsajátosabb megnyilatkozásokat már nem érti meg teljes mélységük szerint, hanem csak elmosódottan. Sőt leggyakrabban az történik, hogy a saját világát vetíti bele a másikéba, a saját világából ítéli meg tehát amannak megnyilatkozásait és ezért így meghamisítja azok értelmét.

A szellemtudományos megismerés ilyen feltételei mellett (amelyek tehát csak a legkevesebb szellemtudományos tárgynál, tudniillik csak a legszorosabb *jelenben* valósíthatók meg, holott a valóságban a legtöbb megismerendő tárgy a múltban van), könnyen megállapítható, hogy emberi megismerésünk számára valamely konkrét megnyilatkozásnak *teljes* megértése, még inkább a megnyilatkozónak teljes mélysége szerinti megismerése lehetetlen; ami lehetséges, az csak a nagyobb- vagy kisebbfokú megközeletése a valóságnak, folytonos, de aszimptotikus megközeletése. A szellemtudomány terén tehát olyan exaktságot megkövetelni, amint azt a természettudományok feltüntetik, a szellemtudományok lényegének és a szellemtudományos tárgynak félreismeréséről tanúskodik. A természettudományos megismerés ugyanis a legszegényebb tartalmú, mert egyrészt ontológiailag legszegényebb tartalmú maga a tárgya; az anyag; de főképp, mert a modern természettudomány, szemben a középkori és az ókori „fizikával” (Aristoteles), még a szegény tartalmú tárgynál is tulajdonképpen csak a folyamatoknak matematikai formulákban kifejezett *megállapító leírására* szorítkozik. Így írja például *Joseph Meurers*:² „a természettudományokban

² Wilhelm Diltheys *Gedankenwelt und die Naturwissenschaft*. Berlin, 1936, 94. l.

végbemenő nagy változás abban áll, hogy a természettudományos gondolkodás célja nem többé a Kozmosz megfelelése, hanem annak „leírása“ az idő és a tér segítségével. Ez persze nem pusztán jelenségleírás, valamely növény leírásához hasonlóan, hanem a jelenségek elrendezése egy nem-euklidesi tér struktúra-összefüggésébe, a jelenségekről absztrahált térbeli és időbeli viszonylatok segítségével“. Ezzel szemben a szellemtudományos megismerésnek már a tárgya is: a szellemi létező mérhetetlenül gazdagabb tartalmú és, ami fontosabb, a szellemtudomány célkitűzése nem egyszerű leírás vagy reláció-struktúra felállítása, hanem ennél sokkal több: *megértés*. Mert amint látni fogjuk, sajátos és a természettudománynál egyáltalán nem lehetséges megismerési módja éppen a megértés, amely a ténymegállapításon túli és mélyebben fekvő megismerési mód. Az egyéniség mint ilyen nem mérhető, mert a mérés feltételezi a közös mivoltot; tehát az egyéniségnél nem is alkalmazható a szám és a vele adott exaktság (kivéve azon a szűk sávon, ahol pl. a kísérleti lélektan a szellemhez a természettudományos módszerrel is hozzáférhet). És azért ez az exaktság-hiány nem is hiány a szellemtudományokban, tekintve, hogy a hiány mindig a megkövetelt dolog hiányát jelenti. A szellemtudomány eredményének fokmérője a *megértés elért foka*. Fokozottan áll ez a megállapítás a filozófiára. Aki tehát e tudományok exaktségának hiányát felhánytorgatja — amint az szokásban volt a pozitívista korokban — az természettudományos kategóriákat alkalmaz a szellemtudományokban és ezzel elárulja, hogy ez utóbbiak benső természetét, valamint célját és tárgyát nem sikerült megértenie.

A szellemtudomány tárgyát tehát jellemzi a megközelíthetőségnek nagy nehézsége. Az egyszeri helyzet, a beszélgetés, az élmény tartalma, még inkább pedig a jellem telítettsége, vagy egy szellemi közösség tartalmi gazdagsága, nem *közölhető* teljesen mással, kívül állóval, vagyis azzal, aki nem bizalmas, otthonos, résztvevő abban, vagy nem áll benn ugyanabban a szellemi világban. Ez a megértő megközelítés azonban tetszésszerű fokban *megközelíthető* azáltal, hogy a lehetőség szerint *rekonstruáljuk* — nem élményszerűen persze, hanem a megismerés számára — azt a szellemi helyzetet, amelyen belül az illető objektiváció helyes megértése lehetséges. A szellemtudományok feladata — és ez adja meg legsajátosabb tudományos jellegüket, — hogy elvileg minden ember számára lehetséges

tegyék valamely egyszeri és megismételhetetlen szellemi folyamatnak, vagy valamely individuumnak megértő megközelítését és pedig az eredeti történeti helyzetek módszeres rekonstrukciója által.

Hogy milyen módszer az, amellyel a szellemtudomány ezt a rekonstrukciót elérni igyekszik, itt nem részletezhetjük. E módszer lényege sajátos *konvergencia és szintézis*, amelynek segítségével eljutni igyekszünk ahhoz a *hatáscentrumhoz*, amit egy ilyen konkrét, individuális és egyszeri, megismételhetetlen létező jelent; ebből a hatáscentrumból indulnak ki ugyanis azok a legkülönbözőbb hatások, amelyek a megértést lehetségessé teszik. Ki kell azonban emelni, hogy ez a konvergencia és ez a szintézis semmiképen sem *összegezés*, mint amilyen a természettudományokban van; az individualitás összegezhetségtelen egység. Hanem ez a konvergencia: élő és folyton haladó beillesztés egy oszthatatlan egységbe, éppen az individuális, megismételhetetlen hatáscentrumba, az illető történeti öröbe. És azért, ha a természettudományok ténymegállapító módszere a tudományos *kísérletezés*, akkor a szellemtudományokban, az itt kevésbé alkalmazható kísérletezés helyébe lép a tudományos *dialógus*, a jelenben és a múltban élt kutatók hatalmas párbeszéde, mint a tárgyi értékű megállapításokat lehetségessé tevő eljárás. A szellemtudomány tehát maga is lényegénél fogva történeti jellegű, a történeti erőktől bensőleg függő tudomány.

E hatáscentrumokkal összefüggésben gyakran szoktak beszélni *típusokról*, mint a szellemtudományok megértési elveiről, mintegy elemeiről. Sajnos az ilyen típus-konstrukciók legtöbbször azt bizonyítják, hogy az illető gondolkodók még nem szabadultak fel eléggé a természettudományos módszer beidegzésétől és nem értették meg a szellemtudományoknak lényegesen az individuális tárgyra való irányulását. Az világos tény, hogy pl. az átvett történelmi erők, minden tudatcs elfogadó vagy visszautasító állásfoglalás előtt is hatnak, és pedig bizonyos embercsoportokra is, amelyek e történelmi erőknek ki nem tett emberekkel szemben bizonyos egységet, típust alkotnak. Persze az ilyen egység csak absztrakció, mivel bizonyos embercsoportban, szemben más csoportokkal, bizonyos hasonlóságot veszünk észre és e hasonlóság okát helyesen az azonos történelmi erők hatásának tulajdonítjuk. Az ilyen csoportosítások, összefogások jogosultak. Csakhogy a szellemtudományok egész jellege azt kívánja meg, hogy

az ilyen csoportalakítás, az ilyen típusalkotás, vagy helyesebben az ilyen *magasabb szellemtörténeti* fogalom (pl. a „renaissance“, a „gótika“) ne azáltal történjék, hogy azt emeljük ki, ami az ilyen csoport minden egyes tagjában egyforma mértékben megvan; mert ez épp a természet-tudományos módszer eljárása. Hanem az ilyen csoportba, vagy magasabb szellemtörténeti fogalomba beletartozik mindaz, ami az azonos történeti helyzetnek, történeti erőnek *egész* hatáskifejtése, a leggyengébbtől a legerősebbig egyaránt. Mert csak így tártuk fel egy konkrét történelmi erő teljes lehetőségeit (pl., hogy mi a kereszténység?). De ebben az esetben újra azt látjuk, hogy megint csak az „ineffabile individuum“ irányába kerülünk; mert az ilyen szellemtörténeti fogalom ezáltal mintegy absztrakt individuummá lesz; olyan bonyolult struktúrája van mint akár az individuumnak és éppúgy kisiklik minden szigorú definiálási, körülhatárolási kísérletből, mint amaz. És azért bármily nagyok is *Dilthey* érdemei a szellemtudományok tudatosítása, módszerük elemzése terén, abban nagyot tévedett, hogy a szellemtudományos megismerést a természet-tudományos megismerés kategóriáira akarta visszavezetni. Ugyanez a törekvés mutatkozott meg nála abban is, hogy a lélektannak oly túlzott szerepet juttatott a történelmi megismerésben.

IV. Végre még szólni kell a szellemtudományos megismerés módjáról, a *megértésről*. Ismeretes, hogy épp az újabb filozófiában mily sok vita folyt e fogalom körül. Eddigi fejtegetéseinkből tulajdonképen már teljesen világos, mit kell a megértésről tartanunk. A megértés, mint sajátos megismerési mód, csak ott lehetséges, ahol a megismerendő tárgyban sajátos kettősség van, és pedig egy érzékelhető külső és egy közvetlenül nem érzékelhető, hanem csak az ebben az érzékelhető külsőben megnyilatkozó benső, t. i. a dolog értelme, jelentése. A külső és a benső eme sajátos viszonyát — és ezáltal a tulajdonképeni megértést, mint sajátos megismerési módot — eredetileg az emberre irányuló megismerésnél találjuk meg. Mint már a bensőségesség tárgyalásánál kifejtettük, az ember a külső megnyilvánulásai, tehát a szavai, arckifejezése, taglejtései, viselkedés- és cselekvésmódja által kifejezésre juttatja, akarata ellenére is kinyilvánítja a benső gondolatait, szándékait, érzelmeit, benső jellegét, sőt jellemét. Más módunk nincs is, hogy az ember bensejét megismerjük. A külsőnek és a bensőnek ugyanaz a kettőssége jellemzi

az ember minden kultúralkotását, egyszerű szerszámaiktól kezdve egészen a legnagyobb műalkotásig: itt is megtaláljuk az analóg kettősséget: az anyagot és a kifejező formát. A szellemtudományos tárgyaknak ez közös jellemző ontológiai sajátáguk és ezért a szellemtudományos megismerési mód a megértés: egy bensőnek külső kifejezése által való értelmi megragadása. Viszont az anyagnál értelmetlen dolog ilyen igazi kettősségről beszélni: a külsőben kifejeződő bensőről. Tehát a természettudományban nincs helye a szorosan vett megértésnek, hanem csak a megállapításnak, valamint az egyik megállapítottnak a másik megállapított tényből való okozati *megfejtésének*, megmagyarázásának. A különböző viták miatt azonban külön hangsúlyozni kell, hogy a megértés természetesen mindig magában foglalja a megállapító megismerést is, mint a megértés rész-mozzanatát; ez azonban a megértésben, a szorosan vett megértő mozzanat nagy fontossága mellett, mint magától értetődő feltétel figyelmen kívül marad és szinte eltűnik a háttérben. Viszont a természettudományos megismerésben, ahol tehát *csak* ez a megállapító megismerés van meg, természetesen ez kerül a figyelem előterébe. A mai természettudományos megismerés tehát a legszegényebb tartalmú és a legszűkebb körű megismerés; és — amint már szintén mondtunk — tulajdonképpen a folyamatoknak matematikai képletekkel való megállapító leírása. Nyilvánvaló, hogy ilyen módszer alkalmazása a szellemtudományos tárgyra teljesen értelmetlen volna, mert kihagyná belőle éppen azt, ami a szellemtudományos tárgyban a legértékesebb és legsajátosabb.

Ezzel kapcsolatban újra hangsúlyozni szeretném, hogy viszont a filozófiai megismerés mind a természettudományos, mind pedig a szellemtudományos megismeréstől, módszertől és célkitűzéstől teljesen különböző megismerés; de e tudomány taglalásába most nem bocsátkozhatunk bele. A filozófia nem is szaktudomány, a természet- és a szellemtudományok ellenben szükségszerűen szaktudományok.

Az eddig kifejtettek alapján az is világos, hogy hiábavaló kísérletek voltak azok, amelyek a szellemtudományos megismerés módját, a megértést, vissza akarták, vagy vissza akarják vezetni a természettudományos megismerés kategóriáira, vagy akik megfordítva, megértéses megismerést kerestek ott, ahol annak nincs helye, így pl. Platon vagy Aristoteles a fizikában, t. i. az ideák, illetőleg a for-

mák segítségével. Ami pedig sok modern filozófiában a megértésről, illetőleg a *jelentésről* olvasható, legtöbbször a szellemtudományos és a filozófiai megismerés, illetőleg e két különböző tudomány összezavarására vezethető vissza. Bizonyos analógiák természetesen fennállanak, de az analógiáknál az igazi tudományos feladat épp a különbségek feltárása, lévén az analóg fogalmak tartalmi csak hasonlók, vagyis ugyanakkor azonosak és különbözők is.

V. Ha befejezésül azt kérdezzük, mi tehát a szellemtudományok *feladata*, azt kettőben kell megjelölni. Az első az említett *rekonstrukciós* feladat, amely tehát egy lényegében nagy *egyedi* intenzitású, teljesen történeti és bőséges megismerési tárgynak eredeti *megismerhetőségi feltételeit* az objektivációk gondos egybevetése és a tudományos dialógus segítségével újra helyreállítja és ezzel önmagunknak a történeti tárgyba való belevetítését kiküszöböli. A második feladat pedig: az így rekonstruált megismerési helyzet segítségével a szellemtudományos tárgyat teljes eredetiségében, színes tartalmi bőségében és ugyanakkor egyszeri és megismételhetetlen individualitásában újra feltárni és mindenki számára egyformán hozzáférhetővé tenni — lévén a tudományos feladat mindig az, hogy úgy hámozzuk ki a tárgyat, hogy az mindenki számára ugyanaz legyen, mert minden „*csak* szubjektív“ le van róla hámozva. Nyilvánvaló, hogy a szellemtudomány ezt a feladatát csak a folytonos, de aszimptotikus megközelítés alakjában oldhatja meg.

A szellemtudományos feladat ilyen megoldásának azután igen nagy *jelentősége* van *szellemi életünk* szempontjából is, és ez adja meg a szellemtudományok *filozófiai* értelmét. Ez a jelentőség abban áll, hogy csakis a szellemtudományok segítségével találhatjuk meg azoknak a berendezkedéseknek és történeti erőknek az *értelmét*, amelyek mind egyéni, mind pedig közösségi életünkben ma is hatást fejtenek ki, amelyek tudattalanul is formáltak és formálnak bennünket. Segítségükkel világosságot árasztathatunk a jelen történeti és szellemi helyzetünkre, minthogy ez a jelen a történetileg lett erők hatása alatt áll. Így lesz csak módunkban keresztüllátni a félhomályban vagy a teljes tudattalanság sötétjében működő erőkön. Ez képesíthet minket arra, hogy ne csak sodortassunk a történeti erők által, hanem — tudatosítva szerepüket — vagy tudatosan elfogadjuk, sőt esetleg még hangsúlyozzuk azokat, vagy pedig elvessük őket, velük szembehelyezkedjünk. Csak azt

nem szabad elfeledni, hogy az ilyen elfogadás vagy elutasítás már nem tudomány, hanem cselekvés, — nem történelmi megismerés, hanem történetalkotás. És azért a történelem és általában a szellemtudomány nem értékelés, hanem éppen sajátos és igen nehéz megismerési törekvés. De olyan törekvés, amelynek fontossága az ember szellemi élete szempontjából sorsdöntő jelentőségű, amely tehát e jelentőségének megfelelő tudományos és általános etikai felelősségtudatot követel meg.

SZEMLE

Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása.

A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1938. december hó 13-án.

Századunk bölceletének egyik legünnepeltebb irányzata a fenomenológia, melyben híveinek hatalmas tábora az első és végső igazi, tudományos filozófiát tisztelte. Maga *Husserl*, e bölcelet megalapítója, nem csekélyebb igényekkel lépett fel, mint hogy a tudománynak addig nem is nevezhető filozófiát a maga egészében gyökeresen megreformálja és végre valóban szilárd alapokra építve exakt tudománnyá tegye. Ez az új bölcelet századunk első negyedében folyton gyarapodó erővel törtetett a hegémónia felé a többi filozófiai irányok között. Majd a mester nyugalomba vonulásával — amint ez rendszerint bekövetkezik — ennek az irányzatnak lendülete is erősen hanyatlott és most, Husserlnek nemrég bekövetkezett halála után, már észrevehetően kezd csupán filozófiatörténeti jelenségként szerepelni.

A fenomenológia nem annyira problémák megoldásával biztosított magának helyet a filozófia történetében, mint inkább problémák fejtegetésével. E problémák közül az első mindjárt az, hogy *mi is a fenomenológia?* Ennek megoldását erősen megnehezíti az a körülmény, hogy a fenomenológiához, mint divatos irányzathoz hosszú éveken át nagy számban csatlakoztak igen különböző felfogású bölcselők, akik sokszor alig vettek át többet Husserl bölceletéből néhány jól-rosszul értelmezett kifejezésnél. E sokféle, egymástól lényegesen eltérő irányzat között pedig, amelyek egyaránt igényt tartanak a „*fenomenológia*“ névre, vajmi nehéz volna egységes, közös alapelveket megállapítanunk. Így azután vagy sokféle fenomenológiáról, vagy valódi és ál-fenomenológiákról lehetne beszélnünk.

Vizsgálódásaink leegyszerűsítése végett itt csak azt az „*eredetinek*“ nevezhető fenomenológiát iparkodunk röviden kritikailag megvilágítani, amely Husserl alapvető munkáiban található, illetve ezek alapján többé-kevésbé rekonstruálható. Ez sem éppen könnyű feladat, mert hiszen maga Husserl sehohsem adja fenomenológiájának rendszerbe foglalását. Szétágazó fejtegetései folyamán csak lassankint, határozatlanul bontakoznak ki egy filozófiai rendszer halvány körvonalai.

Első és talán legnehezebb problémánk tehát az, hogy mi is *Husserl* alapvető tanainak helyes értelmezése. Husserl ugyanis összes bírálóinak csupán azzal a rövid kijelentéssel válaszolt egy négy évvel ezelőtt megjelent nyilatkozatában, hogy az eddig tudomására jutott bírálatok mind teljesen félreértették őt és tulajdonképpen egyik sem vonatkozik az ő gondolataira. Ezért nem is tartja szükségesnek, hogy azok bármelyikére feleljen, holott nem egy elismert gondolkodó is akad bírálói között.

Ezekután természetesen csak bizonyos óvatossággal vállalkozhatunk a fenomenológia minden újabb kritikai méltatására.

Nem lesz azonban sokkal határozottabb ismeretünk a fenomenológiáról akkor sem, ha Husserl követőinek, a *fenomenológusoknak* munkáit és értelmezéseit tanulmányozzuk. Ezek ugyanis sokszor lényegesen eltérnek egymástól, valamint — úgy látszik — a mestertől is. És magának Husserlnek fenomenológiai munkái sokszor oly homályosak, oly nehezen érthetőek, hogy nem lehet csodálkozni a legkülönbözőbb értelmezésükön. Husserl viszont arra se vállalkozott, hogy saját követőinek félreértéseit a nyilvánosság előtt helyreigazítsa. Ennél fogva a fenomenológia mibenléte nagyrészt továbbra is rejtély maradt.

Ezek előrebocsájtásával vállalkozunk csak arra a nem éppen könnyű feladatra, hogy Husserl fenomenológiáját kritikailag fejtegyük.

Husserl fenomenológiája — ha jól értelmezzük — legtömörebben így határozható meg: *A fenomenológia a transzcendentális tiszta tudat által konstituált tiszta ideális lényeknek intuitív lényegszemléleten alapuló vizsgálata.*

A fenomenológia tehát tiszta *lényegismeretekre* törekszik. E lényegek azonban nem fizikai vagy pszichikai realitások, hanem minden reális létezésből és elgondolástól független tiszta *ideális* tárgyak. Ezért a fenomenológiai lényegvizsgálatnak minden reális létmozzanatot ki kell kapcsolnia. Reális valóság egyébként Husserl szerint nincs is, mert az egész valóság a tudattól függ, a tudat konstituálja. E tudat azonban nem valamely szubjektív, egyéni, reális tudat, hanem a személyfeletti, tiszta, transzcendentális tudat, a „*tudat általában*“. Husserl — ha helyesen értelmezzük — e tiszta tudatba helyezi az ideális lényeket, mint a tiszta tudat tiszta tudatosságait.

Az így értelmezett lényeket természetesen nem is ismerhetjük meg érzéki tapasztalással, hanem csak közvetlen, intuitív szemlélet, *lényeglátás* útján. Ehhez a tapasztalati szemléletből indulunk ki, majd minden reális létezést kikapcsolunk, végül szemléleti beállítottságunk hirtelen megfordításával áttérünk a közvetlen lényegszemléletre. Az ilyen alapokon felépülő tudomány lesz Husserl szerint az első igazi és teljesen exakt bölcsélet.

Husserl fenti tanításával szemben elismerjük, hogy a *lényeket* bizonyos értelemben a tudattól függő, tudat által konstituált adottságnak tekinthetjük, anélkül azonban, hogy ezért a lényeket a reális létezőktől és a reális személyes tudattól teljesen el kellene szakítanunk.

A lényeg ugyanis véleményünk szerint minden létező egyik nélkülözhetetlen principiuma, mely szükségképen benne van az egyes dologban és attól elkülönítve se nem létezik, se fel nem ismerhető. Például az ember lényege benne van az egyes emberben és nem valami, attól egészen különálló és önmagában fel nem ismerhető adottság.

A lényeg nem önálló, konkrét realitásként van meg az egyes létezőben. Nem is valamely konkrét, tapasztalatilag elkülöníthető része annak. Így az egyes emberben nem különállóan létezik egyedisége és emberi lényege, ezek nem különíthetők el az embertől, mint például a fej vagy a végtagok. Nem is tapasztalható, nem érzékelhető a lényeg önmagában, hanem csak az *egyed létezőben*, mint annak egyik *metafizikai részelve*.

E lényegét csak az *absztrakció* útján tudja az egyesben megragadni az absztrahálásra képes értelem. Így állíthatjuk, hogy a lényeg csak az értelem, az absztraháló tudat számára, csak ez által létezik. Absztraháló tudat nélkül csak az egyes tapasztalati realitások létezhetnének, de nem a lényegeket, miként például maga az 1, 2, 3, 4, mint absztrakt számok sem lennének absztraháló értelem nélkül, hanem csak 1, 2, 3, 4 konkrét reális tárgy léteznék.

Ezek alapján mondhatjuk tehát a lényegeket az értelemhez tartozó lényeknek, „*észlényeknek*“. Az itt szereplő értelem azonban mindig csak valamilyen személyes, reális tudat lehet, mert hiszen absztrakcióra is csak ez képes. De nem kötjük ezáltal a lényegeket valamely meghatározott személy tudatához, hanem csak általában valamely absztraháló, *személyes tudathoz*. Az már aztán közömbös, hogy e tudat valamilyen emberi vagy anyagi, vagy isteni tudat, avagy más absztrakt gondolkodásra képes lény tudata.

Mindezekből azonban az következik, hogy *a lényegeket nem állnak teljesen független, önálló abszolútumokként a reális létezők és az elgondoló tudat felett, hanem ezekkel szorosan összefüggenek, csak ezekkel léteznek*. Az önálló ideális lényegeket nem igazolhatók és nem teszik érthetővé sem a dolgok létezését, se megismerését. Éppígy *indokolatlan és szükségtelen a személytelen, abszolút, tiszta tudat tételezése is*.

Az általunk értelmezett lényegfogalom teljesen érthetővé teszi a *gondolkodás* és a *létezés* törvényeinek, a *metafizika* és a *logika* világának egymással való megegyezését, az apriori észigazságoknak a reális létezőkre vonatkozó érvényességét is. A lényegeket ugyanis, mint észlényeket, a dolgok észszerű mozzanatainak, törvényszerűségeinek alapjai. Mivel pedig a lényeg minden létezőnek egyik konstitutív elve, ezért a létezők és az értelem világa nem egészen heterogén, megegyezésük nem csupán véletlen, hanem lényegből folyó, szükségszerű. Ennyiben minden létező „logikus“, észszerű, az értelem számára bizonyos mértékig felfogható.

A *létezés kikapcsolását*, mint a lényeg megismerésére vezető egyik módszeres lépést bizonyos értelmezés mellett szintén elfogadhatjuk Husserl elméletéből. Az egyedi létezés ugyanis a létező dolgoknak a lényeg mellett másik konstitutív elve, amit azonban tudatunk absztrahálni képes a lényegtől. Csak e kettő, a *lényeg* és az *egyedi létezés* együtessége alkot *reális individuumot* és csak ez az individuum tapasztalható, jön létre, változik, fejlődik. A lényeg ezzel szemben önmagában

véve nem tapasztalható, nem jön létre, nem változik, nem fejlődik. Ennyiben elfogadható az is, hogy *a lényeg az egyedi létezővel szemben állandó, változatlan adottság.*

Amde ugyanebből az is belátható, hogy a lényegismerethez nem elégséges a *puszta elmélet*. Annyiban igaz van ugyan Husserlnek, hogy minden ismeretünkben vannak olyan elemek, melyek végeredményben szemléletből származnak és amelyek máskép nem ismerhetők fel. Amde szükségképeni lényegek és lényegösszefüggések megismerése megkívánja a szemlélet mellett az értelem működését, belátását is. Szemlélni, látni, érzékileg elképzelni csak egyedi dolgokat tudunk, míg a lényegeket értelmileg beláthatjuk. Az ember lényege maga még nem ember, azt mint ilyent nem érzékelhetjük, nem képzelhetjük el, hanem mindig csak egy meghatározott egyedi embert, bizonyos nagyságban, bizonyos helyzetben, bizonyos ruházatban stb. A szín lényege nem színes, a hang lényege nem hangzik, nem is érzékelhető, nem képzelhető el őnmagában, hanem csak valamely meghatározott egyedi árnyalatban. A háromszög lényege nem háromszögű és mint ilyen nem képzelhető el, hanem csupán a meghatározott oldalhosszúságokkal és szögnagyságokkal rendelkező egyedi háromszög. Ezekből az egyedi dolgokból a lényeget, a szükségszerű és egyetemes lényegösszefüggéseket nem ragadhatjuk meg csupán passzív szemlélettel, hanem *a szemléletből kiinduló és absztraháló tevékenységen alapuló értelmi belátással.*

Hogy a fenomenológusok valamilyen, az értelmi belátást meghaladó *lényegszemlélettel* rendelkeznének, azt csupán állítják, de semmivel sem tudják igazolni. Hiszen a fenomenológia most már több évtizedes multja után se tud semmi olyan *eredményt* felmutatni, ami ilyen magasabbrendű és abszolút biztos, exakt módszerre vallana. Amit Husserlnál és a többi fenomenológusoknál értékes eredményként könyvelhetünk el, ahhoz sem érezzük szükségességét a megismerés hagyományos módjait meghaladó, valamilyen magasabbrendű módszernek. Az a zűrzavar pedig, amit a fenomenológusok táborában találunk, arra mutat, hogy a fenomenológia az ígért teljesen biztos módszer és végleg igazolt, exakt bölcsélet helyett inkább megzavarta a bölcséleti gondolkodást, fokozta a bizonytalanságot. Ma ugyanis a fenomenológia helyett, mint egyedül tudományos, exakt bölcsélet helyett inkább *fenomenológiákról* beszélhetünk. Ez pedig nem éppen a fenomenológia exaktságának jele.

Husserl bölcséleti gondolkodásában a pszichológizmust megdöntő fejtegetései és egyes finom elemzései sokkal értékesebbeknek mutatkoznak, mint fenomenológiája, amivel egy mindenképen új, exakt, egyedül érvényes bölcséletet iparkodik megteremteni az eddigi, szerinte tudománytalan filozófiai próbálkozások helyébe, de amely új bölcsélet éppen nem csökkentette a filozófiai rendszerek eddigi zűrzavarát.

Somogyi József.

Hozzászólások:

Az igen tisztelt előadónak a fenomenológiát illető bíráló megjegyzései kétségtelenül jogosultak. Kérdés azonban, hogy kimerülhet-e ennek a módszernek méltatása pusztán bírálatban.

I. Készséggel fogadjuk el, hogy a fenomenológia történeti jelenség, sőt hozzátesszük; csakis ilyenként érthető meg és méltányolható. Módszeres kísérlet a fellépésekor uralkodó módszertani egyoldalúságok kiküszöbölésére. Így azután helyesen figyelték meg, hogy bár a pszichológizmussal szemben foglal legélesebben állást, kénytelen mégis nem egyszer annak határát súrolni, miután a logizmus merev szkémáival szemben viszont közvetlen élményszerűséget akar megragadni. A realizmus és a szubjektív idealizmus meddő vitájának kiküszöbölésére kikapcsolja, zárójelbe teszi a „létezés“ kérdését. Az értékelméleti irány relációnizmusával szemben a lényegvizsgálatot hangsúlyozza. S amikor prima philosophia-nak hirdeti magát s a közvetlen élményekhez, magukhoz a problémákhoz akar visszavezetni, a hisztorizmus probléma-filológiájával szemben kíván tabula rasa-t teremteni.

II. Ha a nehézségeket — részben antinómiákat — főleg a realitás kérdéseit, nem is győzte le kellőképpen, nem hozhatott-e egyéb vonatkozásban megoldásokat? Az emberi szellem fenomenológiájaként, az emberi lét, az etika, az esztétika körében igenis jelentős eredményeket ért el. Az érvényességek és a tudatstrukturák vizsgálata ezeken a területeken meglepő eredményekkel járt. (Heidegger, Scheler, Odebrecht.)

Az esztétika például a valóságkérdést illetően kényelmes helyzetben van. A valóságkérdés kikapcsolása és egyben a különböző létezés-síkok számontartása itt összefér. A tartalom és a forma viszonya, az anyagfunkció mind egész új jelentést kapnak, amint nem a lélektani elemzés módszerével közeledünk feléjük, hanem értékstrukturák elemeiként vizsgáljuk őket. Ezen a területen a „beállítódás“ követelménye nagyjelentőségűnek bizonyul. Az értékélményt csak a helyes beállítódás biztosítja: esztétikai képletnek kell látnunk a műtárgyat.

III. Természetes, esztétikai szempontból is van elég bírálni való, talán nem is annyira a módszeren, mint annak egyes eredményein. Ilyen például az általános, tiszta tudat racionális meghatározása, az emocionális jelleg kizárása; vagy például a „tiszta én“ fogalma, amely megfelelhet a tudományos megismerés elhanyagolható, szintelen alanyaként, de nem elegendő itt, ahol az értékélményben az alany individuációjának sajátos törvényszerűségét keresi, éli meg.

A fenomenológiának legfőbb jelentősége talán abban állna, hogy a merev rendszerezéssel, osztályozással szemben árnyalatnyi finom megkülönböztetések módszerét sugallja. Létjogosultságát akkor veszélyezteti, ha ez ellen vét. Részben ilyen vétségekre mutatott rá az elő-

adó. Ezek leküzdésével, mint Geysler, Heidegger, Odebrecht példája mutatja, kell meggyőződésünk szerint a fenomenológiát megítélni és feldolgozni.

Baránszky-Jób László.

*

A fenomenológia kritikája eddig még — bár a régi, jól bevált érveket, cáfolatokat sorakoztatta fel, egyszer sem érte el a célját, a fenomenológia igazi értékének felmérését. Husserl maga is írja 1933-ban: „Alle mir bekannt gewordenen Kritiken verfehlten den Grundsinn meiner Phänomenologie so sehr, dass diese überhaupt nicht betroffen wurde — trotz der Zitation meiner Worte.“ Ez a kijelentés feljogosít, hogy valahol megkeressem a hibát.

A husserli fenomenológia antidialektus, hisz a tiszta tudaton kívül mindent, a külvilágot, a reális létezőt, a konkrét tudatot, sőt még magát a tiszta logikát is zárójelbe teszi. Ez a husserli epoché, amely a valóságra, a realitásra vonatkozóan az ítélettől tartózkodik, kell, hogy a szkepszis aggodalmával töltsse el a filozófust, ha... ez az eljárás nem volna olyan határozott és tudatos.

Ez az eljárás határozott és tudatos, mert a célja nem metafizikai rendszer felépítése, hanem egészen más. Husserl nem akart rendszert konstruálni, ezt a Méditations Cartésiennes 1931-ben megjelent munkája egészen világosan mutatja. (Ezzel rokon N. Hartmann felfogása is.) Hosszú ideig éppen a rendszer hiánya jellemezte a fenomenológiát és az „eidetikus anarchia“, ahogyan ezt az állapotot maga Husserl nevezi, tette lehetővé, hogy Max Scheler, N. Hartmann, Heidegger és mások a fenomenológiát különböző irányokban tovább építsék vagy ha tesszük „különböző fenomenológiákat“ tanítsanak.

Husserl, még egyszer ismétlem, nem rendszert akart, hanem mindannak rekonstrukcióját igyekezett elvégezni, ami a filozófikus nézés előtti állapotot jellemzi. Mi az őstapasztalás? Mi az, ami transzcendentálisan eredeti? A fenomenalizmus így az epochével „abszolút horizontot“ (ez is Husserl kifejezése) nyit meg és csak ez a magatartás teszi lehetővé a szigorú értelemben vett legáltalánosabb kijelentéseket. „A fenomenológia tudománya a legalapvetőbb igazságokat akarja felfedni, s így — írja Husserl a Méditationsban — megérdemli a metafizika nevet, de csak a prima philosophia értelemben. Ez a tudomány nem is gondol arra, hogy a végső, a legfőbb kérdésekre választ keressen s így nem is akarja bitrolni a régi metafizika jogait.“

A fenomenológiában nem a valóság megismerése a fő probléma. Nem azért nem foglalkozik ezzel Husserl, mert ezt nem tartja fontosnak, hanem azért, mert a valóságig el sem jut. Ez alátámasztja azt a feltevésemet, hogy Husserlt nem az ismeretelméleti idealizmus jól bevált kritikájával kell megcáfolnunk. Husserl felfogása és az idealizmus tanítása két teljesen különböző filozófiai aspektus. Husserl nem jut el a valóságig, az idealizmus maga szerkeszti meg azt. Husserl elfogadja a való-

ságot, de tudatosan nem akar vele foglalkozni; az idealizmus nem bízik a valóságban és egyebet sem tesz, mint vele foglalkozik. Ezért konstruál pl. Hegel világtörténetet, Husserl pedig írtózik mindentől, ami valamiképpen is kapcsolatban van a historiaival.

Ez a magatartásban gyökerező igen lényeges különbség az oka, hogy minden olyan kritika, amely a husserli fenomenológiát kismemmizí, elhibázott. Elhibázott különösen akkor, amikor a fenomenológiának igenis jelentős eredményei vannak. Itt csak utalok a Logische Untersuchungen II. kötetében az „Ausdruck und Bedeutung“-nak vizsgálatára, amelynek nyelvfilozófiai, logikai jelentősége közismert. Utalok továbbá arra, hogy az előfeltevésmentes leírás — amely mértékben természetesen ez megvalósítható — igen értékes pszichológiai kutatásokat eredményezett és utalok végül arra, hogy a különböző fenomenológiák, amelyeket előbb csak érintettem, korunk filozófiájának mondhatni legjelentősebb tanításait tartalmazzák.

De tovább menve a husserli bölcelet jogosít fel bennünket arra, (mikor eleve lemond a metafizika jogairól), hogy egy fordulattal éppen a reális valóságot értelmezzük, hisz azt nem is tagadta és nem is pótolta semmivel. A fenomenológia „Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können“ — mondhatná Husserl. Ez a felfogás helyes is, ha *először* a fenomenológiát bevezetésnek és nem véglegesen lezárt tanításnak tartjuk; *másodszor*, ha a reális világot is éppoly finom analízissel meg tudjuk ragadni, mint ahogy azt Husserl a tiszta tudat vizsgálatával megmutatta.

A fenomenológia és a realizztikus filozófia így nem analagonja a platonizmusnak és az aristotelizmusnak, hisz az előbbi kettő nem zárja ki, sőt inkább felteszi egymást, míg a platonizmus és aristotelizmus teljesen ellentétes metafizikai felfogások. A fenomenológia esetében csak a filozófus egyéniségétől függ, hogy a tiszta tudatnál vagy a reális tárgynál vagy esetleg mindkettőnél időzik-e tovább.

A fenomenológia ilyenét értelmezését igazolja végül az is, hogy Husserlnél a pszichologizmus cáfolatát nem lehet az egész tanításából önkényesen kiragadni anélkül, hogy igazi értelmét ne sértenénk meg. A pszichologizmus cáfolata szorosan beleillik Husserl alaptörékvésébe, vagyis hogy az előfeltevésektől meg kell szabadulnunk. Ilyen terhes előfeltevés volt, hogy a logikában a „historizmus“, az egyes emberi vélemények, a pszichológiai, empirikus tényezők szerephez jutottak.

Ettől a tehetőtől szabadult meg Husserl, mikor a pszichologizmust megcáfolta és eljutott az előfeltevésmentes azaz a tiszta logikához s innen már csak egy lépés az előfeltevés mentes filozófia felkutatása. Ez utóbbinak vizsgálata már csak azért sem lehet teljesen elhibázott, mert az első lépés, a pszichologizmus cáfolata, ilyen ragyogóan sikerült.

Befejezésül csak még annyit bátorkodom megjegyezni, hogy a fenomenológia igazi értékét és jelentőségét ma még túlkorán lenne véglegesen

lemérni, de a jelek után egyike korunk legtermékenyebb filozófiai tanításainak.

Lehner Ferenc.

*

Bár egyetlen gondolkodó sem felelős tanítványaiért vagy követőiért, mégis — ha közvetve is — Husserl követői gyakran vetnek fényt a fenomenológia olyan oldalaira, melyeket a mester, talán szándékosan is, elfelejtett megvilágítani. Baránszky-Jób László felszólalásából eléggé kitűnik, hogy R. Odebrecht a fenomenológia tételeit Husserl szellemében alkalmazza, ellentétben pl. M. Geigerrel, Pfänderrel vagy éppen Schelerrel. Lévén a fenomenológia elsősorban ismeretelmélet, a téma szempontjából nem lehet teljesen érdektelen annak a kérdésnek a felvetése, hogy miért éppen az esztétika az a terület, ahol Husserl tanait önkényes változtatások nélkül és mégis szép sikerrel lehetett alkalmazni? Ennek nyilvánvaló oka az, hogy sem az objektívistikus (művészettudományi), sem a szubjektívistikus (pszichologisztikus) esztétikai felfogás nem tud megnyugtató közelségbe kerülni az esztétikai tárgyhoz. Az esztétikai „tárgyiasság“ egy újabb másfajta beállítottságot követel, mely az *objektív* és *szubjektív* szempontok mellett e két mozzanat *relációjának* gondos megfigyeléséről sem feledkezik meg. E reláció nem más, mint az esztétikai tárgy élménynovatkozása: az élménymozzanat az esztétikai tárgy konstitutív alkotórésze. Más szóval: ha a fenomenológia az objektívistikus logika oldaláról túlságosan szubjektívnek látszik, (hisz intuitív), viszont a szubjektívizmus oldaláról nézve nagyon is objektívistikusnak tűnik fel (mert Wesensschau), s az esztétika szempontjából éppen e kettős természete miatt lehet helytálló, mivel itt az élményre legalább oly hangsúly esik, mint az objektumra és a szubjektumra. A fenomenológiánál objektívabb szemlélet meghamisítja az esztétikum alanyi mozzanatait, az ennél szubjektívabb (lélektanibb) szemlélet viszont nem tud eleget tenni az esztétikumban rejlő értékmozzanatoknak. Ezért lehetetlen a Husserl értelmében vett fenomenológiai módszer a lélektanban és a logikában, de lehetséges mindama filozófiai diszciplínákban, ahol a szubjektív, objektív és „relatív“ mozzanatok egyensúlyban vannak. Így kisebb lesz a fenomenológia alkalmazási területe, mint Husserl hitte, de e szűkebb területen nagyobb sikerrel lesz művelhető, mint az eddigi kísérletek és balsikerek mutatnák.

Mátrai László.

*

Husserl fenomenológiájának minden eddigi filozófiával szembeni fölényét elsősorban egy módszerbeli reformra alapítja: az előítéletektől és a kutatás eredményét eleve determináló elméleti konstrukcióktól mentes közvetlen lényegszemlélet szerinte a filozófia tulajdonképeni módszere. A fenomenológia programjának kritikájánál tehát két kérdéssel kerülünk szembe: lehetséges-e ilyen tiszta lényegszemlélet és mi az a lényeg, amelyre ennek a szemléletnek irányulnia kell.

Husserl nem is próbálja igazolni, hogy a tiszta intuitív szemlélet fogalmilag is rögzíthető ismereteket is nyújthat, hanem ezt egészen magától értetődő dolognak tartja és programjának kifejtésénél mindjárt az elején kijelenti, hogy: *dass die im Wesensschau gefassten „Wesen“ sich in festen Begriffen in sehr weitem Umfange mindestens fixieren lassen, ist für jeden Vorurteilslosen selbstverständlich* (Phil. als strenge Wissenschaft, Logos I.) Ez azonban egyáltalán nem ilyen természetes, sőt nem is igaz. Az intuitív szemléleti megragadás fogalmi ismeretté csakis éppen racionális feldolgozás, az eddigi ismereteken alapuló logikai konstrukcióba való beillesztés útján válhatnak. Hogy ez minden esetben sikerülni fog, midőn valamilyen lényeg intuitív módon közvetlenül belátni vélünk, apriori egyáltalán nem posztulálható, sőt éppen ennek a fogalmi feldolgozásnak a sikere lehet csak kritériuma annak, hogy a szóban forgó lényeg helyesen ragadtuk-e meg. Közvetlen lényegmegismerés csak egyes, egészen speciális viszonyfajták, mint például érzéki tartalmak különbözősége, elemi logikai viszonyok stb. esetében lehetséges. Abban a mértékben azonban, amennyire a tárgy lényegének közvetlen intuitív szemléleten alapuló leírása egyáltalán lehetséges, e módszer eddig is fontos szerepet játszott mind a filozófiában, mind a szaktudományokban. Az a módszer tehát, amelyet Husserl ennek az új, szigorúan tudományos filozófiának általános módszerül hirdetett, nem lehet általános, még kevésbé kizárólagos filozófiai módszer és nem is alapozhatja meg e filozófiai iránynak a „szigorúan tudományos“ jelzőre támasztott igényét.

A „lényeg“-eket, amelyekre a fenomenológiai vizsgálódás irányul, Husserl idealisztikusan értelmezi: a lényeg nem realitás, hanem irreális, ideális valami. Ugyanezt az idealisztikus értelmezést láthatjuk Husserl tiszta logikájában is: a logika tárgyai nem fogalmak és tétélek, nem is a realitás logikai határozományai, hanem az ezeknek az ideális síkon megfelelő tiszta jelentések és igazságok. A realitáson és a realitást jelképező tételen, ill. fogalmon kívül e harmadik, ideális érvényesség-sík feltételezésének szükségességét abból a teljesen indokolatlan axiómából szokták levezetni, mely szerint a létező realitásban minden individuális és esetleges, egyetemesség és szükségszerűség tehát csak az érvényesség idea-világában lehetséges. Azonban a realitás egyetemes és szükségszerű vonásainak tagadása szintén csak ama előítéletek egyike, amelyek Husserl szerint minden előítélettől mentes gondolkodó számára maguktól értetődnek. A harmadik, objektív-ideális síknak szükségtelen felvétele volt a forrása mindazoknak az eltévelyedéseknek, amikre a fenomenológia és főleg a tárgyelmélet az „unwirkliche, unmögliche und unsinnige Gegenstände“ címe alatt jutott.

A „Wesensschau“ egyoldalú hangsúlyozása és az objektív-idealisztikus állásfoglalás, Husserl programjának e két alapvonása tehát nem lehet maradandó értéke e filozófiai iránynak. E felfogásunkat en-

nek az iskolának a további alakulása és a filozófia szélesebb köreire gyakorolt hatásának módja is igazolni látszik. *Pozsonyi Frigyes.*

*

Az előadó a fenomenológiát speciális szempontból világította meg és bírálta el: sub specie existentiae, sub specie realitatis jelenítette meg. A hallgatónak az lehet a benyomása, hogy a fenomenológust csak a reális létező érdekli. Mintha a fenomenológus éppen csak a létezőt tekintené a létezés mozzanatától függetlenül s az „Einklammerungot“, ἐποχή -t, „redukciót“ a valóságos tapasztalati dolgokra alkalmazná. Mintha a lényeg, amelyről a fenomenológiában szó van: szükségképpen és kizárólag reális létezők jelentéstartalmát hordozná.

Ezzel szemben, azt hiszem, hogy a fenomenológust nemcsak a reális tapasztalati világ dolgai érdeklik. Törekvése inkább arra irányul, hogy a létező és nemlétező dolgokat egységes megvilágításba helyezze, közös nevezőre hozza. E célkitűzés mögött előfeltevések rejlenek: hogy ez lehetséges, — és: hogy ez érdemes; mert van valamiféle még a létezésnél is általánosabb és alapvetőbb kategória — tudniillik az intencionálhatóság, a tárgyként szereplés. A fenomenológiának szerény véleményem szerint sajátossága nem az, hogy a létezőt valami speciális módon értelmezi, hanem inkább az, hogy a létezésnél alapvetőbb, ideaszzerű szubsztencialitást tételez — és ebben az általa tételezett, vagy helyesebben általa felfedezett rétegben vájkál. Ebben a legmélyebb rétegben szerinte feltalálhatók a tények, azaz a reális létezők is. De a tények, a létezők köre szűkebb, mint a lényegeké, a tárgyaké. A létezők teszik a tárgyak nemének egyik osztályát — és nem megfordítva. A realitás — az intencionálhatósághoz viszonyítva — másodlagos, esetleges járulék, „mellékkörülmény“. Ennek megfelelően: a legalapvetőbb tudomány, a „prima philosophia“ nem a tények, a létezők és a létezés tudománya — azaz nem a metafizika —, hanem a lényegek tudománya: a tisztá transzcendentális fenomenológia.

Nem tudom, hogy a fenomenológiának ilyen, az előadótól némileg eltérő értelmezése helyes-e? Az bizonyos, hogy más kritikai megítélést von maga után. Ezen az alapon a fenomenológia jelentőségét a következőkben foglalnám össze.

A fenomenológia tisztán, sőt szélsőségesen idealizmus. Az újkor rendszerei közül egyik sem valósította meg ennyire az idealista filozófia típusát — Descartesét, Kantét, Hegelét is beleértve. Ennyiben a fenomenológia valóban új, korszakalkotó, miként azt maga Husserl is állítja. Ezzel szemben meg kell állapítani, hogy a fenomenológia tekintetben nem áll magában: hosszabb fejlődés eredménye (elég itt Bolzano kezdeményezésére, Lotze belátásaira utalni). Továbbá ez a fejlődés nemcsak a fenomenológiában teljesedett ki, hanem ezzel körülbelül egyidejűleg például Meinong tárgyelméletében, Pauler logikai idealizmusában is.

De a fenomenológiának nemcsak típusértéke van (mint tiszta idealizmusnak), hanem (mint ilyenek) van sajátos igazságtartalma is. Ráeszméltet arra az egyszerű, mégis meglepő igazságra, hogy minden, amihez csak hozzányúlunk: jelentésszerű, szellemszerű, tudatszerű, tárgy. Hogy az objektiválásban jelentéseken túl sohasem juthatunk, sorszerűen benne vagyunk az idealitás közegében. Ez kétségtelenül igaz és jelentős belátás. De ez a belátás az idealistát gyakran egyoldalúvá teszi, elvakítja a realitás jelentőségével szemben. Ilyen tendencia van a fenomenológiában is.

A fenomenológia alapvető belátásaiból konkrétebb eredmények is adódnak. Ilyen elsősorban a szubjektivizmus cáfolata; ilyen másodsorban a nem-reális, nem-empirikusan, hanem „eidetikusan“ adott dolgoknak tárgyként való újrafelfedezése; és ilyen végül az eidetikusan, közvetlenül adott tárgyak exakt leírásának a módszere. Ez a fenomenológiai módszer még problémákat takar — sőt néha talán visszaélésekre is alkalmat ad —, de bizonyos, hogy ösztönző, gyümölcsöző volt a filozófiai kutatásnak jóformán minden ágában. Ezek a konkrétumok (miként azt az imént Lehner Ferenc helyesen megjegyezte) kétségtelenül kapcsolatosak a fenomenológia alapvető belátásaival: annak a javára írandók tehát.

Gróf Révay József.

Mai vitánk talán nem is annyira szétágazó és ellentétekben mozgó, amilyenek tűnik, hanem inkább tárgyának, a fenomenológiának sokszínűsége látszik meg rajta. Már ez is mutatja, hogy nem volt kár a fenomenológia mivoltáról vizsgálni: hiszen kétségtelen, hogy az napjaink bölcséletének egyik legjelentősebb áramlata. Talán valójában többet is tudtunk meg róla, mint amennyit a vita nem egy szempontból ellentétes állításai felületes szemléletre mutatnak: próbáljuk meg kihámozni, mit? Az előadó úr lényegében a fenomenológia megindítójának, Husserlnek a tanításaira korlátozódott; a hozzászólók azután a legnagyobb tanítványokat is tekintetbe vették. Már a pusztá nevekből is világosan észreveszi a modern filozófiával némileg ismerős hallgató, hogy a fenomenológiában egységes rendszert nem láthatunk, de tárgyilag egységes iskolát sem e szó szorosabb együttdolgozást és közös szempontú együtthaladást jelentő értelmében. Igaza van tehát az előadó úrnak, amikor kialakult rendszert a fenomenológiában nem talál és úgy látja, hogy inkább a fenomenológiákról, semmint fenomenológiáról lehet beszélni.

Miben áll tehát a fenomenológia igazi értéke és érdeme? Abban, hogy a modern filozófiát újra megtanította mélyebben és jobban meg nézni a dolgokat és ezzel Baránszky-Jób László helyes megjegyzése szerint igen finom megkülönböztetéseket is tudott tenni. A múlt század végén és a századfordulókor a „hivatalos“ filozófia szinte teljesen kü-

lönféle funkcionalizmusba süllyedt: a megismerés és az értékelés biológiai, lelki, vagy társadalmi, valamint történeti feltételeit és folyamatait kutatta, vagy pedig az újkantianizmusban azokat a tiszta tudat-funkciókat vizsgálta, amelyek megismerést és ismerési tárgyat konstituálnak. Mindezekkel szemben a fenomenológia tárgyi „lények” fennállására mutat rá, amelyeket a „tiszta tudat” állít és amelyeket „a létezés zárójelbe tevésével” kell megragadnunk. A létezésen a fenomenológia itt az esetleges *hic et nunc* létet érti: ennek kikapcsolásával kell a dolgok mélyebb mivoltát — és hozzátehetjük, mélyebb létét — meglatni. Ezzel az eljárásával a fenomenológia megint visszavezette a filozófiát a *dolgok* alaposabb megnézéséhez és mind a pozitívizmus lapos és relativista egzisztencializmusát, mind a korabeli idealizmus egyoldalú és meglehetősen terméketlenné váló formalizmusát meghaladta. Egyúttal szinte Sokrates módjára — bár annak módszerével nem egy tekintetben ellentétesen — abszolút realitások fennállására mutatott rá és mintegy újra felfedezte a platoni ideák világát anélkül, hogy a realizmus és az idealizmus vitájában valamelyik oldalon különösképen lekötötte volna magát; az új idealizmus formalizmusától mindenestre távol maradt, sőt azzal csakhamar éles ellentétbe került: a későbbi fenomenológusok tanainak túlnyomó része feltétlenül arra vall, hogy a fenomenológia lényegszemlélete mégis inkább a realizmus irányába néz, vagyis legfeljebb a platoni értelemben idealista, de már Platonnal együtt kanti értelemben realista és éppen csak az említett *hic et nunc* létet hagyja figyelmen kívül. Ebben a tekintetben tehát Baránszky-Jób Lászlónak, illetőleg Lehner Ferencnek kell igazat adnom, viszont Révay József gróffal egyetérték abban, hogy a fenomenológia számára a közönséges létezés vagy nemlétezés lényegtelen és hogy a fenomenológia a közönséges létezésnél mélyebb, ideaszzerű fennállást keres. Ezért is került vele és „valótlanító” eljárásával azután a vele különben összefüggő, sőt részben belőle kisarjadó (Heidegger) egzisztenciális bölcelet jellegzetes ellentétbe.

Termékeny tárgynézésük tudata teszi érthetővé a fenomenológusok büszke öntudatú értékítéleteit saját eljárásukra és kétségtelenül jelentékeny eredményeikre vonatkozólag; konkrét tárgyi eredményeiknél is értékesebb azonban magának a fenomenológiai módszernek, vagyis mondjuk az elmélyedő tárgynézésnek a gyakorlása: ez a legfontosabb közös vonás és a maradandóan értékes szempont a fenomenológia sokágú történetében. Ilyen módon a fenomenológia valójában értékes bölcséleti munkamódszernek és nem kidolgozott tudománynak mutatkozik; hiánya azután egyrészt az intuitív lényeglátás gyakori bizonytalansága, amely szélső esetben a közönséges képességeket meghaladó látásnak sárlatáságot súroló hangoztatásáig terjed, és mindennek következtében sok „lényeg” helytelen megállapítása, másrészt pedig a minden egész-séges lényeglátást természetesen kiegészíteni hivatott diszkurzív meg-

ismerés egyoldalú elhanyagolása, sőt elutasítása. Ezek a hiányok jelentősek ugyan, de a tárgyilagos bíráló szemében nem homályosíthatják el a fenomenológia nagy bölcséleti érdemeit: hogy a XX. században a „hivatásos bölcsélet“ megint tudatára ébredt legjelentősebb feladatainak, abban talán éppen a fenomenológiát illeti meg a legnagyobb érdem. Ha tehát a sokféle gátlás ellenére is virágzó bölcséleti korszaknak nézünk esetleg elébe, akkor a fenomenológiában annak egyik leghatásosabb kifakasztóját kell látnunk.

Bárá Brandenstein Béla.

A modern természettudomány világképe.

A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. január hó 12-én.

Egy kor világképén az illető kor tudományának az emberre és a világra vonatkozó, és a szemléletesség nyelvére is lefordítható ismereti rendszerét értjük. A világkép tehát tudományos kép a világról, s felvázolását mindenkor az az előfeltevés teszi lehetővé, hogy ama szemléleti formáink — t. i. tér és idő —, amelyekben a világ számunkra megjelenik, egyszersmind a valóságnak is objektív formái.

A tudomány megszületésének pillanatában azonos a filozófiával s törekvésének végcélja az, hogy az ember számára a világban elfoglalt helyét megmutassa, hogy az ember és a világ viszonyának problémáit egyértelműen és véglegesen megoldja. A plasztikus szemléletű, s mindenkor a kifejezésre törekvő görögség tudományának eredményei szinte maguktólértetődően a szemléletesség formáiban jelennek meg, s a világmagyarázat végső elvei — már csak etimológiájukból következőleg is — oly principiumok, amelyekben valóban a világ látására irányuló törekvés végső eredményei nyilvánulnak meg, s amelyeket így valóban szemlélni, látni lehet — ha nem is a test, hanem a lélek, a szellem szemeivel. A görög tudomány azonban, mint filozófia, természetesen nem elégszik meg a világ szemléletes ábrázolásával, leírásával, hanem egyúttal annak magyarázatára is törekszik; nem elégszik meg csupán azzal, hogy megmutassa: milyen a világ, hanem egész természetszerűleg veti fel a kérdést: miért ilyen a világ?

Az újkori természettudomány a filozófiától elszakadva, s mint szaktudomány, saját lábaira állva, immár nem tartja feladatának a világgal szemben a miért kérdésének felvetését. Galilei, aki Aristoteles után először állítja fel újból a testek esésének a problémáját, nem azt keresi, hogy *miért*, hanem, hogy *hogyan* esnek a testek, s a problémafelvetés eme gyökeres megváltoztatásával indítja meg azt a hatalmas fejlődési folyamatot, amelynek eredménye a mai technikai civilizáció és a modern természettudomány. Míg Aristoteles szerint a nehéz testek azért mozognak lefelé, a könnyűek pedig felfelé, hogy a világegyetemben természetes helyüket elfoglalhassák — mert mindannak, ami nehéz,

természetes helye lenn, a föld középpontja körül, ami pedig könnyű, annak fenn, a csillagok világában van —, az újkori természettudomány a nehézség és könnyűség kvalitatív világmagyarázó jellegét és különbségét megszüntetve a nehézhez és a könnyűhöz egész egyszerűen egy azonos kvantitatív skálát rendel hozzá. Így azok a minőségek, amelyek eddig a dialektikus világmagyarázat kontrárius elvei voltak, most egy azonos mennyiségi fogalomnak, az anyagnak csupán csak kvantitatív különbségei. A természettudomány most már csak a kvantitatív, mennyiségileg is megragadható jelenségekkel foglalkozik, s feladatának csupán csak azt tartja, hogy a valóság térben és időben lefolyó változásai között a mennyiségi, funkcionális kapcsolatokat kikutassa. Ezeknek a kapcsolatoknak matematikai formában való kifejezése lesz az újkori természettudomány eszménye, s ezek a matematikai képletek — a természeti törvények — teszik lehetővé a modern ember számára a baconi programm valóraváltását: a természet fölött a hozzá való alkalmazkodás révén az uralomra jutást.

Milyen most már ennek az újkori természettudománynak a világképe? A világ történéseinek hordozója a háromdimenziós, euklidesi térben adott anyag, amely elemi, tovább nem osztható részecskékből, atomokból áll; a történések, amelyek bizonyos feltételek bekövetkezése esetén *sükségszerűen* folynak le, egy objektív, az egész világ egyidejű eseménycsoportjának egyformán elmúló világidőhöz rendelhetők hozzá. Bizonyos eseményeknek a feltételei közvetlenül nem tapasztalhatók; ezekre a feltételekre vonatkozólag, amelyeket a klasszikus fizika erőknak nevez és csupán csak mint munkahipotéziseket kezel, semmi sem állítható. Hypotheses non fingo — mondja Newton, s vele együtt az egész újkori természettudomány; e tudománynak csupán csak a tapasztalatok rendezése és kapcsolataik felderítése a feladata; a tapasztalatok mögé visszakövetkeztetni tudománytalan eljárás.

Ma azonban már tisztán látjuk, hogy a természettudomány mennyire tudott hű maradni ehhez az elvhez, s mennyire tudta objektivitását, minden világnézeti állásfoglalástól való távolállását megőrizni. Ma már tudjuk, hogy a múlt század végének metafizika-ellenes áramlatai között mint vált a fizika a minden metafizikától irtózó materialista világnézet pozitív metafizikájává, s hogyan lett ismét adottságainak a pusztá tapasztalaton jóval továbbmenő „túlértelmezése“¹ révén világ-leírásból világmagyarázattá. Tudjuk, s nem csodálkozunk rajta; mert a tudomány — bárhogy is tiltakozzék ellene — végső törekvésében mégis csak az ember kérdéseire akar feleletet adni, s bárhogy korlátozza is önmagát, nem kerülheti el, hogy át ne lépjen a metafizika kapuin s ne legyen világmagyarázattá.

¹ L. Báró Brandenstein Béla: Természettudomány és világnézet. Termtud. Közlöny. 1937. Klny.

Ilyen világmagyarázati, még hozzá egészen újszerű világmagyarázati igénnyel lép fel az újkori természettudományos gondolkodásnak valóban leghatalmasabb rendszere, a relativitástan is. Eredményei azonban nem annyira a világot, mint inkább a világ megismerésére törekvő *embert*, annak megismerési képességeit és lehetőségeit mutatják a gondolkodás történetében kopernikuszi fordulatot jelentő új színben. A relativitástan az újkori matematikai természetleírás törekvéseinek legtisztább és legkövetkezetesebb keresztülvitele. Kiindulópontja a klasszikus fizika alapfogalmainak és megismerési kategóriáinak bírálata. Einstein kimutatja,² hogy annak feltételezését, miszerint az euklidesi tér és az objektív idő fogalma apriori gondolati szükségképség, csak az a körülmény tette lehetségessé, hogy az a tapasztalati alap, amelyen az euklidesi geometria axiómái és az objektív idő hiposztázálása nyugosznak, a klasszikus fizika kialakulása és hatalmas gyakorlati sikerei révén feledésbe merült. A klasszikus fizika, amelynek eredményeire építve a technika a valóság arculatát oly nagymértékben megváltoztatta, joggal hihette, hogy gondolkodási formái magának a valóságnak a formái, hogy fogalmi rendszere valóban a valóság szerkezetét tükrözi. Ez az elképzelés azonban merőben előítélet: az ember fogalmait nem valami inductív módszer által nyeri a tapasztalásból, hanem szabad létesítéssel, feltalálással (*Erfindung*) alkotja. Ezekből a fogalmakból épül fel a fizika gondolati rendszere, amelynek „jóságát“ csakis a belőle vont következtetéseknek a tapasztalással való megegyezése igazolja. Ilyen alapfogalmak, s nem pedig apriori megismerési formák az objektív, háromdimenziós tér és a világidő fogalmai; nyilvánvaló tehát, hogyha a tapasztalat oly jelenséggel ismertet meg bennünket — amilyen jelen esetben a fénysebesség kozmikus állandóságát feltételezni engedő híres Michelson—Morley-féle kísérlet volt —, amely a klasszikus tér és idő fogalmaival összeférhetetlen, nem maradhat számunkra más lehetőség, minthogy ezekkel leszámoljunk a adott helyzetbe oly fogalmakat alkossunk, amelyek most már a valóság ellenmondás nélküli értelmezését teszik lehetővé. Ezért tehát Einstein a tér és idő fogalmait metrikus struktúrájú négydimenziós kontinuumá „szublimálja“ és ezzel a világnak oly matematikai leírását teszi lehetővé, amely immár a tényeknek maradék nélkül megfelel. Csakhogy ezzel a lépéssel, amely az újkori fizika célkitűzéseinek logikus folyománya, a tapasztalati valóságot és annak matematikai leírását teljesen szétválasztja egymástól: az a matematikai világ, amely a számunkra adott szemléleti világról szármad, teljesen absztrakt, négydimenziós, sőt az általános relativitási elv következtében még a tér különböző helyein különböző görbülettel is rendelkező metrikus kontinuum. Ezzel pedig a fizikának — még ha Einstein nem is vonja le e szükség-

² L. pl. egyik legutolsó tanulmányát: *Physik und Realität*. Zschr. f. freie deutsche Forschung. I. Jg. 1. szám 5—19. és 2. szám 1—14. ll.

szzerű következtetést — nyilván le kellene mondania arról, hogy világképet nyújtson számunkra. Hiszen a relativitástan matematikai világa szemléletesen meg nem ragadható; a nem szemléletes kép pedig fából vaskarika.

A relativitási elméletnek ebből a valóban meglepő és egy félszázadal ezelőtt minden bizonnyal elképzelhetetlen eredményéből érthető, ha napjainkban oly sok szó esik a fizika válságáról. S ez a válság kétségtelenül szorosan összefügg az általános világnézeti bizonytalansággal. Mert amint a modern ember válsága annak a sajátyszerű fejlődési jelenségnek a következménye, hogy a maga teremtette hatalmas technikai és gazdasági eszközök által berendezett világhoz alkotója nem tudott erkölcsileg hozzánőni, a modern fizika válságának végső oka az, hogy a hatalmas tudományos fejlődés következtében a fizikus rendelkezésére álló matematikai eszközök oly fogalmi világok felépítését engedik meg, amelyekbe alkotóik szellemileg semmiképen sem tudnak behatolni. Mi más út maradhat tehát a mai fizikus számára, minthogy a fizika világát az ember világától teljesen elválassa, mondván, hogy a fizikának semmi más feladata nem lehet, mint a kísérleti tények matematikai megragadása, mint „az érzékelés összefüggéseinek formális leírása”³ s hogy elismerje, hogy a valóság megragadásának és értelmezésének a természettudomány szemléleti módján és módszerein kívül még más útja is lehet.⁴ A fizikának ezt a mai helyzetéből adódó szükségszerű következtetését legújabb ágának, a kvantummechanikának (és a vele „matematikailag egyértékű” hullámmechanikának) kiépítői: Heisenberg, Dirac, Schrödinger, Jordan, stb. kivétel nélkül magukévá teszik. A kvantumelmélet szükségszerű következménye a fizikával szemben a legkövetkezetesebb pozitívizmus álláspontja, mondja Jordan,⁵ úgyhogy „a modern fizikának ezt a ismeretelméleti felfogását vissza sem lehet utasítani anélkül, hogy ezáltal magát a kvantummechanikát is vissza nem utasítsanak”. Ez a pozitívizmus pedig minden olyan fizikai megismerés lehetőségét tagadja, amely a természet lényegére vonatkozólag nyújthatna számunkra felvilágosítást. A modern természettudomány tehát a relativitástan mellett másik hatalmas, s ha lehet még absztraktabb szellemi épületével, a kvantumelmélettel is tagadja a természettudományos világkép lehetőségét.

Amde nyilvánvaló, hogy ez a felfogás a tudománynak nem lehet végső szava. Köztudomású, hogy a kvantumteoretikusok szélsőséges pozitíviztikus álláspontját maga Einstein sem osztja; filozófiai interpre-

³ „Die Physik soll nur den Zusammenhang der *Wahrnehmung* formal beschreiben.“ W. Heisenberg: „Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik.“ *Zschr. f. Physik*. Bd. 43. 1927. 197. l.

⁴ P. Jordan: *Die Physik des 20. Jahrhunderts*. 1936. 127. sk. II.

⁵ U. o. 132. l.

táloival ellentétben, akiknek egy csoportja szerint a relativitástannak a valóság csupán csak matematikai leírásához joga van bármilyen világkonstrukciót kidolgozni, azonban az euklidesi geometria és a kanti tiszta szemlélet mellett mint maguktól értetődő filozófiai előfeltevések mellett szükségképpen ki kell tartanunk, a relativitási elmélet megalkotója az ilyen állításoknak, mint pl.: „nincs abszolút idő“, „nincs abszolút hosszúság“, „nincs abszolút sebesség“, „a világtér görbült“, objektív, egzisztenciális értelmet tulajdonít. S maguk Heisenbergék is a kvantumelmélet eredményeinek a valóságra való alkalmazásával, a klasszikus fizikai világképnek az új eredmények alapján való átértelmezésével — vaskos önellenmondásba keveredve pozitivista felfogásukkal — több ízben is áthágják a maguk emelte korlátokat.

A kvantumelmélet legfontosabb metafizikai következménye a klasszikus fizika egyik világnézeti is legalapvetőbb „túlértelmezésének“, a szigorú szükségképiséggel érvényesülő mechanikai okság fogalmának a lebontása. Ismeretes, hogy amint a relativitástan az egész univerzumra, a makrokozmoszra vonatkozó ismereteink kritikájából indult ki, a kvantumelmélet éppen ellenkezőleg a legkisebb tartományon: az atomon belüli történés mikrokozmoszának vizsgálatán épül fel. Ennek a vizsgálatnak egyik legjelentősebb eredménye pedig az, hogy az atomon belüli történés a fizikus számára *elvileg* hozzáférhetetlen. Nincs semmi értelme annak, hogy az atommag körül keringő elektront az atomon belül bárhol lokalizáljuk, nincs semmi értelme, hogy a Bohr-féle atommodell alkalmas fikciónál, munkahipotézisnél többnek tartsuk és semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy a szigorú determinizmus szemléleti módját a legkisebb tartományon belül lefolyó történésekre is kiterjesszük. Amde a kvantumelmélet nem elégszik meg ezzel a pozitivistikus szemléleti negatív megállapítással, mert mint kiépítője mondja, az új fizikai gondolkodás következtében „a kauzalitás elvének érvénytelensége definitíve megállapított tény“.⁶ A kvantumelmélet az atom lehetséges energiaállapotai számára csak bizonyos valószínűségeket állapít meg, s csupán csak ezeknek a valószínűségi kijelentéseknek tulajdonít fizikai értelmet. A modern fizika törvényei a mondottak következtében nem kötik meg egyértelmű szükségyszerűséggel a természet folyását; a jövő eseményeinek bekövetkezését csak bizonyos valószínűséggel állítják.

Nyilvánvaló, hogy az ilyenfajta eredmények messze túllépik a pozitívizmus által felállított megismerési határokat. „A természet az atomszerű egyes folyamatokra vonatkozólag nem köti le magát előre; esetről-esetre előre nem látható döntéseket hoz létre, melyek csak statisztikai átlagban mutatnak szilárd törvényszerűségeket.“ „A természet minden egyes elemi történésére vonatkozólag magának tartja fenn a döntést.“ Ezeket a mondatokat korántsem valami, a kvantumelmélettel

⁶ Heisenberg: id. cikke. 197. l.

visszaélő mérész metafizikai spekuláns, hanem a pozitivisták egyik leg-szélsőségesebbje, Jordan⁷ írja. S valóban, a kvantumelmélet kidolgozóí, akik az egyik pillanatban még értelmetlen dolognak tartanak az atomra vonatkozólag bármily exisztenciális kijelentést, minthogy számukra nem a világ, hanem csak mérési adataik vannak adva, s a közöttük megállapított matematikai viszonyokat szerintük lehetetlen objektivált képekben kifejezni, a következő pillanatban már megfelelnek pozitívizmusukról és nem késnek eredményeiknek „metafizikai“ következtetéseit levonni. Nem céloz most, hogy ennek a pozitívizmusnak ismeretelméleti bírálataival foglalkozzam;⁸ hiszen ennek az álláspontnak a tarthatatlanságát már képviselőinek magatartása is igazolja. Bohr maga a Heisenberg-féle határozatlansági elvet — amelynek értelmében az atomon belüli történés márcsak azért is örökké hozzáférhetetlen lesz számunkra, mivel minden mérés, amely arról felvilágosítást nyújthatna, az eredeti folyamatot befolyásolja — komplementaritási elvnek nevezve, szinte általános világmagyarázó principiummá teszi, s Ph. Frankkal, valamint Jordannal együtt a biológiai és az anthropológiai-lélektani jelenségek magyarázó-tára is alapvető jelentőségűnek tartja.⁹ Eszerint a mechanisztikus biológia és fejlődéstan a modern fizika szemléletén keresztül is tarthatatlan; egyes újabb vizsgálatok (Delbrück, Timoféeff—Ressovsky, Zimmer) arra engednek következtetni, hogy az átörökléstan végső magyarázó elemei, a gének nem mások, mint molekulák, a mutációk pedig kvantumfizikai jellegű, tehát szabadnak mondható elemi aktusok.¹⁰ Hasonlóképen a lelki jelenségekre vonatkozólag sem állíthatjuk, hogy azok lefolyása determinált; az akaratot szabadnak kell feltételeznünk, mivel minden olyan állítás, amely azt determinálnak mondja, minden tudományos alapot nélkülöz. Sajnos, előadásom kötött volta nem engedi, hogy ezekre a következtetésekre, valamint a belőlük adódó metafizikai lehetőségekre bővebben kitérhessek;¹¹ az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy a minden világképet vagy világmagyarázatot akaró tudományos törekvést ismeretelméletileg megtagadó modern természettudomány mint lesz maga is philosophia naturalis-szá. S ennek a természetfilozófiának az eredménye

⁷ I. m. 105. és 114. ll.

⁸ Logikai és lélektani egyoldalúságaira találóan mutatott rá Ortway R.: The problem of reality in physics c. cikkében. The current science. V. 1937. 541—549. ll.

⁹ N. Bohr: Atomtheorie und Naturbeschreibung. 1931. — Ph. Frank: Das Ende der mechanistischen Physik. 1935. — P. Jordan: i. m., továbbá: Physikalisches Denken in der neuen Zeit. 1935.

¹⁰ A kvantumelmélet metafizikai következtetéseit egyenest az élő és élettelen természet közötti elvi különbség megszüntetésére látszanak irányulni. „A legkisebb részek kvantumfizikai történései alig tagadható világossággal az élet bizonyos nyomainak képzetét kényszerítik ránk.“ — mondja Jordan. (Tatwelt, 1937. 146. l.)

¹¹ Erre vonatkozólag l. A modern fizikai világkép és az ember c. tanulmányomat. Athenaeum, XXIII. 1937. 87—128. ll.

az, hogy a materializmus világnézete immár tudományosan semmiképen sem támogatható.

A világkép tehát a természettudománynak — mégha látszólag le is mond róla — természetes eredménye. Hiszen a tudomány végső mi-voltában — mint *theoria* — látás, szemlélet, s a tiszta megismerést csak azért keresi, hogy segítségével az *ember* kérdéseire adjon feleletet. Az ember pedig, aki önmagát és a világhoz való viszonyát akarja megismerni, sohasem nyugodhatik bele az olyan tudományos koncepcióba, amely csupán a jelenségek fogalmi rendezésére vállalkozik. A fizika sem mint szaktudomány, hanem mint filozófia, mint világszemlélet született meg, s ősi feladatáról csak ideig-óráig, de véglegesen sohasem feledkezhetik meg.

Faragó László.

Hozzászólások:

Előadónak alaptételével, amely szerint a mai fizika világmagyarázatot igyekszik adni, egyetértek. Különösen láthatóvá válik ez, ha a 19. és a 20. század első négy évtizedeinek főbb fizikai megismeréseit egymás mellé állítjuk. A 19. század e korszakában az emberiség a fizikai kutatásokból kapta: a galvánelemet, az elektromos ívfény magas hőmérsékletét, az elektromos áram mágneses és mozgató hatásait, az indukált elektromos áramokat, az elektromos vegybontást és a kémiai elemek és vegyületek nagy részét, szóval: minden idők legnagyobb tapasztalati megismeréseit. A 20. század megfelelő korszakából kaptuk: a sugárzó energia kvantumának fogalmát, a speciális relativitás elméletét és ennek alapján az idő és a tömeg új fogalmát, az általános relativitás elméletét és ennek alapján a nehézségi erőnek és a kozmosz végességének új fogalmát, az atomszerkezetek elméletét, a kvantum- és hullámmechanikát és ezek alapján a kozmosz bonthatatlan végső elemeinek és az indeterminisztikus okságnak új fogalmait.

Kétségtelen tehát, hogy a 20. század eddig letelt négy évtizedének fizikájától elsősorban megismerési elveket, a világ összetételére, szerkezetére és határaitra vonatkozó fogalmakat, gondolatokat és létezési lehetőségeket kaptunk. A fizikusok tehát episztemológikus, ontológikus, kozmológikus, szóval filozófikus kérdéseket tárgyaltak. Ilyen irányok a fizika fejlődése folyamán más korszakokban is voltak, ha nem is jelentek annyira kieleztetten, mint most.

A fizikai világkép azonban, amely ezekből a gondolati folyamatokból elibénk tárul, nem egyszerű és nem egységes, sőt sokoldalú, meglehetősen zilált, ködös, határozatlan és befejezetlen. Csak a fizikai matematizmusnak — vagy ha úgy tetszik — a matematikai fizicizmusnak a vonásai ismerhetők fel rajta határozottan. A tapasztalat az első sorból a második sorba állítódott, a fizikai megismerés többé nem belőle, hanem a matematikai konstrukciókból indul ki, a tapasztalatra csak akkor kerül a sor, ha a matematikai úton kihozott összefüggéseket iga-

zolni kell, és ekkor is csak a tapasztalatnak önkényes definícióval megállapított egyik korlátolt fajtát, a mérést veszik tekintetbe. A fizikai kutatás matematikai formulák kutatására csúszott át és a formulák matematikai tulajdonságait kivetítik a külvilágba és ezek mint a természet törvényei szerepelnek. Tisztán matematikai okoskodásból kiindulva egyenletek keletkeznek, amelyeknek jelentését csak analógia alapján vagy bizonyos metafizikai álláspontból lehet megadni. Ezekben az egyenletekben szereplő jelek és szimbólumok is egészen mások, mint amilyenek voltak a 19. század matematikai fizikájának egyenleteiben, tisztán fizikai alapon jelentésük meg sem adható. Mennyiségek szerepelnek bennük, amelyek nem is mennyiségek, hanem műveletsorozatok szimbolikus jelei. Más jeleket mint számokat kezelnek, amelyeknek kiinduláskor nincs is számbeli jelentésük, hanem csak a tárgyalás folyamán alakulnak át számokká. Koordináták és mozgásmennyiségek is előfordulnak bennük, amelyek csak metaforikus értelemben koordináták és mozgásmennyiségek. Következtetéseket vonnak le olyan geometria alapján, amelyhez valóságos térmerések sohasem kapcsolódtak. Potenciálok szerepelnek, amelyeknek semmi közük a tapasztalat alapján megállapított, eddig ismert potenciálokhoz.

Mindezek az egyenletek, műveletek és következtetések szédítő általánosításoknak az eredményei, amelyek legmagasabb csúcukat olyan formulákban érik el, amelyekből a fizika minden ténye dedukálható volna. Ha ezt egyelőre nem is érték el, a matematikai fizicizmus híveinek szeme előtt ott lebeg mint végső ideál, amely a természetnek végső kifejezője, a végső realitás volna.

Ezt az irányt sokan ma is pozitivizmusnak nevezik. A szó maga végre is nem jelent semmit, de bizonyos, hogy mai jelentése egészen más, mint volt a múltban. Azonban a filozófia megszokott szójelentései alapján ezt az irányt inkább a legszélsőbb racionalizmusnak kellene nevezni.

E szellemi irány mögött — részben tudat alatt — meghatározott végső meggyőződések rejtőznek, amelyeket talán így lehetne kifejezni: hit abban, hogy a matematika az igazság közvetlen kifejezője és hogy benne valami különleges képesség rejlik, amely egész megismerésünket és az egész természetet átöleli.

Mikola Sándor

Az eleai iskola mindent megmerevítő természetfilozófiáját fölnyes kézlegyintéssel szokták elintézni a filozófiatörténetek írói: az igazi létezés mozdulatlanlanságot, megbolygathatatlanlanságot, változatlanlanságot jelent — hirdették az eleai iskola pantheista-beállítottságú filozófusai; ez a naiv, merev s inkább csak költői ábrándozást jelentő természetbölcsélet megbocsátható, ha figyelembe vesszük annak a kornak hiányos természettudományi ismereteit — hangzik a cáfolat két és félezer év múlva a filozófiatörténészek ajkán, a klasszikus fizika programjának

kiteljesedési csúcspontján, a pozitívizmus és materializmus mindenható, korlátlan egyeduralkodójának idején.

Jelen korunk egyik leghatalmasabb és természettudományos szemléletünket alapjaiban forradalmasító fizikai elmélete, a relativitástan, már nem áll oly leintő és fölényes gesztussal az eleai természettudományos világgéppel szemben, sőt: mintha az emberi elme tragikomikus visszakanyarodását látnánk — a természettudományok nagymérvű előrehaladása ellenére — ahhoz a természetbölcslethez, amely a maga költői és intuitív ihlettségében messze esett a tudományos módszeresség és rendszeresség követelményeitől.

A relativitástan négydimenziós sokaságában értelmezett fizikai jelenségek objektív tartalmai a világmindenség történet- és változásmentes létezésére utalnak: valóban, mintha az eleai természetbölcslelet mozdulatlanossággá fagyott világgépe ismétlődne meg az Einstein-elméletben. A relativitási elmélet eredményei — meglepő és forradalmi jellegük ellenére is — a fizika módszerében a fejlődésbeli folytonosság elvét követik: a klasszikus fizika matematizáló szándéka a relativitástanban csúcsosodik ki. „Eredményei azonban nem annyira a világot, mint inkább a világ megértésére törekvő embert, annak megismerési képességeit és lehetőségeit mutatják a gondolkodás történetében kopernikuszi fordulatot jelentő új színben.“ Az előadói úrtól kölcsönzött idézet — véleményünk szerint — a probléma helyes meglátását bizonyítja: az ember és a világ viszonyából eredő problémák közül azok válnak a relativitástanban jelentősebbé, amelyek a megismerés egészen meglepő új formáit, lehetőségeit latolgatják — az ember szempontjából.

Ilyen értelemben ellentétként értelmezhető a kvantumelmélet: a természeti jelenségek megismerhetőségének elvi határmegállapítása, az okság elvének statisztikai értelmezése inkább a természetre vonatkozólag jelent alapvető új megismerést.

A klasszikus fizika Laplace-féle szellemének mechanizációra való törekvését a kezdet sikerei után az okság elvének lazább, statisztikai értelmezése váltotta fel. A Maxwell-féle differenciálegyenletek ideig-óráig megvetették ugyan az elektrodinamikának a klasszikus mechanika elveire építő alapjait s a klasszikus optika is — mint az elektrodinamikának egyik ága — az oksági diszciplínák sorába lépett, azonban az első elvi nehézség, amely az okság elvének általánosítása ellen szegült, nem késett sokáig: a termodinamikai folyamatok irreverzibilis jellege az entrópiafüggvény valószínűségi és statisztikai értelmezését tette szükségessé. Boltzmann kezdeményező lépését a relativitástan és a kvantumelmélet látásmódját kielégítő fogalmak összeegyeztetésének kísérlete követte: a molekula-, atom- és elektronsugarak interferenciaképességének felfedezése a fény hullám és egyúttal anyagi természetének fenntartását követelte; De Broglie a speciális relativitási elmélet alapján igyekezett a fény hullám- és korpuszkuláris természete között matematikai összefüggést meg-

állapítani; Schrödinger sikertelenül próbálkozott meg — e probléma általánosabb természetű tárgyalásakor — a klasszikus mechanika alapelveihez való visszatéréssel.

A kvantumelméletben felbukkanó indeterminisztikus szemlélet, az oksági elv statisztikai és valószínűségi jellegének kidomborítása, kétségtelenül rést ütött a fizika bizonyosságot kedvelő elvein. Kétségtelen az is, hogy a természetbölcséleti következtetések levonására több lehetőség is kínálkozik: a filozófus előtt az az út lesz tetszetősebb, amely őt teljesre törő szemléletében és szintetizáló szándékában a leginkább támogatja. A szabadság elve ma már nemcsak a szellem tartományában uralkodik, hanem a természet birodalmában is s épp ezért felcsillan az együttlátás lehetősége a természet és a szellem problémakörei között. Ez a gondolat azonban nem jelenthet téves általánosítást: a szellem- és természettudományok módszerei nem hozhatók közös nevezőre.

Az idealisztikus természetbölcsélet főképviselői (Bavink, Wenzl, Driesch stb.) a szellemi okság elvének általánosabb jellegű értelmezésével kísérlik meg a szellem és a természet között fennálló ellentéteknek feloldását: a természet oly formáknak rendszere — hirdeti Bavink —, amelyben az alacsonyabbrendű forma a magasabbrendűnek szellemi vezetése alatt áll. Ma még azonban nehéz az állásfoglalás akár realiztikus, akár idealisztikus irányban, mert napjaink természetbölcsellete még nem haladt túl az elvszerű állásfoglalások formalisztikus bizonytalanságán: lehetséges, sőt valószínű, hogy a szellemi okság elvének a jelen pillanatban egyre növekedő uralma, amely ma valóban megfontolandó és elfogadható elvi lehetőség, a tudományos fejlődés későbbi fázisaiban ilyen fogalmazásban nem tartható fenn. Sokkal hatásosabb, sőt mellőzhetetlen az a követelmény, amelyet a természettudományok bölcséleti problematikája a kutató s ismerésre törekvő ember elé állít: a fokozottabb mérvű felelősségérzés és az ebből fakadó filozófiai önkritika igénye „még a fizikában sem“ tekinthető elhanyagolható mellékkörülménynek. A fizika problematikája nem zsugorítható össze néhány kisebb-nagyobb fáradsággal megoldható matematikai házi feladattá — mint ahogy azt a materialisztikus szemléletmód hívői tanították. Az ember fogalmi világa ugyanis változatokban gazdag: a meglepetések néha kellemetlenül kényszerítő ereje a felbukkanó, újszerű fogalmakkal kapcsolatban nemcsak a logikai, hanem az antropomorf alapoknak is a vizsgálatát követeli. A tudományos ismerőmunka célja az objektivitás, — ez kétségbe nem vonható, — azonban a kutató ember egzisztenciális és szubjektív érdekkörei nem rekeszthetők ki a bölcséleti együttlátás teljességre törő szemléletéből: a modern fizikai elméletek, bár matematikai absztrakciókká szövőődtek, az ember létezésbeli problémaköreit is felölelik.

Dési Frigyes.

*

Valamely tudomány fejlődésével nemcsak a körébe tartozó tárgyi ismeretek szaporodása jár együtt, hanem szükségképpen a saját módszerének és elméleti alapjainak egyre tisztuló tudatosulása és az ezekkel szembeni kritikai igények fokozódása is. Ha a modern fizikai elméletek kialakulását figyelemmel kísérjük, könnyen észrevehetjük, hogy ezek megszületésénél a döntő lépést úgyszólván minden esetben ennek a módszertani és kritikai reflexiónak köszönhetjük. Az az állásfoglalás pedig, amely ezeket a reflexiókat irányította és így a mai fizikai elméletek létrejöttét lehetővé tette, éppen az előadó úr által bírált természettudományos pozitívizmus volt. Nem akarom ezzel azt mondani, hogy ez a bíráló teljesen igazságtalan volt: a természettudományos pozitívizmus mindig hajlik arra, hogy túllépje azokat a határokat, amelyeken belül egyedül van létjogosultsága és ahelyett, hogy megmaradna természettudományos módszernek, filozófiát és világméretet akar nyújtani, amikor természetesen a saját elveivel kerül összeütközésbe. A természettudományon belül azonban kétségkívül megvan a jogosultsága és a mai fizikai elméletek éppen ennek a szellemnek a győzelmét jelentik a fizikai kutatásban. Ezek az elméletek abból a felismerésből indulnak ki, hogy vannak a klasszikus fizikának olyan fogalmai, amelyeknek semmilyen módon nem adható empirikus értelem, ezért kiküszöbölni igyekeztek e fogalmakat és a velük kapcsolatos problémákat, és pedig úgy, hogy ne maradjon betöltetlen űr a helyükön; tehát úgy vetették meg az új elméletek alapjait, hogy azokban olyan fogalmak és problémák, amelyek a fizikai tapasztalás számára éppen a tapasztalás sajátos jellegénél fogva hozzáférhetetlenek, egyáltalán ne merülhessenek fel.

A fizika pozitívizmusa azért nem jelent megmaradást a közvetlen tapasztalás körén belül, hiszen az elméleti fizika nyilván igen messzire megy el a szemléletes tapasztalás körén túl. Azonban nem olyanformán, mint a metafizika, nem a tapasztalati jelenségek mögötti lényeg akarja megragadni, hanem csupán logikailag zárt rendszerbe akarja foglalni a megismert tapasztalati törvényeket: axiómákat keres, amelyekből kizárólag tautologikus logikai és matematikai operációkkal valamennyi tapasztalati törvény levezethető. Azok az axiómarendszerek, amelyeket a teoretikus fizika így felállít és amelyek egész fizikai ismeretünk lényegét így magukba foglalják, valóban tekinthetők bizonyos szempontból *világképek*. Ugyanúgy, amint azt mondhatjuk, hogy egy tétel a képe annak a tényállásnak, amelyről szól, a fizika tételeinek összességét átfogó fizikai axiómarendszerek is képei annak a világnak, amit a fizika megismerni és leírni tud, mégpedig a maguk módján adekvát képei. Ha ragaszkodunk a fizika pozitívista felfogásához, akkor a fizika világméretűen a szó szigorú értelmében nem is érthetünk mást, mint ezeket az axiómarendszereket.

Azonban senkinek sem jut komolyan eszébe a modern fizikai világméretűen a Lorentz-transzformációt és az Einstein-féle ekvivalencia-

elvet vagy a Schrödinger-egyenletet érteni, hanem még a legpozitív-tább fizikusok is olyan problémákat sorolnak a fizikai világkép kérdései körébe, hogy van-e abszolút tér, van-e kauzalitás vagy szabadság stb., szóval azokat az egzisztenciális problémákat, amelyekre az előadó úr is rámutatott. Ez csöppet sem meglepő, de nem is cáfolja meg a fizikai pozitivizmus helyességét. Csupán egy megkülönböztetést kell tennünk: meg kell különböztetnünk a fizika világképétől a fizikus világképét. A fizika tételei a természet tapasztalati törvényeit írják le, az elméleti fizika axiómái pedig ezeknek a logikai esszenciái, mindezek azonban csak leírnak, csak a „hogyan?“ kérdésre felelnek, — egzisztenciális kérdésfelvetésre nem tudnak választ adni és a fizikának az előadó úr által hangsúlyozott emberi-tudomány-volta éppen csak annyiban nyilvánul meg bennük, hogy az emberi tapasztalás korlátozott volta által megszabott határok között kell maradniuk. Ezzel szemben a fizikus kétségkívül nemcsak fizikus, hanem egyéb szellemi képességekkel rendelkező ember is, akinek szükségszerűen van véleménye azokról a szigorúan fizikai tételekről, amikkel a tudományában találkozik. Ez az a pillanat, amelyben a fizikus megfelelkezik pozitivizmusáról és meg is kell feledkeznie róla, ha olyan kérdésekre akar választ kapni, amelyek őt nem mint fizikust, hanem mint gondolkodó embert érdeklí: ha a fizikában megismert tételeknek, a tapasztalati törvényeknek és azok logikai összefüggéseinek egzisztenciális értelmét, a pusztá pozitív tényállás-mivoltukban megnyilvánuló szellemi jelentést kutatja. Azonban egyről nem szabad akkor se megfeledkeznie: arról, hogy ebben a pillanatban már nem áll mögötte szigorú exaktságában rejlő relatív bizonyosság, hogy a megállapítások, amiket itt tesz, nem szükségszerű logikai következményei a fizikában megismert tételeknek vagy posztulált axiómáknak, hanem intuitív állásfoglalások azok egzisztenciális jelentőségét illetőleg, amelyek már nem az επιστήμη hanem a δόξα területére tartoznak, tehát nem tekinthetők fizikai ismereteknek. Mindazok a megállapítások, amiket az előadó úr a fizikai pozitivizmus következtelen voltának igazolására idézett, ebbe a körbe tartoznak.

A gondolkodó ember világképe sohasem lehet pozitivista világkép, mert a pozitivizmus egyszerűen kizárja a gondolkodást e szó magasabb, a pusztá mechanikus dedukción túlmenő, a produktív, intuitív gondolkodást is magábfoglaló értelmében. A fizika és általában az exakt tudományok gondolkodásának erre a „pozitív“ gondolkodásra, a tautologikus logikai operációkra kell korlátozódnia, eredményeiben soha sem lehet több, mint előfeltevéseiben volt. Az új eredményeket produkáló kutató intuíciónak itt csak irányt szabó, a megfelelő előfeltevéseket kiválasztó, de soha az eredmény helyességét önmagában igazoló szerepe nem lehet. Ezért nem lehetséges a szó igazi értelmében fizikai világkép, a világkép csak filozófiai, tehát metafizikai lehet, akár a fizikus, akár a filozófus alkotja azt.

Pozsonyi Frigyes.

Ha a természettudományok művelője természetfilozófiáról hall, úgy nagyfokú bizalmatlanság fogja el, mert rendszerint egy oly analógiás gondolkodással találja magát szemben, mely egy általánosságban mozgó hasonlatot teljesítménynek tekint. Mivel megszokta, hogy ilyenféle gondolkodás kiküszöbölését a természettudomány területéről tudománya jelentékeny teljesítményének tekintse, ettől idegenkedik. (Hogy az analógiás gondolkodás mikor jogosult, és a természettudományokban mily értelemben vett hasonlatok termékenyek, annak tárgyalása igen vonzó téma, de messze vezetne.) Épp ezért igen örülök, hogy ez alkalommal egy a természettudományokban és főképp a fizikában alaposan képzett előadó fejtegetéseit hallottuk, ki többek közt a relativitáselmélet' és kvantumelmélet törekvéseit találóan jellemezte.

Az előadó előadása címében a „természettudomány“ világképét említi, de eltekintve néhány eléggé mellékes biológiai megjegyzéstől, a fizikával foglalkozik, amiért megjegyzéseim is csupán a fizikára vonatkoznak.

Szemléletesség. Az egész előadáson mint vezérmotívum a szemléletesség fogalma vonul végig, mely egymagában is méltó lett volna egy beható tanulmányra. Bevezető soraiban, mint követelményt állítja fel egy „térben és időben“ elképzelhető szemléletes világkép felállítását. De itt rögtön felmerül a kérdés, hogy lehetséges-e ez és mily értelemben lehetséges? A tudomány fejlődése ép azt mutatta, hogy olyan fizikai világkép, mely a tér és idő köznapi, naiv fogalmaival beéri, nem kielégítő. Sőt tovább megyek és azt állítom, hogy a közönséges, háromdimenziós geometriában is rengeteg elvont fogalomra van szükségünk, ha igazán geometriai belátásokhoz akarunk eljutni, és a geometriai idomokat csak jellemezni akarjuk. Csak említem, hogy pl. ha a görbe fogalmát óhajtjuk tisztázni, az absztrakciónak mily fokára van szükségünk! Tehát már a geometria, ez a par excellence szemléletes tudomány példája is mutatja, hogy a fogalmi elmélyedést nem nélkülözheti.

Éppígy van a mechanikában. A bolygók mozgásának vagy a pörgettyű mozgásának természetrajzi leírása avagy kinematografiai feltűntetése csak tudományos nyersanyag és nem az illető jelenség mechanikai képe. Attekinthető lesz a mozgás, ha alkalmas, jellemző fogalmakat mint sebesség, gyorsulás, tehetetlenségi momentum, erő- és impulzusmomentum vezetünk be, ezek segélyével tudjuk csak mechanikailag leírni a mozgásokat, nélkülök csak a népszerű leírás fokán maradunk.

Az elektromágneses tér leírását a fizikus ma hajlandó lesz szemléletesnek tartani, de csak ismét jellegzetes elvont fogalmak, mint: potenciál, vonalintegrál, rotáció bevezetése és felhasználása után.

Olyfajta szemléletesség, mely elvont fogalmakat nem akar használni, sem a geometriában, sem a fizikában nem lehetséges. Sőt a tudomány fejlődése főképp a relativitáselméletben és a kvantumelméletben oly fogalmak bevezetését tette szükségessé, melyek köznapi fogalmainktól igen nagy mértékben eltérnek. De éppen ezeket az elméleteket egy

sajátság jellemzi, ami bizonyos tekintetben a szemléletesség egyenértékének tekinthető, t. i. ezek az elméletek a jelenségek nagy csoportjait egységes szempontból áttekinthetően tárgyalják. Az *áttekinthetőség* az, ami a szemléletesség helyébe lép, és lehetővé teszi, hogy az aki beleélte magát az elméletbe, annak területén biztosan mozogjon, gyorsan tudjon következtetéseket levonni, tehát bizonyos tekintetben „lásson“. A relativitáselmélet ezt az áttekinthetőséget a négydimenziós tér-idő sokaság bevezetésével és a vektorfogalom általánosításával éri el, ami által bonyolult viszonyok egyszerre áttekinthetővé válnak, bántó aszimetriák mint pl. az elektromos és mágneses tér közt, azonnal eltűnnek, és az egész elmélet, legalább a matematikailag képzett számára, nagyfokú „szemléletességet“ nyer. A kvantummechanika, amelynek gondolatvilága még sokkal távolabb van a köznapi elgondolástól, az operátor-fogalom bevezetésével, valamint a vektor-fogalom messzemenő általánosításával és igen absztrakt térfogalmak felhasználásával éri el az áttekinthetőséget. Általában igen általánosított térfogalmak nemcsak a fejezetekben, hanem már a mechanika általános kérdései tárgyalásánál is nélkülözhetetlenek, valamint a tiszta matematikában is (Hilbert-féle függvénytér) és talán némi merészséggel az illető tudományágak szemléleti formáinak tekinthetők.

Azt is meg kell jegyezni, hogy az euklidesi tér sincs a közvetlen fel nem dolgozott tapasztalatban adva, hanem szintén absztrakt konstrukció, amelyet azonban már az iskolában megtanultak és megszoktak. Ezt a fogalmat, a XVIII. század geometriájának ezt az egyetlen térfogalmát a Kant-féle filozófia abszolúttá teszi és minden szemlélet formájának tekinti. A relativitáselmélet ezzel, a már konstruált térfogalommal áll ellentétben, sohasem a közvetlen tapasztalattal. Éppígy a kvantummechanika is csak köznapi teóriákkal, pl. az atomnak triviális fel fogásával jut ellentétbe, és nem a tapasztalattal.

Kvalitás és kvantitás. Előadó szembeállítja a mai fizika kvantitatív felfogását Aristoteles kvalitatív felfogásával. Mivel ez igen lényeges pont, kissé bővebben térek ki reá és nem szorítkozom szorosan arra, hogy az előadó állításaihoz tegyek megjegyzést. Tévedés volna, ha Aristoteles lényegileg általánosságban tartott megjegyzéseit, mint: a „természetes hang“, „természetes mozgás“ stb., avagy a görög filozófia „négy elem tanát“, amely szintén a dolgok primitív fokon való egész találó osztályozását jelenti, mai értelemben vett tudományos teóriának tekintenők és a mai természettudomány óriási tapasztalati anyagot felölelő és azt szigorú logikai elvek alapján rendszerező épületével bármiképp egyrangúnak tartanók. (Ezzel szemben megjegyezhetem, hogy Ptolemaios elmélete tudományos elmélet, nem más, mint a bolygómozgás helyes leírása a földre vonatkoztatva!)

Természetesen a kvalitások nem eliminálhatók a világból, és amikor a fizika az érzéki kvalitásokat csak mint számokkal jellemezhető adatok jeleit veszi figyelembe, pl. a vörös színt mint egy meghatározott hullám-

hosszúságú fény jelét, tudatosan kirekeszti a valóság egy tartományát és le is mond a teljes világ értelmezéséről. A fizikai világmép tehát a világ megszükitett értelmezése, de épp eme bölcs korlátozás tette lehetővé a fizika hatalmas fejlődését. Hogy az érzéki kvalitások a pszichológia vagy fenomenológia kereteiben találják meg saját helyüket, az egész más probléma. Mai nap még lehetőség sem látszik arra, hogy egységes szempontból tárgyaljuk az érzéki kvalitásokat a fizikával, elhamarkodott kísérletek, mint Goethe „Farbenlehre“-je intő példaként szolgálhatnak.

Ugyanezen okból a fizikában oly erőfogalom, amely az izoméretekre emlékeztet, nem használható, hanem csak jól definiált, ú. n. formális erőfogalom. Ez az erőfogalom a fizika fejlődésében némileg módosult és talán tovább is fog módosulni, de mindig jól definiált fogalom, akár a távolság stb., amelyben semmi misztikum nincs. Ha ismerjük egy tömegpontra ható erő függését más tömegpontok, illetve rendszerek adataitól (koordináták, sebességek, tömegek etc.), tehát mérhető, megadható adatoktól, úgy felállíthatjuk a pont mozgásegyenleteit, amelyek a mozgás lefolyását matematikai műveletekre vezetik vissza. Előadó ama megjegyzése (95. lap, 25. sor), hogy a formális fizikai erőről semmit sem állíthatunk, annyiban talán tévedésre adhat alkalmat, mert azt a látszatot kelti, hogy az előbb említett adatoktól való függésen kívül valami mást kellene állítani, és ismerete így hiányos. Pedig azzal, hogy a mozgásegyenletek felállítását lehetővé tette, az erőfogalom a fizika rendszerében mindent megtett, amit tőle várhatunk. Előadó említi a fizika ú. n. „válságát“, amiről manapság többször, nem mindig szerencsés beállításban, szó esik. Kétségtelenül, hatalmas elvont gondolatrendszerek alakultak ki, amelyekbe való behatolás nem könnyű és a köznapi gondolkodástól igen eltérő állásfoglalást igényel. Általában nem matematikai képzettségűeknek mélyebb behatolás e rendszerekbe lehetetlen. Kísérleti fizikusoknak is nagy nehézségeket szokott okozni, ami azonban kölcsönös együttműködést és kiegészítést nem zár ki, sőt éppen megkíván. A fizika válságáról azok a fizikusok szoktak beszélni, akik bár jeles kísérleti eredményekkel gazdagították a tudományt, kellő matematikai felkészültség nélkül csináltak önálló teóriákat.

Ezzel szemben meg kell állapítani, hogy a fizika fejlődése rendkívül folytonos és következetes volt, időnként ugyan nagy átalakulások voltak, de teljesen téves akár a relativitáselmélettel, akár a kvantummechanikával szemben forradalomról beszélni. Ami a jelen állapotot illeti, azt talán úgy jellemezhetjük, hogy egyrészt a relativitáselmélet és kvantummechanika kialakulásával két igen átfogó problémakör lezárult, de fontos területek részletes kiépítése folyik (folyadékok és szilárd testek korpuszkuláris elmélete, az atommagok felépítése stb.). Másrészt újabb jelenségek és problémák arra utalnak, hogy az elméletnek az előbb említett elméleteken túlmenő, lényeges továbbfejlesztése szükséges. Így a relativitáselmélet és a kvantummechanika, bár kölcsönhatásuk eddig is igen

termékeny volt, mégis mint két meglehetősen idegen gondolatvilág állt egymással szemben. Ezek szintézisre egységes elméletté, az ú. n. kvantum-elektrodinamika, rendkívüli nehézségeket okoz és eddig kielégítően nincs megoldva.

A másik ezzel összefüggő mély probléma az elemi részek kérdése. Hogy az atomok nem elemi részek, azt már tudjuk. Elemi részeknek ma az elektront, pozitront, prótont, neutront, mesotront, neutrínót és fotont tekintik, de ezek száma úgy látszik szaporodik és ezek sem változatlanok, hanem: egyes folyamatoknál keletkezhetnek és eltűnhetnek. Épp ezért azt hiszik, hogy ezek nem a végső elemek, hanem létezik valami magasabb principium, amelyből az egész atomisztika lehetősége adódik és amelyből le lehetne vezetni, hogy hány és milyen sajátosságú elemi rész létezik. A nagy energiájú elemi részek, mint amilyeneket a kozmikus sugaraknál tapasztalunk, az előbbi problémákkal kapcsolatos kérdéseket vetnek fel. Ezen problémák megoldása nyilván a fizika képét mélyen meg fogja változtatni, de elvárható, hogy az új elmélet, mint eddig minden ily átalakulásnál, a mai elméleteket bizonyos tekintetben magasabb szempontokból magába fogja foglalni.

Még néhány rövid megjegyzést szeretnék az előadáshoz tenni.

Hogy a relativitáselmélet „abszolút” kijelentéseket tartalmaz, közismert. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy meghatározott dolgokról egész meghatározott értelemben állítja, hogy azok relatívak. Ugyanez áll a kvantummechanika pozitívizmusára. Kétségtelenül a mai kvantummechanika erősen pozitívisztikus jellegű, de hogy meddig kell a pozitívizmusban menni, abban eltérnek a kutatók egymástól. Kétségkívül a mai kvantummechanikában sem az elemi folyamatok determináltsága, sem az elemi részek köznapi felfogása nem tarthatók fenn. Ezekre azonban nem térhetek részletesebben ki. A determinizmus kérdését Bay Zoltán e szempontból néhány évvel ezelőtt a Magyar Filozófiai Társaságban behatóan ismertette.

Magam pedig egy az előadó által is idézett tanulmányomban azt az álláspontot igyekeztem alátámasztani, hogy a realitás fogalma a kvantummechanika rendszerében is fenntartható, anélkül, hogy a triviális atomfogalomra visszatérnénk.

Végeredménykép annak a felfogásnak kell kifejezést adnom, hogy egy a közönséges tér és időben elgondolt „szemléletes” világgép, amely a tudomány absztrakt fogalmait nem akarja használni és idegenkedik a tér és idő, valamint az elemi rész módosított felfogásától, a tudomány mai állásának nem felel meg, hanem legfeljebb a világ közelítő, népszerűsítő képét adja. Ilyen képnek nemcsak népszerűsítésnél, hanem egyes tudományos alkalmazásoknál is lehet használni, hogy mikor, azt meg tudjuk állapítani. Így, ha kis sebességekre szorítkozunk, a relativisztikus mechanika helyett a klasszikus mechanikát használhatjuk, sok esetben az atom régi felfogása megfelel, vagy a régebbi Bohr-féle igen szemléletes

kvantumelmélet igen jó közelítést ad. De más, és főképp elvi kérdéseknél ez nem lehetséges.

Általában az absztrakt fogalmak nem nélkülözhetők, ezek a fizika nyelvének lényeges elemét képezik, a kategóriákat, amelyek nélkül nem tudunk bizonyos dolgokról beszélni. Hogy ezek elsajátítása nehézséget okoz, hogy az elmének nagy megerőltetéssel hozzá kell idomulni az absztrakt gondolkodáshoz, az kétségtelen, ezért sohasem volt népszerű. Ezért mindig volt reakció az absztrakt gondolkodás ellen, mindig és mindig megkísérelték eliminálni és a valóságot a köznapi kategóriák szkémájába erőltetni, de ez a kísérlet mindig kudarcot vallott és legfeljebb a világkép trivialisálásához, ellaposításához vezetett. Ezt különben más területeken, így a filozófia történetében és a vallástörténetben is igen jellemző példákön láthatjuk. Egy mélyebb világképhez más út nem vezet, mint az, hogy a szükséges absztrakt gondolatformákat oly mértékben sajátítsuk el, hogy azokban gondolkodni tudjunk és így bizonyos tekintetben azokkal „lássunk“. Ez persze igen különböző fokban lehetséges, az elérhető legmagasabb fok az, amelyben a genális kutató munkaejeje teljében van, amikor játszva lát új és új vonatkozásokat. Ez az ideák platonai szemlélete, amennyiben embernek elérhető. Természetesen annak is tudatában kell lenni, hogy minden ismeretfokozaton felül van még mélyebb és azért minden ismeretünk szimbólikus, minden véges lény által elérhető ismeret hasonlat, ha nem is üres, hanem az ismeretfokozat rangjának megfelelően sokszor igen mély, tartalmas és precíz hasonlat.

Ortroy Rudolf.

*

A fölkért hozzászólók fejtegetései után, amelyek a témát részleteiben vitatják meg, csupán két rövid megjegyzést óhajtok tenni.

1. *Bohr*nak azt a gondolatát, amely a biológiai és lelki jelenségek, továbbá a kvantummechanikai történések közötti analógiára mutat rá, *Bohr* eredeti elgondolásán túlmenően szokás értelmezni s ez történt szerintem az előadásban is.

A Heisenberg-féle határozatlansági relációkat a kvantummechanikában az indokolja, hogy a mérés befolyásolja a mérendőt, mégpedig előre meg nem határozható, pontosan ki nem számítható mértékben. Önmagában a befolyásolás még nem vezetne határozatlanságra — hiszen az, hogy a mérés művelete visszahat a mérendőre, ismeretes a klasszikus fizikában is —, még az a körülmény sem, hogy a kvantumfizika szerint a hatás nem lehet akármilyen kicsiny, hanem e bizonytalanság onnan származik, hogy ez a hatás nem számítható ki, nem vehető pontosan korrekcióba. A határozatlansági relációk pedig kizárják a kauzális leírást, mert a kauzalitás lényege éppen az, hogy adott kezdőhelyzetből a véghelyzet kiszámítható, már pedig pontosan megadott kezdőhelyzet elvileg nincs. A kauzális törvények helyét a valószínűségi törvények foglal-

ják el, amelyek az elemi történéseket nem determinálják, hanem az egyes esetekben a lehetőségek közötti szabad választást engedik meg.

Bohr a biológiai és lelki jelenségeknél az elmondottakkal való párhuzamot abban látja, hogy a tapasztalat szerint azokra is érvényes, hogy a megfigyelés befolyásolja a történést. Gondoljunk az egyes sejtek megfigyelésére, melyek életműködésébe a megfigyelés beavatkozik, a lelki jelenségeknél az önmegfigyelésre, mely ugyancsak beavatkozást jelent stb. A befolyásolás mértékét itt sem tudjuk pontosan megadni, ami itt is a kvantummechanikaiakhoz hasonló határozatlanságokra vezet. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenségek itt is akauzális leírást engednek meg csupán, vagyis egyes esetekben a lehetőségek közötti szabad választást.

Ez az az analógia, amelyre Bohr rámutat s mint látjuk, az analógia helyessége azon áll, vagy bukik, hogy lehetséges-e a biológiai és lelki történéseknek beavatkozástól mentes, vagy pedig pontosan meghatározható beavatkozással történő megfigyelése? De nagyon plauzibilis, hogyha ilyen megfigyelés nem lehetséges a sokkal egyszerűbb kvantumfizikai jelenségeknél, nem lesz lehetséges a bonyolultabb biológiai s pszichikai történésekénél sem. Bohr e kérdésben nem foglal állást s csupán a nagyon is közelfekvő analógiára mutat rá.

2. A klasszikus statisztika a valószínűségi függvények alkalmazása mellett a jelenségeket elvileg kauzálisaknak tekinti. Hogy e kettősség nem szolgáltat ellenmondó eredményeket a termodinamikai középértékek kiszámításánál, megmutatta újabb időben a klasszikus *kváziergod*-tétel matematikai bizonyíthatósága, mindamellett e tétel nem szünteti meg a kauzális és az akauzális leírás között az elvi különbséget. A végleges állásfoglalás e kérdésben csupán a természetre legjobban alkalmazható valószínűségfogalomnak pontos körvonalazása alapján lehetséges s erre nézve ma még eltérők a vélemények.

Bay Zoltán.

*

Amikor az összefoglalásra törekvő a modern természettudomány világgképéről lefolyt, úgy gondolom igen tartalmas vitát áttekinti, mindenekelőtt egyet kell megállapítania: abban, hogy a modern természettudomány és művelője, akár akarja, akár nem, világgépet törekszik nyerni és adni, az egyetértés teljesnek tekinthető; legfeljebb abban volt eltérés, hogy ezt a világgépre való törekvést természetesnek és jogosnak, a természettudományhoz magához lényegileg hozzátartozónak avagy belőle kikerülhetetlenül fakadónak, vagy csupán a természettudósból, mint emberből kisarjadónak tartjuk-e? Hogyan vélekedünk *először* ebben a tekintetben? Az előadó úr annak hangsúlyozásával fejezte be tartalmas gondolatmenetét, hogy a világgép a természettudománynak természetes eredménye, hiszen a tudomány végső mivoltában látás és a tiszta megismerést csak azért keresi, hogy segítségével az ember kérdéseire adjon feleletet; az ember kérdéseire, aki önmagát és a világhoz való viszonyát

akarja megismerni és a tudománynak olyan koncepciójába, amely csupán a jelenségek fogalmi rendezésére vállalkozik, sohasem nyugodhatik bele. Az előadónak ezzel a felfogásával a hozzászólók közül tulajdonképen csak Pozsonyi Frigyes szállt szembe: ő úgy látja, hogy szorosán véve nem a fizikának, mint tudománynak, hanem a fizikusnak mint embernek, e tudományán kívül más érdeklődéssel is bíró lénynek van világképe. A gondolkodó ember világképe persze „sohasem lehet pozitivista világkép, mert a pozitívizmus egyszerűen kizárja a gondolkodást e szó magasabb, a pusztá mechanikus dedukción túlmenő, a produktív, intuitív gondolkodást is magába foglaló értelmében. A fizika és általában az exakt tudományok gondolkodásának erre a „pozitív“ gondolkodásra, a tautológikus logikai operációkra kell korlátozódnia, eredményeiben sohasem lehet több, mint előfeltételeiben volt. Ezért nem lehetséges a szó igazi értelmében fizikai világkép, a világkép csak filozófiai, tehát metafizikai lehet, akár a fizikus, akár a filozófus alkotja azt“.

Pozsonyi felfogása valóban elvileg kizárja a természettudománynak mint ilyennek a világképét. De vajjon joggal-e? Úgy hiszem, hogy nem. Mert az az állítás, hogy valamely tudomány eredményeiben sohasem lehet több, mint előfeltevéseiben volt, csakis a matematikára vonatkozatható bizonyos joggal, de semmiesetre sem a valóságról szóló tapasztalati tudományra, amilyen a fizika is. A matematikában *tárgyilag* valóban az előzményekből *fejtik ki* a következményeket, az „eredményeket“, bár lélektanilag itt is teremtő, újat adó intuitív elmemunkával állunk szemben; erre azonban joggal vonatkozatható Pozsonyi ama tétele, hogy „az új eredményeket produkáló kutató intuiciójának itt csak irányt szabó, a megfelelő előfeltevéseket kiválasztó“ szerepe lehet. Egészen más azonban a helyzet a tapasztalati valóságtudományban: ennek „előzménye“ maga a kutatóval szemben álló *valóság*, amelyet meg kell ragadnia és pedig lehetőleg úgy, amint van; legalább is ez minden megismerés természetes ősigénye és törekvése. Ez a valóság azonban nagyon is „teli“; mindenkifölött teli van rendkívül sokszínű, gazdag értelemmel, jelentéssel, nemcsak logikaival, de bizonyosan azzal is, hiszen különben nem is lehetne tudományosan hozzáférni. Már pedig a *tapasztalati valóságtudomány* éppen ezt akarja. A valóságnak ezt a kétségtelen, közvetlenül feltűnő, minden valóságtudomány lehetőségét megalapozó jelentésgazdagságát téveszti szem elől az újpozitívista logicizmus, amelynek álláspontjáról Pozsonyi is érvel. A fizikus és minden természettudós előtt tehát maga ez a valóság áll előzményként; és ezt kell megragadni próbálnia. Világos, hogy ebben a munkájában azután a természettudós emelhet korlátokat is maga elé, sőt, tárgyának szinte kimeríthetetlen volta miatt ezt az önkorlátozást kell is gyakorolnia, ha nem akar csupán szétfolyó és ezért bizonytalan eredményekkel megelégedni. Ámde a tudós önkorlátozása nem lehet a tárgy természetével ellenkező: mivel pedig a tárgyi valóságban természetesen benne van e valóság teljes jelentése

és az egész mindenséggel való szoros és egységes összefüggése, a kutató önkorlátozása is csak relatív lehet; addig terjedhet, amíg a tárgy teljességéből kiválasztott és célba vett kutatási területének szálai nem viszik maguktól és szükségképen, vagyis a *tárgyi valóság belső logikája szerint*, tovább. A tárgyi valóság belső logikája azonban a valóság mindenféle *speciális* alkatától és vonásától természetesen tovább vezet az azzal belsőleg összefüggő olyan alapszálakhoz, amelyek immár mindenféle valóság egyetemes alkatát és rendjét határozzák meg; ezért van az, hogy minden szaktudományos valóságprobléma tovább nyomozva szükségképen és tárgyilag, saját belső logikája szerint tovább vezet olyan alapvető, immár filozófiaiak nevezhető problémákhoz, amelyeket azután az ember nemcsak mint mindenoldalú érdeklődésű lény, hanem mint a tárgy logikájához alkalmazkodni tudó, szigorúan logikus gondolkodó is magáévá tesz és felelni törekszik rájuk. Természetes tehát, hogy a természettudományban és így a fizikában is, és éppen annál inkább belső joggal, minél jobban gazdagodik és főleg elmélyül, azaz tárgyának alapjai felé halad a tudomány, felmerülnek olyan egyetemes problémák, amelyek maguk is világgép körvonalait adják, az azokra talált válaszokban pedig elkerülhetetlenül világgép van. Mármost semmiképen sem kifogásolható, ha ezeket a problémákat és a rájuk felelni hivatott tételeket a természettudomány körében természetbölcseletinek nevezzük és a szorosan szakirányú természettudományból kiemelkedőnek tartjuk: ez így is van. Csupán azzal kell tisztában lennünk, hogy a természetbölcseleti és világgépvonásokat tartalmazó problémák és tételek semmiképen sem a természettudomány saját problematikájától idegenül, csupán mintegy a kutató ember mindenoldalú életigényéből fakadólag telepedtek, mint valami é.ösdiek, a természettudományra — ilyenek is lehetnek és vannak —, hanem annak haladásából természetesen és elkerülhetetlenül kibontakoznak. Az a kérdés, vajjon e problémák és tételek a modern természettudományban milyen alakban és milyen tartalommal jelentkeznek, vagyis milyen módon foglal a modern természettudomány azokhoz állást és mit lát bennük világgépeként?

Másodszor tehát azt kell megvizsgálunk, milyen álláspontot foglal el a modern természettudomány a világgépekkel szemben általában; vagyis milyen módon látja azokat és saját viszonyát azokhoz? Az előadó úr bemutatta, hogy a modern természettudósok egy része ugyan kimondottan pozitívista kíván maradni, de ezt az álláspontját minduntalan túllépi; egy másik rész immár tudatosan elfordul a pozitívizmustól és a természettudománytól is határozott világgépet vár, noha általában nem olyan nagy igénnyel, mint a múlt század második felében, amikor a természettudósok csak a természettudománytól vártak világgépet és ezt elégségesnek, sőt teljesnek is tartották. Ne felejtsük azonban el, amire Ortway professzor úr is figyelmeztet, hogy az előadó és az ő nyomában a hozzászólók jóformán kizárólag fizikusokat vettek figye-

lembe: ha a modern biológusok szavát is meghallgatjuk, a pozitivisták aránya bizonyára még jobban visszaszorul; hiszen a biológusok között mind az újvitalizmus, mind az újidealizmus sokféle fajtája igen elterjedt. Ha mármost a filozófiailag művelt természettudósok után a filozófus, aki természettudományi műveltség megszerzésére is törekedett, felemlheti szavát, azt kell mondania, hogy a pozitivista szemléleti mód egy bizonyos határig nemcsak a természettudományban, hanem minden tapasztalati szaktudományban szükséges és jogos: hiszen mindenekelőtt külsőjét, szemellátható és kézzelfogható felületét kell alaposan megtekintennünk annak, amit vizsgálni akarunk; ebben az értelemben teljesen helyes és elfogadható, hogyha Pozsonyi a pozitivista tudományos eljárás értékét és jogát hangsúlyozza. Tartsuk azonban azt is szem előtt, hogy a tisztára vagy túlnyomóan pozitivista szemléleti mód jogos korszakán a modern természettudomány — és legkevesebb sem a legkisebb mértékben éppen a modern fizika — immár messze túl van: a modern fizika, amely messze a tapasztalati adottságok mögé nyúlva, világot átfogó, hatalmas és rengeteg spekulatív szálal tartalmazó elméleteket konstruál, egyáltalában *nem is lehet* pozitivista e szónak abban vagy ahhoz rokon értelmében, amelyben azt a múlt század gondolkodói értették, a „pozitív“ kutatásban a „szemellátható és kézzelfogható“ megállapításának célját látva. Igaza van Mikola Sándornak, amikor a modern fizikai elméletekben a pozitívizmus helyett a *racionalizmus* előretörését látja: ezek túlnyomóan *spekulatív észkonstrukciók*, amelyek a tapasztalásból indulnak ugyan el, de onnan messze elszállnak az egész fizikai valóság minél egységesebb és átfogóbb, de immár szinte teljesen elvont elméleti magyarázati kísérleteihez; ezek a messzemenő racionalista elméletek — minden értékelés kikapcsolásával — sokkal inkább nevezhetők egy sajátos matematikai színű miszticizmus megnyilatkozásainak, mint a pozitívizmusénak. Valóban nem is annyira a nagy fizikusok maguk, pl. Planck, Einstein, Eddington, a de Broglie-testvérek, pozitivista hajlandóságúak — ezek sokkal inkább mutatnak irracionalista, szinte misztikus hajlamokat —, hanem azok a módszerkészítő logisztikusok, pl. Carnap és iskolája, akik a természettudománynak módszertant és ismeretelméletet szeretnének előírni; csakhogy az igen csekély hajlandóságot mutat az előírások követésére. Pedig másrésről kétségtelen, hogy a természettudománynak mai, mondhatnók „hiperteoritikus“ fejlődési szakában a logikai és ismerettani tudatosításnak nagyobb fokára volna szüksége, mint amekkorát elért.

Mert abban a tekintetben is igazat adok Mikola Sándornak, hogy a modern fizika aggasztó módon egyfajta matematizmusba csúszott át. Azt senki sem kifogásolhatja, hogyha a fizika arra a sokszor és jól bevált meggyőződésre építve, hogy a természet — legalább részben — „a matematika nyelvén van megírva“, a matematikai természetleírás legmagasabb eszközeihez is folyamodik: ebben a tekintetben, azt hiszem, mind-

nyáján egyetérthetünk az előadó és valamennyi hozzászóló, főleg pedig Ortway Rudolf és Mikola Sándor lényegileg egybehangzó felfogásával. Vagyis a fizika teljes joggal lehet matematikai fizika. Itt azonban felveszem Mikola szójátékát és hozzáteszem, hogy a fizika *sohasem* lehet joggal fizikai matematika: vagyis nem adhat valóságos fizikai jelenségeknek fizikai, azaz valóságmagyarázat *helyett* egyszerű matematikai értelmezést. Már pedig ilyesmi történik például akkor, amikor a relativitási elmélet a Fizeau- és a Michelson-kísérletek vélt és ebben az esetben a valóságban jelentkező ellenmondását valóságmagyarázat helyett pusztán a matematikai leíró fogalmak átértelmezésével próbálja eltüntetni: ez kétségtelenül ismeretelméleti alaphiba még akkor is, ha az ellenmondást állító vélemény igaz volna, amit alapos, de ezúttal nem részletezhető okból kétségbe vonok. Úgy látszik, hogy ezt Einstein érzi és azért törekszik új tér- és időfogalmainak az előadó úrtól is hangsúlyozott objektív, valóságos értelmezést is adni. Itt azután további kérdés merül fel. A modern fizika a köznapi értelemben vett szemléletességtől kétségtelenül messze, szinte teljesen eltávolodott: ezt állapítsuk meg, de egyúttal ismerjük el tudományos jogosságát; hiszen nem tehető fel, hogy érzékeink a szemléleti valóságnak mélységeibe és legátfogóbb összefüggéseibe is el tudjanak hatolni. Ezért mindenképpen elfogadható Ortway Rudolf megállapítása, hogy a modern fizika, mint minden fejlettebb tudomány, az elvont fogalmakat nem kerülheti el és a szemléletesség helyett az *áttekinthetőséget* célozza. Ez különben tudományos alaptörékvés, amely teljesen jogos. Az ilyen áttekinthetőség azonban nyilvánvalóan *csakis értelmi* és nem érzéki lehet: ennek fő feltétele pedig az, hogy az elmélet logikailag és ismerettanilag — nemcsak matematikailag — teljesen világos és határozottan kidolgozott legyen és abban *sehol rejtett ellenmondás* ne maradjon. Eleget tesznek-e ennek az alapfeltételnek a modern fizikai elméletek? Azt hiszem, nehéz volna állítani, hogy immár semmi homály sincs bennük. Amde vajjon csak alapfeltételeik és alapfogalmaik is egészen megnyugtatóan ki vannak dolgozva logikai tekintetben? Vegyünk még egy példát a relativitási elméletből. Bizonyos, és a vita folyamán hangsúlyoztatott is, hogy abban korántsem minden relatív, hanem vannak benne egészen határozott abszolútumok is. Ilyen például a fénysebesség, amelyet az elmélet nemcsak tényleg, hanem *elvileg* és minden más sebességhez viszonyítva állandónak, ennyiben tehát valóban abszolútnak tart. Igen ám, de fizikai értelemben ez a sebesség sem más mint az út és az idő hányadosa: lehetséges-e azonban *logikailag* egy elvileg relatív számláló és elvileg relatív nevező elvileg abszolút hányadosviszonya? Ezt talán mégsem állíthatjuk evidensnek. Mind ebből világos, hogy a közelmúltban szinte hősi sebességgel és merészséggel hatalmas elméleteket megalkotó modern természettudománynak immár az eddiginél *sokkal mélyebb és alaposabb* logikai és ismerettani átvilágításra van szüksége, azt pedig a filozófiailag teljesen naiv logisztika még csak töredekésen sem tudja

megadni. Ha tehát a természettudós joggal kívánja meg, hogy a természettudományi kérdésekhez szóló filozófusnak alapos természettudományi képzettsége legyen, akkor — gondolom — nem tarthatja joggalannak a filozófus ama kívánságát sem, hogy a közvetlen tapasztaláson messze túlmenő és abban már korántsem egyértelmű természetességgel igazolódó, rengeteg spekulatív vonást tartalmazó természettudomány is a leggondosabb és legalaposabb logikai és ismerettani képzettséggel és módszerességgel járjon el: ezen a téren pedig még szinte beláthatatlanul sok a hiány és a pótolnivaló.

Mindebből az is következik, hogy a modern természettudomány világképe ugyan kissé módszertelen, de azért megvan; sőt elég nagy terjedelemben és igen jelentősen megvan, akárhogy értelmezzük is, és akár helyeseljük, akár nem; ez az egész vitából világosan kiderült. Miket tekinthetünk — ez *harmadik* kérdésünk — e világkép legfontosabb tartalmi vonásainak? Az egyiket a természet sajátosságos emberszerűbbé tételében látom. Hogyan értsük ezt? Kétségtelen, hogy a modern fizika az absztrakciónak olyan magas fokára emelkedett, matematikai segédapparátusát olyan hatalmassá és bonyolulttá fejlesztette, hogy a köznapi ember számára mindinkább hozzáférhetlenné válik, sőt még egyes fizikusok sem tudják fokozódó elvontságát követni; helyesen emeli ezt ki Ortvay professzor. Ezzel a bonyolult apparátussal azonban a modern fizika olyan tanításokat próbál igazolni, mint például a világmindenség térbeli végelessége a relativitási elmélet szerint, valamint legkisebb alkotótényezőinek végelessége a kvantumelmélet szerint. Mindkét tan ugyan nem rossz értelemben antropomorfiztikus, de kétségtelenül jóval emberszerűbb a klasszikus fizika és például a leibnizi bölcsélet ama tanításaival szemben, hogy a világ térben végtelen és szervezettsége végtelenül finom, azaz ténylegesen végtelen kicsiny elemekig terjed. Másik alapvető fontosságú vonása a modern fizika világképének az okság értelmezésével kapcsolatos. A mikrofolyamatok vizsgálata és a statisztikai törvényszerűségek tana a klasszikus újkori, ú. n. „mechanikai“ természeti okság fogalmát, amely szerint a természeti jelenségek sorában az előzményekből mint okokból szükségképen folynak a következmények mint hatásaik, lényegében lerombolta; ez az elv legalább is elvesztette természettudományos értelmét, mert a természettudomány ma csaknem feladta azt a régebbi igényét, hogy a fizikai világ adott folyamataiból a jövőbelieket teljes szabadsággal kiszámíthassa: már pedig a mechanikai okságlv ezt az igényt volt hivatva elvileg megtámogatni. Így jutott a modern természettudományban olyanféle meggyőződés előtérbe, hogy egyáltalában nincs is okság a természetben, hanem ehelyett valami sajátosságos szabadság érvényesül abban. Ha ezt a felfogást kissé módszeresebben átvilágítjuk, akkor természetesen nem fogjuk a mechanikai oksággal az okságot általában elvetni és a természeti jelenségeknek teljesen semmiből és semmitől való létrejövetelét állítani, de könnyen elvethetjük éppen a transitív mecha-

nikai okságot; és ha a statisztikai törvényekben sem látunk is lényegében teljes törvénynélküliséget és a véletlen uralmát, a szükségképi természeti folyamatlánc klasszikus újkori koncepcióját igenis felválthatjuk egyfajta szabad, de nagyjából azért mindig törvényszerű és következetes okozás fogalmával. Az ilyen okságfajta nyilvánvalóan a transzcendens okság irányába mutat és bár megint nem rossz értelemben antropomorf — hiszen emberi méreteket messze meghaladóan finom elemi folyamatokra és óriási terjedelmű összegezésükre vonatkozik — de azért újra sajátosságosan emberszerűnek mondható a szükségszerű mechanikai kauzalitás eszméjével szemben; Jordannak az előadótól idézett mondása, amely az élettelen természetet is az élő közelébe hozza, szintén a fokozódó „emberszerűség“ megnyilatkozása. Ha mindehhez hozzá vesszük, hogy a modern fizika az anyag fogalmát mind jobban felbontja, akkor, az előbbi eredményekkel összevetve, valóban azt mondhatjuk, hogy világképe a múlt század természettudományával szemben, amely az embert is mindenestül el akarja anyagosítani, szinte már a természetet is lényegében és túlnyomóan átszellemíti; ebben az eljárásban pedig a modern fizika igen jelentős segítőtársakat talál az ezúttal nem részletezett biológia sok mai neves kutatójában. Annyi bizonyos, hogy a modern természettudomány világképe sokkal inkább spiritualista, semmint materialista, ha a szavak jogos bölcséleti értelmét és a természettudomány tényleges felfogását, nem egyes képviselőinek ismeretlanilag semmiképen sem eléggé tudatosított, -önmaguktól gyakorlatilag régen túlhaladt óveretű szólásmódjait vesszük figyelembe. Mindebben a tekintetben végül a fizika, messzeszálló absztrakciói és talán már túlhajtott racionalizmusa ellenére is, a többi, mindig is inkább „emberszerű“ képet nyújtó valóságtudományhoz határozottan közeledett: és bár teljesen érthetően alkalmaz olyan önkorlátozásokat, mint például az érzéki minőségek vizsgálatának kizárását, lényegében ma már korántsem áll egymástól olyan messze a természetet egyrészt és az embert és kultúráját másrészt vizsgáló tudományok két csoportja, mint tisztem azt századunk elején. És ha Dési Frigyes helyes megállapítása szerint lesznek is a jövőben is különbségek közöttük, mégis mindjobban kiderül és érvényesül az az igazság, hogy gyökerében és elvileg kétféle tudományos szempont, mint például egy fizikai és egy filozófiai, nincs és nem is lehetséges: lehetnek és vannak elhatárolások — például abban a tekintetben, mit ért, azaz mit vizsgál valamely tudomány az erő fogalmából — de minden tudomány absztrahál, a filozófia csakúgy mint a fizika, és minden tudomány a tárgyban rejlő értelmet és igazságot keresi, a fizika csakúgy, mint a filozófia, és végül is valamennyi gyökerében egy és egészében mélyen egységes összefüggésű valóságot és igazságot talál, fizika és filozófia egyaránt.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

Filozófia-történet. KONDOR IMRE: *Az európai filozófia problémáinak története.* Debrecen, 1938. Dr. Bertók L. 227 l.

A magyar filozófiatörténetek nem éppen bő történetében jelentős hely illeti meg Kondor Imre művét: fiatalos, bátor kiállása a problématörténeti módszer mellé, könyvét lendületes, egységes alkotássá tesz. Felesleges lenne itt arról vitáznunk, hogy a problématörténeti módszer valóban az egyedül helyes-e. Nyilvánvaló, hogy nemcsak filozófiai, hanem filozófiatörténeti témát sem lehet a véglegesség jogos igényével megragadni. De ez — mint előtte annyi más — szerzőnket sem akadályozta meg abban, hogy kitűnő filozófiatörténetet írjon. Tagadhatatlan, hogy könyvét elsősorban saját maga számára írta; de éppen az ilyen könyvekből sokkal többet tanulhat az ú. n. művelt olvasó, mint azokból, amelyeket egyenest az ő számára írnak.

Pauler szerint „a filozófia története csak kritikai lehet“. Kondor e követelményt nem ismeri el teljesnek, sőt szerinte „minden filozófiatörténetíró abban a veszedelemben forog, hogy a filozófia fogalmának önkényes megszükkítésével saját álláspontjának előzményeit gyűjti össze s rendezi a történeti egymásután sorába“. Mégis meg kell állapítanunk, hogy Pauler axiómája a problématörténeti módszerre is érvényes. Maga az a tény, hogy szerzőnk Thalestól Hegelig, helyesebben Kantig lát a filozófiatörténetben sajátos európai problematikát, világosan erre mutat. Valóban egyetemes jegye az indus filozófiának a valóságtól való elfordulás s az európai filozófia ezzel szemben valóban mindig kitartott az egyetemes valóság mellett? Vagy — szerzőnk pontot-tevését illetően — mennyivel „nemzetibb“ Spencer Humenál, avagy Comte Descartes-nál, vagy Schopenhauer Kantnál? Az az érzésünk, hogy ha valóban „a probléma“ lenne a filozófiatörténész ultima ratiója, akkor e könyv nem Thalessel kezdődne s nem Hegelnél végződne. Nem „végső fok“ a probléma sem, ahogy nem az a világnézet vagy egy-egy filozófiai rendszer sem: egyiknek csak úgy vannak szubjektív hibaforrásai, mint a másoknak. A hibaforrással való küzdelem teszi éppen széppé a filozófia történetének művelését s ez az, ami Kondor könyvének is — saját módszertani megfontolásai ellenére — eleven hajtóereje. Ez a voltaképeni „existenciális kényszer“, mely a legnagyobb szándékú filozófust is a történet egy bizonyos pontjára szegezi s megszabja élménylehetőségének, vagy ha úgy tetszik, problémalátásának áthághatatlan kereteit. Éppen ez az, amiért Ueberweg után is érdemes filozófiatörténetet írni: mert a legfilozófikusabb álláspont is szűkséggel történeti lesz és megfordítva, nincs oly elvadult hisztorizmus, mely igazi filozófiát ne rejtene magában. Éppen a filozófiatörténész saját filozófiája az a kulcs, amelyet kezünkbe ad, hogy az általa látott és az általunk látott problémát egybevetve, bizonyosfokú objektív eredmény-

hez juthassunk. (Milyen jól jellemzi pl. Cicerót, hogy épp Mommsen ne-vezi fecsegőnek.)

Viszont tagadhatatlan, hogy a sok lehetséges filozófiatörténeti módszer között Kondoré egyike a legfilozófikusabbaknak. Mint ilyen, szigorú gonddal ügyel, hogy lélektani vagy történetfilozófiai elemekkel módszeréhez hűtlen ne legyen. Ezzel sok érdekes és értékes összefüggésről lemond (meg tudja pl. állni, hogy Hume-nál csak mellékesen utaljon, az akkori angol asszociációs pszichológiára). Néha emiatt aránytalanságba kényszerül, mint pl. Hume esetében, akit Kanthoz képest a valóságnál jelentéktelenebbnek tart; problémátörténeti szempontból azonban az arány valóban így helyes. Saját álláspontjának e tiszta végiggondolása és következetes-alkalmazása miatt válik Kondor műve értékes alkotássá; a kulcs, melyet könyve elején kezünkbe ad, simán nyitja annak minden kis rejtekét. A zárószót író Tankó professzornak őszintén gratulálhatunk e könnyvhöz, tanítványának művéhez. (Úgy hisszük, hogy a Nicolai Hartmann-féle „problémagondolkodásra“ ki kellett volna térnie szerzőnknek a bevezetésben).
Mátrai László.

STOLZ, ANSELM: *Anselm von Canterbury, Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. (Gestalten des christlichen Abendlandes, Band I)* München, 1937, Verlag Kösel-Pustet. 336 l.

A Kösel—Pustet cég ezzel a kötettel egy sorozatot nyitott meg, melynek célja az, hogy azokat a gondolkodókat, művészeket vagy az államban és az egyházban működő embereket, akik műveikkel annak a szellemi egységnek kialakulásához járultak hozzá, melyet „keresztény nyugatnak“ szoktunk nevezni, monografiákban ismertesse, úgy, hogy szellemüknek és személyiségüknek (illetékes szakértők tollából származó) jellemzése mellett saját műveik, saját alkotásaik is szóhoz jussanak, nemcsak töredékes, antológikus formában, hanem lehetőleg úgy, hogy a modern olvasó zárt egységeket, teljes műveket olvashasson, és így a kapott jellemzést közvetlenül nyert benyomásokkal kiegészíthesse. A multnak azokat az értékeit, amelyek a mai szellemi helyzet történeti feltételeit alkotják, eleven erőkként a modern szellemi életbe akarja belevinni ez a sorozat. A nagy vállalkozásban elsőrendű munkaerők vesznek részt.

A sorozat programját legkönnyebben Canterbury-i Sz. Anselm esetében lehetett végrehajtani, aki különben is, mint a nyugati skolasztika alapítója, a legelsőök közé tartozott, akiket ismertetni kellett; műveinek kisebb terjedelme lehetségessé tette, hogy a Proslogion (mely a híres argumentum ontologicum-ot tartalmazza), a Monologion (mely az Isten metafizikai fogalmától a Szentháromságtanhoz vezet át), a Cur Deus homo (Sz. Anselm eredeti, az egész középkorra kiható megváltás-tana) teljes egészükben, a „Meditationes“ pedig szemelvényekben helyet találhattak e kötetben. A fordítások különböző szerzőktől valók, rész-

ben a kötet kiadójának és fiatalabb rendtársainak közös munkájából erednek, de mégis egyöntetű egységet alkotnak. A latin terminológiának exaktsága és logikai élessége, mely Sz. Anzelmnél már a skolasztikát érezteti elő, és nála csodálatos módon Sz. Ágoston-i lendülettel párosul (jellemző példa erre a Prosligion 2. fejezetének száraz, rideg logikája és a bevezető és befejező fejezetek poétikus mozgalmassága) természetesen nem adható vissza tökéletesen egyetlenegy modern nyelvben sem. A bevezetés jó, tanulságos áttekintést ad Sz. Anzelm életéről és munkásságáról, jellemzi a kort és a szellemi helyzetet, melyben ezek a művek keletkeztek — de még ennél sokkal többet is tesz: új problémákat tár fel Canterbury-i Sz. Anzelm körül, s ezek fejtegetése egészen új megvilágításba helyezi Sz. Anzelm gondolkodását, egész más szempontból fogja fel filozófiai és teológiai munkásságát, mint amilyenből ezt eddig szokták felfogni.

Sz. Anzelmet általában a filozófiatörténetben úgy ismerik, mint aki az összes filozófusok között a tiszta ratio-nak a legszelebbebb érvényességet biztosította volna, úgyhogy filozófiai téren (az argumentum ontologicum-ban) jogosnak tartotta volna még a logika teréről az ontológia terére való $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ -t is (ebben az értelemben polemizáltak az ő „argumentuma“ ellen Sz. Tamástól Kantig) és teológiai téren szükséges okfejtésekkel (rationes necessariae) akarta volna bizonyítani a Szent Háromság fogalmát és az incarnatio szükségességét. Ezzel a hagyományos felfogással szemben azt állítja Stolz, hogy Sz. Anzelm nem akar sohasem „filozófus“ lenni (331), és hogy az ő módszere nem a tiszta racionális metafizikai vagy teológiai kérdésekre való alkalmazásán alapszik; Sz. Anzelm szerinte a teológia és a hit mellett önálló, tiszta racionális filozófiát nem ismer (330) — mint ahogy valamilyen, a kegyelem és a hit világával szemben „neutrális“, pusztán természeti „ratio“ nem is létezik (332). Szent Anzelm módszere — és ebben állna példájának nagy értéke a mai gondolkodás számára — éppen a teológia és a filozófia, sőt a misztika egybeesését jelenti (38), mivel a hit által nyújtott igazságokból indul ki, melyeket racionális úton úgy igyekszik elmélyíteni és a belső összefüggéseikben, szerves egységükben áthatni, hogy ennek alapján egy boldogító, közvetlen, a gondolkodást és az érzelmet egyaránt átható, tehát *misztikus* Istenélményhez eljusson. Ezt a felfogását Stolz a Prosligion gondolatmenetének beható elemzésével igazolja. (15—20.)

A kötetnek ez a része ilyenformán bekapcsolódik abba a tudományos vitába, mely már néhány év óta az argumentum ontologicumnak és Sz. Anzelm gondolkodásának helyes interpretációjáról folyik. A vita egyes mozzanatait természetesen nem lehet egy könyvismertetés keretében részletesen ismertetni. Legyen elég rámutatni az egyes hozzászólásokra. Először K. Barth (Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes, München, 1931) tiltakozott az argumentum ontologi-

cum filozófiai értelmezése ellen. A Stolz (zur Theologie Anselms im Prosligion, Catholica 2 (1933) 1—21.) hangsúlyozza a Prosligion *misztikus* célkitűzését és meditativ jellegét, szemben a Monologion teológiai célkitűzésével; a Monologiont Sz. Anzelm írta „in persona alicuius tacite secum ratiocinando, quae nesciat, investigantis“, a Prosligionot pedig „sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit“. A Prosligion nem áll meg az intellectus-nál, a helyes Istenmegismerésnél, hanem azontúl a „sentire“-re, a közvetlen Istenélményre törekszik (ez különösen a Prosligion 14. fejezetében fejeződik ki). Eszerint még Barth is túlságosan a hagyományos interpretáció hatása alatt maradt, amikor felismerte ugyan, hogy Sz. Anzelm gondolkodása a hitből indul ki, de teológiát látott a Prosligionban és nem misztikát.

E. Gilson (Sens et nature de l'argument de saint Anselme, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge IX (1934) 5—51) nem akar misztikát látni a Prosligionban, de nem is határozott, szoros értelemben vett filozófiát, hanem „keresztény gnózis“-t, a misztikának és a filozófiának olyan egyesülését, mely a keresztény platonizmus örökségeként még Sz. Anzelm gondolkodásában is él és csak a későbbi, aristotelikus gondolkodás részére érthetetlen. Ezzel szemben A. Stolz (Das Prosligion des hl. Anselm, Revue Bénédictine, 1935, 331—347.) rámutat a Prosligion misztikus jellegére, különösen azokra a kapcsolatokra, melyek Sz. Anzelm gondolatvilága és Nagy Sz. Gergely misztikája között fennállnak. Közben M. Cappuyens (L'argument de S. Anselme, Recherches de théologie ancienne et médiévale VI. (1934) 313—330.) a Sz. Anzelm és Gaunilo között folytatott polemiát hozza fel annak bizonyítására, hogy Sz. Anzelm igenis racionális Istenbizonyítást akart adni, és ad is — csakhogy ez a bizonyítás csupán a XII. század platonizáló gondolkodásmódjának keretében érvényes. Ugyanakkor A. Stolz („Vere esse“ im Prosligion des hl. Anselm, Scholastik IX. (1934) 400—409.) a „vere esse“ fogalmát Sz. Anzelmnél úgy magyarázza, hogy az nem „reális létezés“, hanem „teljes létet“ jelent. 1936-ban adja ki R. Allers Anselm v. Canterbury című könyvét (Wien, Hegner), melyben Sz. Anzelmet, a filozófust, ismerteti, tudatosan a régi, hagyományos felfogás értelmében. A. Stolz a jelen könyvében eddigi érveléseit foglalja össze, különösen Allers felfogása ellen polemizálva. Legujabban S. Söhngen (Die Einheit der Theologie in Anselm v. Canterburys Prosligion, Vorlesungsverzeichnis der Theol. Akademie Braunsberg, 1938/39) szólott hozzá a kérdéshez. Szerinte Sz. Anzelm eljárása tényleg racionális bizonyítás akar lenni, de úgy, hogy a *hit tényéből* indul ki, és azt — a gondolkodásnak a *hit által való megvilágosttása alapján* — racionálisan beláthatóvá, érthetővé akarja tenni. Amit a ratio adhat, nem valamilyen önállóan érvényes önmagában nyugvó bizonyítás, hanem csak „Vorverständnis“, aminek bizonyító ereje csak akkor van, ha a hit összefüggé-

seibe belehelyezik — ámde ugyanakkor az elmélyített hitnek azt a racionalitást, azt az „intellectus“-t tudja adni, amelynek az egyébként önmagában hiányával van. E két tényezőnek — a hitnek és a racionak — egymásra utaltsága Sz. Anzelm gondolkodásában onnan érthető meg, hogy neki a ratio nem jelent alapvetően mást a hitnél és a visionál; az intellectus közbeeső fokozat, a ratio, mint képesség, nem pusztán természetes valami, hanem „heilsge-schichtlich bestimmt“, mint a teljes Istenlátásnak a bukott emberi természetben visszamaradt csírája.

A vitát még nem lehet lezártnak tekinteni. Annyi azonban már most is bizonyos, hogy Sz. Anzelm filozófiatörténeti szerepének egészen új képe, módszerének egészen új értelmezése van kialakulóban, mely az egész koraközépkori filozófiának történetét alapjából más megvilágításban fogja feltüntetni, mint amilyenben ezt eddig látni szoktuk.

Ivánka Endre.

SZKLDÁNYI MARIA: *Pauler Akos életművészete.* Budapest, 1938. Franklin Társ. 208 l.

Örömmel és várakozással fordulunk minden oly mű felé, amely Pauler Akos hozzáférhetetlen, magányba-burkolt alakjára igyekszik világot vetni.

Ilyen Szkladányi Mária munkája. Pauler emberi képét leplezi le, pszichológiai elemzések formájában. A mű gerincét azok az idézetek alkotják, amelyeket a vele 11 éven át folytatott eszmecserek nyomán feljegyzett. Amint előszavában kijelenti, nem a tudóst óhajtja bemutatni, aki műveiben világosabban felfedi magát, mint bármely ismertetés tehetné, hanem Pauler személyét kívánja közelebb hozni, az emberi Paulert, aki embernek éppoly hatalmas és halhatatlan, mint tudósnak. E kettő elválaszthatatlan benne: művei és élete egygyéforrott szellemi és erkölcsi egészség, totalitás. „Ha nem formázom ki magam ilyené, amilyen vagyok, vajjon mi lett volna a tudományommal? Sokan lehetők tartják, hogy az ember elválk művétől, előttem ez érthetetlen“ idézi Pauler egyik megjegyzését.

Pauler küzdelmes énye elevenedik meg előttünk.

A kifelé nyugodt, mérsékelt, szinte merevvé fegyelmezett arc mögül előtűnik a zaklatott, lobogó, önmagával csatázó lélek. Az aszkétizmus mögül az életre sóvárgás.

Küzdelmeinek legmélyebb oka az, amit az emberi szenvedés végső forrásának tekint: „halhatatlan lélekkel az anyagszerűség törvényeihez kötve lenni“. „Életem merő tragikus életérzet“, mondja magáról, „szellemmé válni belső élet útján, ez hajtott ifjúkoromtól. És velem szemben az anyagszerűség óriásai meredeznek korom lelkületében s mindenütt a külsőséges élet dagályát látom.“

A cél, amiért küzd: az alkotás. „Mindíg tudtam, hogy a tudomány egész emberrel válik csak teljessé, s ez győzött bennem minden hangulaton, szenvedélyen.“ Élete legnagyobb érdemének azt vallja, hogy legyőzte önmagában kora betegségeit; a zabolátlan mohóságot az élvezetekben, az üres csillogást a közpályák betöltésében, és az örökös újdonságkeresést a szellemi élet körében. Kemény akaratával tehát nemcsak az érzéki világ kísértéseit győzi le, hanem gondolatait sem engedi szabadon áradni: kiválasztott cél felé ömölhetnek csak, megszabott mederben.

A testnek és a léleknek ez a konok fegyvelmezése, a mulandóval szemben az örökkévalónak a keresése teszik őt oly magányossá, önmagába zárttá; de éppen ezáltal képes annyira azonosulni a mindenséggel, hogy végső alapelveit kristálytisztá rendszerbe kényszeríti.

Pauler élete kialakulását jellemzően világítják meg szimbolikusan „emberábrázolásai“, amelyek ideáit tükrözik élénk: *Liszt Ferenc* életében a hivatás-vallás-szerelem tökéletes egyensúlya ragadta meg; a Liszt-i hatás visszényeként *Zichy Rafael*éban a kifinomult, vallásos nő képe; *Faust* alakjában a megváltás óriási heroizmusát éli át; *Mussolini*ben a hatalomnyerés és lemondás kettősségét, saját ellentétekben fejlődő képességét; az örökké tengertjáró *Ayes Cornaros* a polgári élet alól való felszabadulást képviselte számára; a testileg korcs *Erich Wilseman* a szellem fenséges győzelmét a test fölött. A *Napimádó*ban valószínűleg saját magát szimbolizálta, mint etikai lényt. Az objektív igazság kérelhetetlen rendszere fölé ebben az alakban az erkölcsi tökéletesség eszméje kerül: „ha a teremtő lényegét kutatom, egyre inkább rájövök, hogy nem lehet más, mint a legfőbb jó“. Majd *Stella Marius*nál, akiben női eszményét ábrázolja, végre eljut a szeretet eszméjéhez: „Az ember sokáig balgán abban a véleményben él, hogy értelmének hajtóerejével építi a tudományt. Mekora tévedés. Az értelem mindig csak segítő eszköz. A világ egész gépezetét szeretet mozgatja, az a belső sóvárgás, amely megismerni, alkotni, átlényegülni készíttet, ami a vonzalom jegyével kívánatosnak, követendőnek, bírásra érdemesnek mutatja az életünk értelméül szánt dolgokat.“ „Ha jól meggondolom, mindent a szeretet révén alkottam.“

Pauler Ákosnak utolsó problémája, a halál, nem elmúlása előtt keletkezett; a megsemmisülés és a fennmaradni-akarás megoldhatatlanságának tudata, mint minden nagy alkotót, őt is végigkísérte egész életén.

Köszönettel tartozunk Szkladányi Máriának azért, hogy ezeket a feljegyzéseket a női lélek beleérző készségével, tudós alapossággal, filozófiai hozzáértéssel elkészítette, megőrizte és nyilvánosságra hozta. Munkája célját sikerült elérnie: Pauler emberi alakja megvilágosodott előttünk s mégis eszmei magasságban maradt.

Kozmutza Flóra.

Logika.

Ismeret-elmélet. LITT, THEODOR: *Die Selbsterkenntnis des Menschen*. Leipzig, 1938. Meiner. 120 l.

Az introspekció ismeretelméleti megvilágítását tűzi ki céljául a szerző; a probléma felvetését azonban nem a lélektani alapok tudományos tisztázása — ami ma már mindenestre elkészt és így szükségtelen vállalkozás lenne —, hanem csakis az önmagára reflektáló én szempontja indokolja. Nem az a kérdés, hogy mi az önmegfigyelés módszerének lélektani alkalmazhatósága, hanem, hogy mi a reflexió vitális jelentősége a befelforduló egyén számára?

Mert az önismeretnek nem tudományos használhatósága fontos; felmérhetetlen fontosságát az önmagafelé forduló én belső fejlődésének irányítása szempontjából mérhetjük csak le. Az öneszmélet feladata sohasem az — és nem is lehet az —, hogy valami szilárdan létező ismereti tárgyról — az egyén lelki egészéről — fényképszerűen hű képet adjon: az öneszmélet, amikor befelé fordulva a lélekben mindazt, ami ott alaktalan és kavargó, értelmessé, formálttá, tudatossá teszi, az egyéni lelki fejlődés konstitutív tényezőjévé lesz. Ennek az öneszméletnek (Selbstbesinnung) eredménye az önismeret (Selbsterkenntnis). Lehetőségét magának az öneszméletnek ténye jelenti, határait az egyéni lélek objektív megnyilvánulásai, tettei tűzik ki. — Az egyéni önmegfigyeléssel együtt adott az egyéneletti alakulatoknak, azaz a közösségeknek és a legátfogóbb közösségnek, magának az emberiségnek, illetve az úgynevezett „általános embernek“ az öneszmélete. Már magának az egyénnek az öneszmélete egyéneletti képződmények: a nyelv, a logika, stb. létezéséhez van kötve; viszont az egyéneletti alakulatoknak — például a népnek — öneszmélete csak az egyes individuumokon belül mehet végbe. És ennek az öneszméletnek, illetve az egyénekben lefolyó öneszméletek sokaságának is fejlődéstalakitó jelentősége van: ezek a közösségi sors alakulásának lényeges momentumai. Tehát a közösségi önismeret sem a tudomány szempontjából kapja értékességét, — s feladata nem is az, hogy valami változatlanul meglevőről tudósítson. A népi sors alakításán dolgozó erők tudatosításával a továbbalakulás lényeges indítéka, a népi fejlődés dinamikájának irányítója. — Az általános emberire az öneszmélet öneszmélete, azaz a reflexió lehetőségeinek, korlátainak tudatosítása bukkan rá: amikor önmaga határaitra ébred, egyszersmind önmagán transzcendál. Az öneszmélet mindig csak viszonylagos ismereti értékkel bíró tudást közvetít; ezzel szemben magára erre a relatív tudásra vonatkozó ismeretünk a végtelen regresszus lehetetlensége miatt csakis abszolút megismerés lehet. Ennek az abszolút tudásnak a jelentősége pedig olyan korszakban, amelyben az egyén korlátlan és felelősségnélküli önboncolása és önmagának nyaklónélküli szétszedése más korbetegséggé kezd válni, mint fékező és gyógyító erő áll előttünk.

Amde — kérdezzük — a mozgató ösztönök minden gát nélkül való tudatosítása nem érvényes ugyanúgy a tudományra is, mint az emberre? Vajjon a tudományozsziológia, amely az önmagáért vizsgálódó tudomány eszményét, a feltevés nélküli tudomány gondolatát naiv illúzióknak mutatja be s a tudományt sarkaló ösztönök tudatosításával egyszersmind ezeknek az ösztönöknek az igenlésével építi a tudományt, más úton jár-e, mint minden „mélység-pszichológia“? Nem fenyegeti-e ezt a túlságosan öntudatos és túlságosan használni akaró tudományt ugyanaz a veszély, amelyre szerzőnk az egyénnel kapcsolatban rámutat? S vajjon szerzőnk állásfoglalása, amely az önmegismerés problémáját a tudományelmélet síkjáról a megismerő alany vitális érdekei felé tolja el, nem azonos-e ezzel a tudományozsziológián öntudatosult s túlságosan is öntudatos lett tudománnyal?

Faragó László

BACHELARD, GASTON: *Le nouvel esprit scientifique*. Paris, 1937. Alcan. (Nouvelle Encyclopédie Philosophique) 181 l.

A modern természettudományos gondolkodás alapvető, forradalmi jelentőségű ismeretelméleti következményeiről számol be ez az élénk szellemű, valóban a francia esprit-től sugárzó könyvecske. Mert az a körülmény, hogy napjainkban a természettudomány megújulásáról beszélünk, nem a kutatás egyenesvonalú, a klasszikus fizika által lefedett alapoktól irányított nagylendületű továbbhaladását jelenti, hanem maguknak a gondolkodás alapjainak a megváltozásával, illetőleg kibővülésével azonos. A modern fizika, amely világot nem az euklideszi geometriába ágyazza, mechanikáját nem a newtoni alapon építi tovább, elektrodinamikáját nem Maxwell szellemében folytatja és a kvantumelmélet matrix-operációival a „pythagorasi aritmetika“ köreit is elhagyja, egész magátólértődően jutott fejlődésének abba az állapotába, hogy ismeretelméletének, módszertanának — a szerző terminológiájával: episztemológiájának — alapjai sem „descartesiak“ többé.

A modern fizika pusztán konstruktív, racionális, matematikai tudomány. A valóság metafizikai problémája egyáltalán nem érdekli: a valóság számára feladat, nem pedig adottság. Nem a közvetlen, szemléletes valósággal dolgozik; realitása a „korrigált“, szellemileg létesített valóság, amelynek semmi más jelentése nincs, mint a tapasztalás további menetének irányítása. Ennek a matematikai természettudománynak pedig a legfőbb ismeretelméleti következménye az, hogy a végső adottságaiként szereplő matematikai relációk a hagyományos metafizika alapfogalmaival meg nem ragadhatók. A descartesi gondolati formák és módszeres előírások: a szubsztanciák keresése, a bonyolult jelenségek egyszerűekre való visszavezetése az új fizika következtében immár tudománytalan eljárás; az ú. n. mikroszkópikus történések bonyolult, kom-

plex volta az egyszerűsítést célzó tudományos törekvést nem engedi meg. A mai fizika a mozgás és a szubsztancia, a tér és idő, az anyag és a sugárzás szilárd egységbe való kapcsolásával a szimplifikáló törekvással szöges ellentétben a tapasztalat „komplikálására“ törekszik. Nem az egyszerűvel magyarázza a bonyolultat, hanem a bonyolulttal világítja meg az egyszerűt.

Hogy a filozófia ezekről a tényekről és az új elméletekről számot adhasson, szerzőnk szerint nemcsak kiindulópontjában, hanem nyelvében, kifejezőeszközeiben is gyökeresen meg kell újulnia. Kiindulópontja csakis a matematikai természetleírás lehet: a tudat közvetlen adottságaira építő metafizikai gondolkodás ideje már lejárt. Hogy azonban ez a közvetlen természetfilozófia mit mondhat számunkra a világról, hogy a „szubsztancializáló gondolkodást“ a matematika képleteivel helyettesítő természettudomány alkalmas-e valóban végső filozófiai belátások kiindulópontjával, szerzőnk számára nem probléma. Pedig bármennyire is tetszelegjen önelégültségében a modern természettudomány: éppen azokban a kérdésekben, amelyekre vonatkozólag megálljt parancsol, halad megállíthatatlanul tovább a filozófiai vizsgálódás. Ezek jogosultságának tagadása magának a filozófiának tagadásával azonos.¹

Faragó László.

FREYTAG, BRUNO BARON VON, GEN. LÖRINGHOF: *Die ontologischen Grundlagen der Mathematik*. Eine Untersuchung über die „mathematische Existenz“. Halle (Saale), 1937. Max Niemeyer Verlag. 50 l.

A matematika tárgyainak létezőmódját vizsgálja a szerző. A létezés — mondja — mindig csak ontológiai lehet, nem beszélhetünk tehát külön matematikai exisztenciáról, csakis a matematikai tárgyak ontológiai exisztenciájának mibenléte lehet a probléma. Két kérdéscsoportot kell itt megkülönböztetni: 1. Miképen léteznek a matematikai tárgyak? Függetlenül az emberi szellemtől, vagy pedig annak alkotásaiként? A valóságból vannak-e elvonva, vagy önálló, független tárgyszférába tartoznak-e? 2. Mi a kritériuma a matematikai tárgyak létezésének, elégséges kritérium-e az ellentmondásmentesség, vagy szükséges a tényleges megkonstruálhatóság is?

E két kérdés közül csak az első tiszta ontológiai probléma, a második a létezés fogalmát nem ontológiai értelemben, hanem bizonyos matematikai rendszerekre vonatkoztatva értelmezi. A szerző ezért az első problémacsoportot a „nagy exisztenciaproblémának“ nevezi, szemben a

¹ Ezzel a beszámolóval kapcsolatban v. ö. „A modern természettudomány világképe“ c. vitaülésnek az Athenaeum e számában közölt anyagát.

második kérdést felölelő „kis egzisztenciaproblémával“, amely másodlagos az előbbihez képest. A matematika alapvetésére irányuló (formalista, intuicionista, logisztikus stb.) kutatások csaknem kizárólag a „kis“ egzisztenciaproblémára korlátozódnak (ami e kutatások legnagyobb részének pozitívista felfogása miatt nem is csodálatos). A „nagy“ egzisztenciaproblémát illetőleg két tipikus állásfoglalással találkozunk: a pszichológus-felfogással, amely a matematikai tárgyakat az alanytól függő, gondolati tárgyakként tekinti és a realizmussal, amely magábanvaló létezését tulajdonít nekik, akár reális, akár objektív ideális értelemben. A szerző rámutat mindkét felfogás nehézségeire, majd más oldalról, G. Jacoby ontológiája nyomán igyekszik a kérdést megközelíteni. A szubjektum és a tárgy között fennálló intencionális relációból, a „Meinungsrelation“-ból indul ki: az általa intencionálható („meinbar“) tárgyak lehetnek valóságosak, mint a külvilág tárgyai és lehetnek nem-valóságosak: ezek az ideák, közéjük tartoznak a matematika tárgyai is. A tárgyakat az intencionáló aktustól mindenkor függetlennek tekintjük, magábanvaló létezését tulajdonítunk nekik. Az ideáknál azonban ez a magábanvaló létezés csak fiktív, egzisztenciájukat csak az intencionáló aktusban állítjuk. Ami az alanytól független, az nem az egzisztenciája, hanem az esszenciája az ideáknak.

Mindez vonatkozik általában az ideákra. Amde mi ezen belül a matematikai ideák külön sajátossága? Ez a kérdés a „kis“ egzisztenciaproblémához vezet: a szerző szerint ezzel a speciálisan matematikai létjogosultsággal az implicit definíciók alapján felépülő ellentmondásmentes deduktív idearendszerekbe foglalható ideák bírnak. A „kis“ egzisztenciaprobléma tehát nem ontológiai, hanem logikai probléma: valamely matematikai idea ebben az értelemben csak egy bizonyos matematikai rendszeren belül, ahhoz viszonyítva létezik, amennyiben azon belül definiálható és azzal logikailag összefér.

A szerző helyes úton jár, midőn a problémát a fenti módon kettéválasztja, mindaz azonban, amit mond, még csak a kérdés tisztázására, de nem a megoldására elégséges. Azzal ugyanis, hogy a matematikai ideák magukbanvaló, független mivoltát egzisztenciájukra vonatkozólag tagadjuk és csak az esszenciájukra korlátozzuk, ennek a magábanvaló lényegnek fennállásmódjáról, vagyis éppen az ideális tárgyak ontológiájának alapkérdéséről semmit sem mondtunk.

Pozsonyi Frigyes.

HERMES, HANS: *Semiotik. Eine Theorie der Zeichengestalten als Grundlage für Untersuchungen von formalisierten Sprachen.* (Forschungen zur Logik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, Neue Folge, Heft 5.) Leipzig, 1938, S. Hirzel, 22 l.

A szerző axiómarendszert igyekszik felállítani, amelyből a jelekről szóló általános elméletnek valamennyi tétele levezethető és amelynek alap-

fogalmaiból valamennyi idetartozó fogalom definiálható. Az erre az axiómarendszerre felépülő deduktív tudományt nevezi szemiotikának. A jelen munka nem az első kísérlet a logika ez ágának axiómatizálására, a lengyel logikusok, különösen Tarski már megadtak ilyen axiómarendszereket. Hermes kísérletének azonban bizonyos módszertani előnyei vannak: az elmélet ily módon felépülve szoros formális analógiába kerül az aritmetika axiómatikus elméletével, mintegy az aritmetika általánosításának tekinthető. Az aritmetika ugyanis axiómatizálható egyetlen egy alapfogalom, az ú. n. „előreláció“ (Vorgängerrelation) alapján, a jelen szemiotikai rendszerben ilyen relációk egész osztálya szerepel alapfogalom gyanánt: ez osztály tagjai az egyes jelcsoportok és a valamilyen jel adjunkciója révén keletkező újabb jelcsoportok között fennálló (az illető adjungálandó jel által meghatározott) relációk. Ez az osztály lehet egy- vagy több- (akár végtelen sok) tagú; ha egytagú, akkor az axiómarendszer az aritmetika axiómarendszerébe megy át.

Ez az analógia a szemiotika és az aritmetika között megengedi bizonyos, az aritmetikában használatos logikai módszerek (pl. az induktív definíciók) megfelelő általánosítását is.

A szerző ezután levezeti egyes alapvető jel-operációk, mint a kapcsolás és a szubsztitúció, továbbá még néhány fontosabb szemiotikai fogalom definícióját, végül a szemiotikának a logikai szintaxisához való viszonyát tárgyalja.

Pozsonyi Frigyes.

Metafizika. *A szellemi lét.* Hat előadás. Budapest, 1938. Az Aquinói Szent Tamás Társaság kiadása. 118 l. (Szent Tamás-könyvtár 4. köt.)

A filozófia népszerűsítésére vállalkozó minden munkának közös fogyatékosága, hogy nem sokat mond éppen azoknak, akikhez címezve van: a filozófiailag kevésbé művelteknek. Az iskolázás súlyos munkáját megkerülni nem lehet. A népszerűsítő műveknek mégis bizonyos sajátos jelentőséget lehet tulajdonítani. Forgatásuk hasznára válik azoknak, akik a népszerűsítendő anyagot már előbb magukévá tették. Az ilyen olvasó ennek a kis kötetnek lapjain is sok finomságot találhat az anyag egyszerűsítésében, tagolásában, rendszerezésében. Ez mindig érdekes és tanulságos. Különösképen az, hogyha a csoportosításban bizonyos szándék nyilvánul. A keretet ezekben az értekezésekben általában a szenttamási filozófia szolgáltatja: az igen különböző feltevéseken felépült modern filozófia eredményei helyenként meglepő és meggyőző harmóniában csendülnek össze az értekezéseknek ezzel a közös alaphangjával.

Kühár Flóris a szellemi lét megnyilvánulásait tárgyalja. Világos rajzát adja a tárgyi szellem és a közösségi szellem fogalmának. A tárgyi szellem szerinte a szellem öröklétére utal; a közösségi szellem pedig a

maga legtisztább formájára emlékeztet: a Civitas Dei közösségére, amelyet az istenszeretet fog egybe.

Szigeti József ismeretelméleti alapokból indulva, az ismerő létmódjának különös méltóságát emeli ki. Rangbeli különbséget tesz az anyagba ágyazott emberi szellem, a tiszta szellem és az abszolút szellem között. A pszichikai létező számára ez a rangsor adja a lét értelmét és értékét; — a fizikai létező számára pedig általában a megragadására kész szellem: a nyers valóság ennek a formáiban nyeri el a beteljesülést.

Kecskés Pál az akarat oldaláról közelít a szellem fogalmához. Nagy biztonsággal, aránylag könnyű utakon, szinte észrevétlenül vezet el az olvasót olyan súlyos problémák mélységei fölé, mint: szabadság, erkölcs, személy, jellem, kultúra, történet. Mindezek mögött az Istenség képe rajzolódik ki.

Schütz Antal a szellemet a nem-szellemi valóságokkal állítja szembe. A szellem gyújtópontjába az értékeket helyezi. Szellem az, ami értéket vall léte értelmének; a természet viszont süket az értékek iránt. Az értékeket azonban nem a neokantisták, vagy a fenomenológusok módján léttől független sui generis tartalmaknak tekintti, hanem azokat a teremtés metafizikájából eredeti és magyarázza.

Brandenstein Béla báró finoman és közérthetően elemzi az egyéni és a közösségi szellem vonásait, e két egymást feltevő és kiegészítő alanyi szellem viszonyát. Eredményei útbaigazítást adnak az individualizmus és a kollektívizmus látszólagos ütközésének gyakorlati problémájában is.

Jánosi József befejezésül átfogóan tárgyalja a szellemi lét metafizikai kérdéseit. Vizsgálódásait azonban az emberi szellem, vagy lélek (e kettő között különböztetni nem kíván) mivoltára korlátozza s az abban — a sokszerűség ellenére is megtalálható — alapvető egységet hangsúlyozza.

Gróf Révay József.

Báró BRANDENSTEIN BÉLA: *Etika*. Budapest, 1938. **Etika.**

Szent István Társulat. 319 l.

Karakterológia.

A bölcséleti gondolkodás betetőzése az etikai világkép. Ha az embernek sikerült a valóság mibenlétéről egységes képet rajzolnia, akkor természetszerűen merül fel a lét és az élet értékének kérdése. Az európai ember Sokrates korában fordult először szembe az élet értékének kérdésével és azóta a bölcsélet történetében soha el nem hallgatott ez a probléma. Voltak ugyan felületes és sivár korok, amikor az ember elzárkózott a mélyebb kérdések elől, de az emberi lélek mélyén nyugvó ösztönös erők mindig odasodorták az emberi gondolkodást az érték-kérdések életbevágó ösvényeire. A jelenkor eligazodást kereső szelleme

ismét erőteljesebben fordul az értékprobléma felé és ezért a magyar tudomány, valamint a művelt nagyközönség örömmel üdvözölheti Brandenstein Béla Etikáját, amelyben a szerző végigvezeti az olvasót a szellemi lét gazdag világában és a szellemi élet sokszínű jelenségeinek szövevényes rétegei közé belevilágít az abszolút értékek biztos és határozott értékmérőjével.

Brandenstein etikai felfogásának alapvonásai nem ismeretlenek a magyar olvasóközönség előtt. Összefoglaló jellegű Bölcséleti alapvetésében már megrajzolta az etika alapvonalait, nagy embertanában az erkölcsi élet számos jelensége kapott megvilágítást. Éppen etikai alapmeggyőződése készíti, hogy metafizikai jellegű tanulmányai is végső fokon az etikai kérdések felé mutassanak. Mégis érdekes és újszerű az etika rendszeres összefoglalása és az etikai részletkérdések beható tanulmányozása, amelyet a szerző ebben a művében nyújt nekünk.

Az etikai vizsgálódás a tényleges élet jelenségeiből indul ki. Valamilyen erkölcs minden embernek van, azaz minden ember többé-kevésbé következetesen bizonyos állandó szabályok szerint értékeli az élet jelenségeit és irányítja cselekvését. A tapasztalati világ adottságain épül föl az a természetes erkölcs, amely pusztán a tapasztalásban adott jelenségek szerint rendezi be az élet irányítását. Az ember lelkében azonban általában megcsillan az a gondolat, hogy a tapasztalati világ adatain túl egy magasabbrangú világ is létezik és az ember megsejti, hogy valamiféle köze van az emberi életnek ehhez a „természetfölötti” világhoz is. A természet világa fölött álló létsík követelményein épül föl a természetfölötti erkölcs. Az ember megkísérelheti, hogy a természetfölötti világ lényeit a maga hatalmába ejtse és saját céljainak szolgálatába állítsa: így jelentkezik az emberi életben a mágikus erkölcs. Azonban az ember felismerheti, hogy a természetfölötti világ meghódolást követel: ennek a meghajlásnak eredménye a metafizikai, vallásos erkölcs.

A valóságnak, az emberi létnek és az értékek világának metafizikai vizsgálata dönti el, hogy melyik erkölcsi magatartás az, amely valóban méltó az emberhez. A metafizikai kutatás megállapítja, hogy az ember szellemi, szabadakaratú lény, a nagy világmindenségnek tagja, aki létében függ az abszolút létezőtől, Istentől. Az emberi szellem potenciális jellegéből következik, hogy az ember kötelessége az állandó tökéletesedés, a képességek ténylegesítésének, a lélek gazdagításának műve. „Még a gazdag lelki tehetség is önmagában üres: igazában csak lehetőség és egyúttal kötelesség, feladat arra, hogy jól gyümölcsöztesük. Ez a tény egyúttal rámutat arra, hogy éppen énünkben kell legfelső fokon olyan leghozzánk szorosabban személyünkhöz fűződő, személyiségünk mélyén élő, ennyiben legteljesebben személyes értékeket kialakítanunk, megszerezniük, amelyek egész lelki-szellemi voltunknak, személyiségünknek magvasságot, teljességet, betöltöttséget adnak.” (106. lap.)

A lélek tökéletesedési igényei vezetnek el az értékek problémájára. Az ember különböző irányú képességei különböző értékek felé mutatnak. Érték éppen az, ami számunkra valamilyen módon jó, ami bennünket tökéletesíteni képes. Az ember etikai célja és feladata tehát az érték-megvalósítás. Az értékek rendje azonban a legkülönbözőbb alárendeltségi viszonyokat árulja el, míg az értékek során keresztül el nem jutunk az abszolút értékeknek, az igazságnak, a jóságnak, a szépségnek világába. Az abszolút értékek a teljes megvalósultság állapotában csak az Abszolútumban található meg és így az ember erkölcsi eszménye az abszolút létező, az Isten tökéletességeinek emberi keretek között lehetséges megvalósítása és belemásolása az emberi életbe. A metafizikai vizsgálat feltárta az etika igazí alapjait és kimutatta, hogy csak a vallásos, metafizikai erkölcs méltó a teljesértékű életre törekvő emberhez és „az emberi természet létében és értékében csak a természetét meghaladó módon lehet teljessé”. (319. lap.)

A röviden összefoglalt alap gondolatok fényében vizsgálja meg a szerző az egyes értékterületeket. Minden értékesség alapja az életérték, amely nem abszolút érték ugyan, de mégis minden érték-megvalósításnak elengedhetetlen alapfeltétele. Különösen érdekesek a szerzőnek azok a fejtegetései, amelyeket a modern kor nagyon vitatott kérdéseinek: az eugenikának, sterilizációnak, háborúnak szentel. Szigorúan ki akar tartani a keresztény erkölcs tanítás mellett, elgondolásai azonban határozottan újszerűek és a katolikus erkölcs tan hagyományos tanai számára nem kis nehézséget jelentenek. Megismerjük ezután a gyönyör, az öröm és a boldogságértékek világát, a hasznossági és hatalmi értékeket, a kultúra értékeit, végül a becsület értéke elvezet az abszolút értékeknek, az igazság, a szépség és a jóság értékének világába. Az erkölcsi jellem kialakításának és az erkölcsi jellem típusok kérdésének tárgyalása után az emberi közösség erkölcsbölcséleti kérdéseit vizsgálja a szerző, majd az egész erkölcsi rend végső állomásának, az istenviszonynak feltárásával fejezi be mélyenszántó és sok gyakorlati szempontot felölelő gondolatmenetét.

Brandenstein etikai felfogása határozottan abban az irányban mozog, amelyben az etikai kutatás Sokrates, Platon és Aristoteles kezdeményezésére elindul és a maga klasszikus megfogalmazását a középkor, különösen a szenttamási bölcsélet hatalmas rendszerében találta meg. A szerző elkerüli a modern kor lapos pozitívizmusát, de nem elégszik meg a kanti etika formalisztikus értékfogalmával sem. A metafizikai megalapozás, az értékeknek a létben, végső fokon az abszolút létben gyökereztetése a hagyományos keresztény bölcsélet gondolataira mutatnak. Ezeknek a nagy alapvető igazságoknak fényénél kísérli meg azután a szerző a modern etikai kutatások, különösen Max Scheler gondolatait beledolgozni etikarendszerébe. Műve újra megmutatja, hogy a bölcsélet hagyományos keresztény tanai az évszázadok folyamán sem

veszítenek vitalitásukból és kiválóan alkalmasak arra, hogy a modern lét és élet legbonyolultabb kérdései között is világosságot derítsenek.

Zemplén György.

ZEMPLÉN GYÖRGY: *Karakterológia és szenttamási etika.* Különlenyomat a Ciszterci Rend Hittudományi Főiskolának Emlékkönyvéből. 1939. — 57 l.

A modern karakterológia és Szent Tamás etikája között a szerző szoros tárgyi kapcsolatot lát. A Szent Tamást követő filozófia gazdag probléma-anyagot kap a karakterológia által felvetett kérdésekben; a karakterológiai irány még többet: kész megoldásokat találhat a szenttamási rendszerben.

A karakterológia az emberlét kínzó kérdéseire keres választ. A megoldáshoz vezető utat azonban *maga* zárja el, amikor csak a lapos *tényekre* figyel; az antropológiai-karakterológiai tényállással kapcsolatban egészen mellőzi az *érték*, a *norma* szempontját. Szenttamási alapon a karakterológiai tényállás *etikai* fordulatot kap; nem szabad elvonatkoztatni az *érték*, a végső *cél*, a *feladat* mozzanatától, amely az Abszolútum, az Istenség irányába utal. Ezzel adva van az élet értelme.

A szenttamási filozófia meglátja az ember mivoltának magasabb rétegeit. Mégsem egyoldalú. Számbaveszi mindazokat az adatokat és elemeket is, amelyekkel a modern karakterológia dolgozik. A szenttamási filozófiában helye van a *biológiai konstitúciós adottságnak*, az *ösztönöknek*, még a *tudatalatti szférájának* is; az emberben dülő tragikus *feszültség* iránt is van érzéke, amely például *Klages* emberképét gyászosra festi. De gazdag és pontos lélektani vizsgálatok nyomán *teljesebb* képet kap az emberről; a különböző rétegek közt azok bonyolultságában is megtalálja az összefüggést, a rendet; meglátja az ember *egységét* is.

A karakterológia rámutat a jellemelek *sokszerűségére*, és az egyéniség *célos* szerkezetére is. Az ezekkel kapcsolatos problémákat az arisztotelési nyomokon járó szenttamási *metafizika* símán megoldja.

A karakterológia meglátja a jellemelek végső soron *irracionális* jellegét. A szenttamási filozófia meg is jelöli ennek az irracionálisnak a gyökerét, mégpedig az általa fogalmilag gondosan kidolgozott *akarati* mozzanatában.

A szerző a karakterológiát ekként a szenttamási filozófia hatalmas rendszerében oldja fel. A karakterológiai szemléletmódot általában úgy szoktuk elképzelni, mint amely a jellemelek sokszerűségén csodálkozik el; jellemző reá a differenciálás. Karakterológiai rendszer többnyire tipológia. A szerző viszont karakterológián, úgy látszik, inkább olyan tudományt ért, amely a jellem egyetemes vonásait keresi. Ez a karak-

terológia: filozófiai, vagy metafizikai antropológiával egyértelmű. Hasonlóképpen metafizikai antropológiává válik az etika is a szerző keze alatt. Karakterológia és etika így valóban közös síkon találkoznak. Nem vállalkozhatunk annak a vizsgálatára, hogy a dolgok ilyen erőteljes egybemarkolása tárgyilag lehetséges, indokolt, helyes-e? Annyit azonban megállapíthatunk, hogy ily módon veszendőbe megy mind a karakterológia, mind pedig az etika sajátos problémafelvetése, egyéni zamata. A Rendszer súlya elnyomja a történeti problémaérzés finomságait.

Ezzel a futólagos megjegyzéssel azonban korántsem akarjuk kétségbevonni a szerző teljesítményének értékét. Az értekezésnek nemcsak a szempontja érdekes; kitűnő egyes karakterológiai rendszereknek szisztematikus cél szerint való ismertetése, főként pedig a szenttamási filozófia idevonatkozó tételeinek pontos és mélyértelmű elemzése.

Gróf Révay József.

TAKARONÉ Dr. GALL BEATRIX: *Gazdaságetika*. Budapest, 1938. 207 l. Közgazdasági Könyvtár XX. kötet.

Örömmel kell üdvözlőnlünk, hogyha a szaktudományok művelői rátalálnak arra az ősi, de sokszor elfeledett és elhanyagolt útra, amely a szaktudományok felől a filozófia területére vezet. A szerző kétségtelen találekonytságot árul el ezeknek az utaknak a keresésében. De talán éppen e találekonytsága, minden gátlástól való mentessége ragadja túlságos korai, elhamarkodott és túlzott igényű szerkesztésre.

Műve első részében, az „elméleti alapvetésben“ a tudományok egész rendszerének, sőt teljes bölcséleti rendszernek a kialakítására vállalkozik. Közben azonban ilyeneket állít: „Az általános filozófia az ember háromirányú lelki tevékenységének: a gondolkodásnak, az akarásnak és az érzésnek a tanulmányozásával foglalkozik.“ (10. l.) Ez a baklövés a kifejezés pongyolaságával alig menthető. A filozófiának a pszichológiával való összezavarása több ennél. E mondatot egyébként csak jellemző példaként emeltük ki a szövegből, de ott a maga nemében nem áll egyedül.

A gazdasági ethoszt a szerző a második részben *tényként*, a harmadik részben pedig *értékszempont* szerint vizsgálja. Ebben a beállításban bizonyára rendszerezési, szerkesztési készség nyilvánul. De a bennük nyújtott teljesítményhez képest már kissé hangzatosnak kell ítélnünk a fejezetek megjelölését. A második rész az „ontológia“, a harmadik pedig az „axiológia“ díszes és igényes címében tetszeleg.

Mindezek ellenére fenntartjuk: a könyv filozófiai invencióról tanúskodik. Kár, hogy a szerző művét etekintetben nem mélyítette el jobban.

Akkor bölcséleti szempontból is megállná a helyét. Mert azt hisszük, hogy a gazdaságtudomány irodalmának — a maga bő anyagával — így is nyeresége.

Gr. Révay József.

Pszichológia. SCHERING, WALTER MALMSTEN: *Zuschauen oder Handeln?* Beitrag zur Lage und Aufgabe der Psychologie. Leipzig, 1937. Barth, 72 l.

Clausewitz tábornoknak a háborúról és ezzel kapcsolatban a cselekvésről, a cselekvő emberről vallott nézeteit Schering a pszichológia alapvetésévé igyekszik kiszélesíteni. Így akarja a szerző — aki egyébként Wehrphilosophie c. munkát is írt — a lélektant a német nép sorsdöntő küzdelmeinek szolgálatába állítani. Hangsúlyozza, hogy a német idealizmus cselekvő filozófusai óta a filozófusok és pszichológusok csupán „spektátorok“, a világot néző, nem pedig alakító, cselekvő tudósok. A német idealizmus képviselőivel rokon a cselekvő, a háborúban és a politikában küzdő ember, aki az elméleti fogalmakat már a cselekvés síkjára formálja át. A cselekvő embert a szerző szerint legmélyebben a sors fogalmán keresztül ragadhatjuk meg. Nem a sors uralkodik felette, hanem ő maga is sors. A cselekvő ember ilyen síkon már nem mérhető az átlaggal és idézni lehet Clausewitz-et: „A legnagyobb merészség lehet a legnagyobb bölcsesség.“ A szerző a tudat fogalmát és az „egész“ szemléletét a cselekvő lélektan számára átértelmezi, majd az átmeneti problémák (ösztönös-tudatos cselekvés, a tudat aktivitása és passzivitása stb.) vizsgálatára hívja fel a figyelmet. A koncentrált cselekvés kutatása és végül a közösségi lélektan művelése a szerző által vázolt lélektan főfeladatai. Az empirikus tudománynak etikai normák által irányított művelése, az élet gyakorlatának felhasználása: mindezek olyan követelmények, amelyeknek megvalósítását minden tudományos célkitűzés a magáévá tehetné.

W. Tarcsay Izabella.

GRASSL, ERICH: *Der Wille als Weg zu Leistung und Persönlichkeit.* Leipzig, 1939. Barth, 58 l.

Grassl munkájának az a célja, hogy az akarattal kapcsolatos kérdésekről a nagyközönséget tájékoztassa és az akarat nevelésére vonatkozóan gyakorlati tanácsokkal is szolgáljon. A szerző szerint az akarat az emberrel született ösztönökből, törekvésekből és az egyén értékvilágából meríti erejét. A jó, a kötelességteljesítés és az igazságosság felé irányuló törekvés eredője a lelkiismeret, amely az egészséges ember vezetője. Az akarat igazi teljesítménye a választásban van és a döntésben áll. A választás és döntés biztonságát a meghatározott élet- és világszemlélet által kiformált értékrendszer adja meg. Az akarat nevelésének eredménye a fegyelmezett magatartás, ennek hiánya pedig az akaratgyengeség. Ez utóbbi

nak egyik típusát az „aktív“ akaratgyenge emberek alkotják, akik ösztönös, belső nyugtalanságtól üzött, de azért önálló egyének, akik nem fejelemzik magukat magasabb értékek belátása alapján. Közülük kerülnek ki a legveszélyesebb bűnözők. Ezekkel ellentétes oldalon áll a „passzív“, a befolyásolható akaratgyengék csoportja. Az akaratgyengeség okait az akarat összetevői alapján lehet megtalálni. Az egyén gyenge és beteg lehet ösztönvilágában, értékvilágában, áldozatkészségben és önbizalomban. Ezek alapján mutatja be a szerző az eredményt felmutatni nem tudó, akaratgyenge embereknek számos típusát. Az akaratnevelésre adott tanácsok pedig abban foglalhatók össze, hogy az akaratot csak a minden vonatkozásában érvényesülő erkölcsi nevelés fejlesztheti ki. Az erkölcsi nevelésben a gyermeket rendszeresen kell önállóságra s ezzel önbizalomra szoktatni. A munkára, a hivatásra, a teljesítményre és becsvágyra való nevelés mellett Grassl legfontosabbnak tartja eszmények nyujtását, mert ezek adnak a magatartásnak szilárd és állandó irányt. Ahol az értékre való törekvés hiányzik, minden nevelés tehetetlen.

W. Tarcsay Izabella.

WALDAPFEL JÁNOS: *Közműveltség és nevelés*. Budapest, 1938. Studium kiadása. 324 l.

A volt tanártársak és tanítványok hálája, valamint gyermekeinek kegyelele méltó emléket emel Waldapfel Jánosnak válogatott tanulmányai közrebocsátásával. E tett jelentősége azonban jóval szélesebbkörű annál, mint hogy a hazai tanügy egy buzgó és érdemes munkásának életművét megmenti az enyészettől, folyóiratokban, újságokban, iskolai értesítőkbén megjelent legfontosabb értekezései összeállításával: a kötet a magyar neveléstudomány fejlődésének, a századeleji hazai áramlatok egyik legjelentősebbjének: a „gyakorlógimnáziumi iránynak“ — mint ahogy Imre Sándor, a bevezető tanulmány írója nevezi — értékes dokumentuma. Waldapfel a Herbarttól megindított s nálunk Kármántól folytatott neveléstudományi gondolkodás képviselője. E szellemi filiaáció öntudatos hangoztatása azonban korántsem jelent nála szolgálai követést: már legelső tanulmányainak egyikében (A formális fokozatok elméletének története. 1892.), amelynek megjelenésekor a herbartianus pedagógia Európaszerte uralkodó volt, élesen állást foglal a Herbart-epigonokkal szemben s túlzó formalizmusukat felismerve magának a forrásnak, Herbartnak gondolatvilágán tájékozódik. Amde akkor is kilép a herbartianusok gondolatkörén, amikor Kármán nyomán erőteljesen hangoztatja a nevelői célkitűzésben a nemzeti szempont uralkodó fontosságát. Amikor nyíltan felállítja azt a követelést, hogy az iskola neveljen bennünket nemzetté (138. l.), a nemzetnevelés gondolatának szülőatyjává lesz. E gondolat jelentőségének felismerése és a nevelői problematikának ez uralkodó szemponton keresztül való szemlélése emeli Kármánnál is tovább

Waldapfel. Mert most már nemcsak a nevelés feladatait nézi a nemzet szemszögéből, hanem a nemzeti problémákat is a nevelő perspektívájából tekinti; ezzel pedig a neveléstudományt a nemzeti művelődés politikájának elméleti alapvetésévé teszi. Ennek a herbartianusok szűk szempontjain felülemelkedő szemléletnek érdekes dokumentuma egy töredékben hátrahagyott munkája (A közműveltség tudománya), amelyben egy művelődés-szociológia körvonalai bontakoznak ki.

Waldapfel tehát, mint Imre Sándor mondja, valóban „megérdemli, hogy egész lélekkel és tiszta szándékkal végzett iskolai és irodalmi tevékenységének emlékezetét feledésbe süllyedni ne engedjük“.

Faragó László.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára
7. köteteként j e l e n t m e g

PAULER ÁKOS

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak
gyűjteménye

TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA KÖRÉBŐL

c í m e n.

Kornis Gyula bevezetésével, részletes
név- és tárgymutatóval. VIII+237 lap.
Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-
utca 18), ha tagságukat és az 1938. évi tagdíjuk
lefizetését igazolják.*

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— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika. X, 153 l. .. 4— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kiszeközölni
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes köteteire vonat-
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-
mia Filozófiai Bizottsága elöadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Másodtitkár: *Gr. Révay József*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

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

Felolvasások a másodtitkárnál, dr. gróf Révay Józsefnél (VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) jelentendők be. Tagságra is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a másodtitkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 6 pengő. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják. Az egyesületi ügyekre, továbbá a folyóirat szétküldésére és előfizetésre vonatkozó tudakozódások és felszólamlások is a másodtitkár címére intézendők.

Az Athenaeum évenként hat füzetben jelenik meg. Évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII., Baross-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 kérjük azt másodtitkárunktól.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

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: Közkerölcs és személyes erkölcsiség* 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1'50 P

XXV. KÖTET

1939.

4. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1939.

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

TARTALOM.

Értekezések.

- Rothacker Erich*: Filozófiatörténet és szellemtörténet 233
Horváth R. Károly: A jogi költöző erő forrása 255

Szemle.

- Gróf Révay József*: Érték és valóság. — *Baránszky-Jób László*,
Ervin Gábor, *Joó Tibor*, *Lehner Ferenc*, *Noszlopi László*,
Kibédi Varga Sándor, *Sármándi Sándor*, *Waldapfel László*,
Steif Antal, *Bencsik Béla* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólá-
sával. (A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1939. április 25-én) 275
Jánosi József: Heidegger existenciális filozófiája. — *Hamvas Béla*,
Mátrai László, *Slatinay Ernő*, *Ortvay Rudolf*, *Joó Tibor* és
br. Brandenstein Béla hozzászólásával. (A M. Filozófiai Tár-
saság vitaulése 1939. május 9-én) 293

Ismertetések, bírálatok.

- Filozófiatörténet*: *Sir Philip Magnus*: Edmund Burke (Ullmann I.) 311
Ismeretelmélet: *Franciscus Erdey*: Critica seu philosophia cognitio-
nis certae. Synopsis philosophiae Scholasticae. VI. (Gerencsér I.) 312
Metafizika, Antropológia: *Gabriel Madinier*: Conscience et amour.
Essai sur le „Nous“ (Gr. Révay J.). — *Emil Brunner*: Der
Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und
vom wirklichen Menschen (Gerencsér I.) 315
Jogfilozófia: *Max Schwabe*: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen
der Rechtswissenschaft (Horváth R. K.) 318
Pszichológia: *Eugène Schreider*: Les types humains (Mátrai L.) —
A. Burloud: Principes d'une psychologie des tenances (W.
Tarcsay I.) 320

INHALT.

Abhandlungen.

- Erich Rothacker*: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte. — *Karl
R. Horváth*: Der Ursprung der Rechtsgeltung.

Kleine Beiträge und Berichte.

- Gróf Joseph v. Révay* — *Ladislaus v. Baránszky-Jób* — *Gabriel Ervin*
— *Tibor Joó* — *Franz Lehner*. — *Ladislaus Noszlopi* — *Alexander v.*
Kibédi Varga — *Alexander Sármándi* — *Ladislaus Waldapfel* — *Anton*
Steif — *Béla Bencsik* und *Frh. Béla v. Brandenstein*: Wert und Wirk-
lichkeit. Eine Diskussion. — *Joseph Jánosi* — *Béla Hamvas* — *Ladis-*
laus Mátrai — *Ernst Slatinay* — *Rudolf Ortvay* — *Tibor Joó* und
Frh. Béla v. Brandenstein: Eine Diskussion über die existenzielle Philo-
sophie Heideggers.

Besprechungen und Kritiken.

Most jelent meg

Bencsik Béla: A megismerés. Ára 4 P

TECHNIKA ÉS ERKÖLCS.

Báró Brandenstein Béla elnöki megnyitója a Magyar Filozófiai Társaság 1939 május 16 án tartott közgyűlésén.

A késő középkorban előkészített és a renaissance idejében erőteljesen megindult hatalmas természettudományos fellendülés gyakorlati eredményei csupán évszázadokkal később értek meg; a fizika és a kémia újkori megismeréseire építő modern technika igazában csak a XIX. és a XX. században bontakozott ki. Ennek a technikának legjelentősebb, joggal forradalminak nevezhető újítása azoknak az *erőknek* a felhasználása volt, amelyeket gépeinek és eljárásainak szolgálatába állított: a XIX. század technikája alkalmazta először rendszeresen és általánosan a természet legnagyobb ismert erőit az ember céljaira. A vizet, a szelet, a tüzet, sőt a puszkapor feltalálása óta a molekuláris erőket is ugyan már régóta felhasználta az ember gyakorlati céljaira: mind ezeknek felhasználási mértéke azonban eltörpül a természeti energiáknak a XIX. században megindult technikai alkalmazása mellett, amikor a gőz, majd az elektromosság és a molekuláris erők óriási energiaforrásait azelőtt szinte elképzelhetetlen fokban kezdte az ember igénybe venni. Ezekkel az energiákkal már óriási teljesítőképességű erőgépeket lehetett hajtani és rendkívül bonyolult munkagépeket dolgoztatni: így azután alig száz év alatt a technika teljesítőereje a szó legszigorúbb értelmében és igen nagyon *megsokszorozódott* és valóban megjött az európai kultúrának csaknem az egész Földre kiterjeszkedő modern civilizációs alakjában a *gépek korszaka*. Ezek a változatos és hatalmas gépek nyomják rá legfeltűnőbben bélyegüket egész mai emberi életünkre és kultúránkra: a világűrből a Földre tévedő égi vándor itt alighanem a *gépi kultúrának* egészében szinte rejtelmesen ható, sajáttságosan merev és mégis szüntelenül tevékeny, élettelen és mégis felette eszes és igen erőszakos alakján csodálkoznék leginkább. A modern technika nagy géprendszerei mellett azonban ne feledkezzünk meg a vegyészeti technika sokszor rendkívül finom szereiről sem, amelyek nemcsak borzalmasan ölé mérgek alakjában, hanem főleg nagy hatóerejű orvosságokként alkalmazhatók az élet fenntartására és gyengéjeinek és megbetegedéseinek javítására: ebben a tekin-

tetben a modern orvosi és gyógyszerészeti technika az élő emberi testet is nagy sikerrel tekinti igen finom és bonyolult biofizikai és biokémiai apparátusnak, amelynek felépülésére és működésére a legváltozatosabb és legérzékenyebb módokon, az óhajtott eredmény elérésének gyakori és igen nagy valószínűségével hatni tud. Mind ezek a valóban nagyszerű teljesítmények érthetővé teszik a technika művelőinek és lelkes híveinek azt a sokszor hangoztatott mondatát, amelyben büszkén nevezik el korunkat éppen a technikáról, mint az emberi életnek manapság uralkodónak tartott megnyilatkozásáról. Ezt az elnevezést azután a technika ellenfelei is használják, de persze igen más értékhangsúllyal és ebből fakadólag egész korunkra célzó értékkeléssel. Ezzel az ellentéttel máris a technikával legszorosabban összefüggő erkölcsi kérdések kellős közepébe jutottunk.

Az egyszerűen gondolkodó ember pillanatig sem kételkedik a technika nagy erkölcsi jelentőségében. A tudományosan reflektálni kezdő emberben merül fel először kétség ez ellen: mi köze van a tisztára eszközöket előállító és használó technikának az élet végső értelmét kereső és ahhoz igazodni törekvő erkölshöz? Ebben a kételkedésben van egy nagyon is jogosult, igaz mag: annak a megérzése, hogy a technika maga sohasem határozza meg lényegileg az ember erkölcsi magatartását. Világos azonban, hogy ez a lényegkülönbség nem jelentheti egyúttal a szoros összefüggés hiányát: hiszen amennyire magát az eleven embert és lelkiségét sem szabadhatjuk fel egymástól teljesen elkülöníthető régiókra, úgy a technikát, az emberi kultúra e hatalmas tartományát sem szakíthatjuk ki egészen az emberi társadalom és kultúra szervesen egységes életösszefüggéséből. Az emberi élet eszközeinek a modern technikától létrehozott óriási megváltozása nyilvánvalóan sokoldalú és mély hatással van az ember egész életmagatartására és életvitelére, vagyis erkölcsére: ezzel a megállapítással azután a tudományos reflexiót folytató egyén megint megnyugtatta magát a technika erkölcsi jelentőségének fennállására vonatkozólag, ha annak legbelső, tárgyi összefüggéseit még nem pillantja is meg. Nem is ebben áll a lényeges probléma, ez a belátás szinte banálisnak nevezhető: a probléma ott válik komollyá, amikor a technika konkrét erkölcsi hatásait és ezeknek értékhangsúlyát kívánjuk megragadni és megítélni; mert ekkor megint belekerülünk a technika erkölcsi vonatkozású dícsérőinek és ócsárlóinak többnyire egyoldalú érzelmi állás-

fogalásoktól fütött vitájába. A filozófus feladata itt természetesen csak a lehetőleg tárgyilagos és nem egyoldalú, értelmi érvekkel megtámogatott elemzés lehet: a modern technika erkölcsi hatáslehetőségeit kell minél teljesebben lemérni próbálnia.

Hatáslehetőségeit: mert ezek objektívak, a technika természetével és állásával belsőleg összefüggenek, míg azok a tényleges hatások, amelyek a technika következtében az egyén és a társadalom életében fellépnek, immár esetlegesek és kiszámíthatatlanok, mert nemcsak a technikától, hanem a technika és az ember találkozásából fakadó egész életsorstól, valamint attól a végső fokon szabad magatartástól is függenek, amellyel az egyén és a közösség a technikától kapott élet- és cselekvésindításokat fogadja. Hiszen a technika erkölcsi hatáslehetősége éppen abban áll, hogy új életeszközöket és ezek által új életlehetőségeket nyújt: a tényleg jelentkező erkölcsi hatás pedig általában aszerint alakul, hogy milyen az az ember, közösség és egyén, akit a technika mindenkori állapota talál.

Az utolsó mondat talán meglepően is hangzik: hiszen a technika nemcsak egyszerűen találkozik az emberrel, mint attól független valóság, hanem éppen az ember, valamely kor és az abban élő egyének és közösségek alkotása. Ez így van és még sincs egészen így. Így van annyiban, hogy a technikai eszközöket tényleg az ember alkotja és ő használja. Ámde bármelyik előrehaladott kultúrákorszak technikáját nem egyszerűen a semmiből létesíti, hanem nagy részében már öröklí és ezt az örökséget, a korábbi nemzedékek technikai vívmányaiból létesült technikai tradíciót fejleszti azután több vagy kevesebb tehetséggel, sebességgel és sikerrel tovább. Technikája tehát minden fejlettebb kor nemzedékének jórésztben már öröklött sorsa: kétségtelenül ilyen öröklött sorsa a modern technika nagy része is korunk emberének. Másodszor bármely korszak technikai alkotásait is csak az illető korban élő emberek jóval kisebb része alkotja maga, a többi csupán használja, esetleg élvezi, általában pedig hatásuk alá kerül: egyes nagy feltalálók alkotásait később sokszor „gépiesen” nemcsak gépek segítségével, utánuk csinálják, többnyire gyárilag, iparszerűleg, a találmányok használata pedig gyorsan elterjed; de vannak egyes technikailag képzetlenebb és haladottabb közösségek is, amelyeknek csaknem egész technikai kultúráját más közösségek lemásolják, utánozzák, esetleg csak használják, vagy pedig egyenesen maguk válnak az illető technikai kultúra „használati tárgyaivá”

mint például némely gyarmati nép. Nyilvánvaló, hogy mindezekben az esetekben csak kisebb számú egyént és egyes közösségeket tekinthetünk a kor technikai kultúrája igazi alkotóinak, a többi számára pedig megint inkább sorsszerű az elébe álló technika. Ámde végül még a technikai alkotás legsajátabb alkotója is bizony nagyon sok tekintetben, és ennél inkább, minél újszerűbb és nagyobb a találmánya, alkotására csak „rájön“, azt valóban feltalálja és gyakran korántsem is mindig fogja fel teljesen vagy csak eléggé is, hogy mit talált: az ember sohasem teljes alkotója műveinek, hanem azokat csak kisebb-nagyobb részben alkotja, „teremti“, másrészt pedig — töltényire akkor, ha jól kereste, de néha még szorosabb értelmű keresés nélkül is — kapja, találja. És ennyiben még a legnagyobb alkotónak is, sőt nem egyszer ennek leginkább egyúttal elébe álló sorsa az a mű, amelyet alkotott.

Ez a felismerés pedig egyszerűen azt mutatja, hogy az emberben, még a legszorosabban alkotóban sem, korántsem meg mindig mind az, és főleg nem kiteljesedve, megérve, ami művében mint lehetőség, sőt néha kifejezetten megvalósulva megtalálható. Ilyen módon nemcsak az áll, hogy az alkotó lényegileg és mindig több, mint műve, hanem az emberi alkotóról az is áll, hogy más és némely tekintetben, nem lényegileg és mindig, de esetleg és gyakran több lehet művében, mint alkotójában: vagyis lehetséges, hogy az emberi alkotó művéhez még nem érett hozzá. Ez természetesen lehetséges a technikában is: és éppen ebből fakad a mai technika erkölcsi jelentőségének egyik oldala. Hogyan?

Az újkor élénk természettudományos érdeklődése kezdettől fogva erősen hatalmi célokkal fűződött össze: hiszen már Bacon a természeti megismerés egyik legfőbb célját abban látja, hogy megtanítsa a természet legyőzésére az annak való ügyes engedelmesség megmutatásával. A renaissance nagy fizikusai egyúttal már komoly technikai érdeklődést tanúsítanak: Galilei és az univerzális Leonardo da Vinci fizikusok és technikusok egy személyben. A technikai világkép gyorsan hódít: hiszen még a nagy Descartes fizikai világa is alapjában hatalmas technikai rendszer, amelyben az állatok és az emberi testek is lényegében igen bonyolult és finom gépek. Az európai ember gyakorlati-technikai érdeklődése és törekvése az újkor századaiban mindig csak nő és már a XVII—XVIII. században játékos gépcsodákat produkál, míg azután a XIX. és XX. század modern energetikai technikájában valóban szinte

legyűri a természetet és azelőtt elképzelhetetlen fizikai hatalom urává lesz; szellemileg sekélyesebb amerikai leszármozói pedig a határtalan lehetőségeket nyújtó, óriási új élettérben már-már az egész újvilági kultúrát a technicizmus jegyében építik fel. Ezzel a rendkívül gyors és folyton gyorsuló technikai fejlődéssel az újkori ember mélyebb szellemi bontakozása korántsem tartott lépést: hiszen már az egyoldalú természettudományi-technikai érdeklődés is lelki erejének jó részét igénybe vette és a szellemi mélységbe ereszkedéstől elvonta. Igaz, hogy a természetet kívül ön maga és társadalma is nagyon érdekelte az újkori embert: itt is azonban inkább a lehetőleg könnyen elérhető földi boldogság alkalmas lelki és társadalmi eszközeit kereste és sokkal kevésbé az emberen túl levő, örök isteni szellem világát; márpedig az ember lelki-szellemi megérésének az az egyik sajátságos östitka, hogy csak az embernél mélyebbre — vagy magasabbra — szálló keresés található meg és tárhatja fel magának az embernek is legmélyebb valóját és vezethet ilyen módon az ember lelki-szellemi megérésére. Az olyan szellemek, mint Pascal, Goethe, Kierkegaard, az újkori szellemi kultúra fényes csúcsai bizonyítják ugyan, hogy a szellemi kultúra, sőt nem egy tekintetben a fokozódó mélyebb szellemi kulturálódás, az újkorban sem szakadt meg: az újkori európai, majd amerikai társadalom legnagyobb része azonban, egészen a modern emberig, a mélyebb szellemi tudatosulás és érlelődés dolgában mégis igen sokkal elmaradt technikai civilizációs fejlődése mögött. A technikai javak értelme, egész életjelentősége azonban nem független, nem szakadt el a valóság, a szellemi élet mindenoldalú teljességének értelmétől: amint csakhamar részletesebben is belátjuk, alapjában igen messze- és mélyreható szálakkal ereszkednek bele a látszólag külsőséges technikai eszközök a lelki-szellemi élet belső régióiba. Így azután lehetséges volt és valóban meg is történt, hogy az élénk és tartós fizikai-technikai érdeklődésű modern ember olyan hatalmasan fejlett technikai kultúrát tudott megalkotni, amelynek igazi szellemi jelentőségéhez lelkileg nem érlelődött hozzá: ez lett egyik fő oka technikája és erkölce gyakori balviszonyának.

Ennek a balviszonynak legfeltűnőbb megnyilvánulása az az ismételtlen megérezett és igen különféle módokon megfogalmazott tényállás, hogy a modern ember technikája sok tekintetben nagyobb, mint ez az ember; ezt az egymagában kétségtelenül furesa jelenséget eddigi belátásaink

alapján immár megérthetjük. Nemzedékek és társadalmak szorgalmas és következetes együttműködésével kifejlődött a modern technikai kultúra nagyszerű, már-már az egész Földet bonyolultan behálózó szervezete, amellyel azonban korunk embere igen nehezen birkózik: úgy nőtt a fejére, mint Goethe bűvészinásának kísérteties szellemei, amelyeket az inas a mestertől félig eltanult tudással megidézett, de magában, a mester nélkül már nem képes úrrá lenni fölöttük és nem tudja megállítani vagy irányítani mindinkább függetlenné és önállóvá váló, félelmetes, a felidézőt is sodró és elsodrálással fenyegető működésüket. A technikának ez a *nyomasztó* szerepe főleg a társadalomgazdasági életben tűnik fel: hányszor hallottuk a keserves panaszt, hogy a gép a munkából kiszorítja, feleslegessé teszi az embert, elveszi kenyerét; ott pedig, ahol mégis megmarad mellette az ember, rabjává lesz, inkább gépalkatrésszé, mint gépkormányzóvá, aki ugyanabban a végletekig mechanizált egyoldalú munkában, amellyel a gépet kiszolgálja, szinte elveszti emberségét, étellel teljességét és szürke sróffá vagy kerékké aljasul; ezzel világképében és társadalmi életcéljaiban is a szocializmusnak azok a primitív, mechanikus-materialista alakjai válnak uralkodóvá, amilyen például a marxizmus szellemileg sivár kultúrisménye. Mindez természetesen romboló hatással jár.

Úgy gondolom, nem szorul hosszas igazolásra, hogy az embernek ez az elnyomása a gép részéről csupán technikai kultúrájától elmaradt általános érettségi fokának a következménye. Az a panasz, hogy a gép kiszorítja a munkából és kenyértelessé teszi az embert, csupán enyhített alakja a hasonló okú elkeseredésből származó géprombolásnak, amely főleg a gépipar megindulási korszakában kiuzsorázott vagy munkanélkülivé vált munkások részéről fordult ismételten elő. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben a társadalomgazdaság általános megszervezése és fejlődési foka nem érte utól a technikától nyújtott gazdasági lehetőségeket, és vezetői e lehetőségekkel visszaéltek, ahelyett, hogy társadalomerkölcsileg és társadalomgazdaságilag egyaránt helyesen éltek volna velük. Mert a gépmunka nagy teljesítménytöbblete következtében valamely gazdasági ágban fölöslegessé váló munkásokat a nemzet- és világgazdaság megfelelő megszervezésével továbbfejlesztett, avagy más, esetleg új termelési ágakban lehet felhasználni; csupán biztosítani kell az ilyen módon megnövekedett termelés számára is a felvevő piacokat: ez természetesen megint csak a gazdasági élet to-

vábbi helyes megszervezését igényli. A munkásnak a gépmunka közben a gép egyoldalú, mechanikus rabszolgájává süllyedése ellen is megvannak az alkalmas védekezési eszközök: egyrészt ott, ahol lehet, időnként munkabecsztásának változtatása, másrészt szabadidejében mindenoldalú emberi, azaz család- és népközösségi, valamint kulturális és szórakoztató foglalkoztatása által. Elfogultság nélkül lehetetlen el nem ismernünk, hogy mind a géptechnika fejlődésével felszabaduló munkások másirányú foglalkoztatása, mind a munkás szabadidejének céltudatos és értékes gondozása tekintetében a nemzeti szocialista és fascista mozgalmak és államok érték el a legáltalánosabb és a leggyökeresebb, valóban igen jelentős eredményeket: ezzel egyúttal hozzá is érlelődtek a modern technikai fejlődés nyújtotta legegyszerűbb lehetőségekhez. Ezek a lehetőségek az embernek a fizikai munka nagy mennyiségétől és ezzel a munkaidő egy részétől való felszabadulásában állnak, a társadalmi és kulturális élet eszközeinek és javainak egyidejűleg mégis további gyarapodása és nem megfogyatkozása mellett.

Mert azt világosan kell látnunk: a legtöbb ország népsűrűsége mellett a technikai kultúra — szándékosan mondok kultúrát — mai fejlettsége egyenesen életszükség: enélkül a nemzeti társadalmi élet nem állhatna fenn és mélyebb szellemi értékek eredményes megvalósítási törekvéseiről sem lehetne szó; egészségügyi, ipari és mindenféle más technikánk hanyatlása bizonyosan maga után vonná az élet és a kultúra általános sorvadását, sőt talán hirtelen összeomlását. Másrészt az is bizonyos, hogy az emberi szervezethez illő minőségű és megfelelően korlátozott mennyiségű testi munka az embernek általában testileg-lelkileg jót tesz, de hozzá nem illő fajtája, vagy túlsága nem emberi életforma, hanem a földiség rabjává: ebből a rabságból kiszabadulni az ember számára talán még nagyobb lelki, mint testi jótétemény, ha azután szabadságával emberi hivatásának megfelelően élni tud. Ezt a felszabadulást pedig a modern technika elvileg immár a legszélesebb néprétegeknek is lehetővé teszi: ebben a tekintetben tehát, tárgyi lényegét tekintve, szinte felmerhetetlen *humanizáló* és ezzel pozitív erkölcsi jelentősége van, minden más, az emberi hozzáérettség hiányából fakadó látszat ellenére. Ebben a felszabadító szerepében a technika rendkívül *demokratikus*: a legszélesebb és legalsó néprétegeknek is biztosíthatja az emberi fizikai kötöttségek alól való felszabadulás és meglehetősen tág-

terű szellemi életszabadság anyagi és időbeli lehetőségét, de persze az emberre bízta, hogy azzal élni tudjon; minden „emberinas“ legénnyéválását lehetővé teszi, csak meg legyen benne az arravalóság.

Itt azután újra bajt csinál, nem a modern technikai kultúra, de az azzal immár élni kezdő, „legénnyé váló“ emberben még mindig megmaradt sok éretlenség. Az egyik ilyen baj a technikai kultúra fejlettségéből fakadó *hamis* életigények és életgyakorlat elpuhító, elkényelmeseítő hatása: az ember a technikának minél több „áldását“ akarja élvezni, vagyis mennél kevesebb munka árán, mennél több életjavakkal szeretne rendelkezni, úgy, hogy azok kiszolgálják és neki főleg az élvezés tevékenysége maradjon. Ez a hédonista célú utilitarizmus nem áldása a fejlett technikának: de nem is a technika áldja meg azzal az embert, hanem ez önmaga, amikor ilyen szellemben és céllal fejti ki a technika vívmányaival immár általánosan kialakuló élnitudását. Ez a veszedelem természetesen fokozódik a technika demokratikus felszabadító hatásával, ha a széles néptömegeknek mélyebb kultúravágygal át nem itatott lelkében nem tudunk idejében ilyen valódi értékekre irányuló szomjúságot ébreszteni. Ha a technika gazdasági hasznának és élvezetadó hatalmának gyümölcseit csupán néhány érdemetlenül hozzájutó raffinált modern léhűtő élvezi, akkor ez esetleg társadalmi irigységet és ezzel forradalmi hangulatot is fakaszthat, de még nem jár az egész társadalom elernyedésével; de ha a kényelmes élvezés vágya a megjelenő lehetőség látára a társadalom többségére csap át, akkor az egész társadalom lelki-szellemi és testi hanyatlása már alig-alig tartóztatható fel.

A másik baj, amely a fejlett technika éretlen birtokából és használatából eredhet, az eredményei nyomán értékébe való beleszédülés. Az ilyen technikába kábult egyén vagy közösség nem is érti meg a technika mélyebb, valódi kulturális értelmét és jelentőségét, hanem csak külső, gépi alakját és fizikai hatalmát látja: és ekkor arra a meggyőződésre jut, hogy pusztá „technikával“, okos és ügyes eszközalkalmazással az egész élet titkát meg lehet oldani, esetleg az egész életben nem is kell és szabad egyebet látni, mint egy nagy és bonyolult gépi berendezésnek végső fokon mechanikai funkcióját. Az elméleti és gyakorlati materializmus és egy fajta mechanikus technikai világnézet egyoldalú, végzetesen lapos primitivitásának lehet oka a fejlett technika lelkileg éretlen birtoka

és félig bámuló, félig gőgös használata és élvezése; ennek nyomában jelenik meg a Keyserling-jellemezte soffórtípus nyegle alakja. Ismétlem azonban, hogy ez sem magának a fejlett technikának tárgyi hatása: mert valóban jókora lelki éretlenség kell ahhoz, hogy éppen a fejlett technikában a szellemiség sokszor igen mély értelmű megnyilatkozásait ne lássuk meg.

Ilyen megnyilatkozás éppen a fejlett technikának rendkívüli szabatosága, precízitása, amely a technika fejlődésével szükségképen nő, mivel a mindjobban felhasznált természeti őserők igen pontos törvényszerűséggel hatnak és ezért csakis természetükhöz való nagyon pontos alkalmazkodással használhatók fel eredményesen. Ez a körülmény azonban mind az alkotó technikustól, mind a technika hatalmas eszközeit használótól fokozott *fegyelmet* követel: a modern precíziós gépek kezelése sokszor állandó figyelmet, önuralmat, nagy áttekintő és gyors cselekvőképességet igényel, amelyek nagyfokú önfegyelem nélkül lehetetlenek; ennek bővebb igazolása talán nem is szükséges, illusztrálására pedig elég lehet az a szélső esetként említhető triviális példa, hogy a bakon alkalmisság jól el lehet aludni, de a volán mellett soha. A fejlett technikának ez a nagy fegyelmező hatása hatalmas nevelő eszköz: hiszen az enibert nagyobb magaösszeszedésre, koncentrációra készíteti és ezzel tisztára formailag, bár még nem erkölcsileg felsőbbrendű, mert szellemileg erősebben formált emberré neveli. Valóban egyúttal fejlett szellemi *lélektechnikát*, akarati, értelmi, figyelmi szabatoságot nevel a modern technikusban a mai technika. Igaz, hogy ez erkölcsileg bizonyos mértékig közömbös annyiban, hogy mint minden tipikus eszköz, *egyideig* egyaránt használható rosszra-jóra: de a lelki erők formális fejlettségének erkölcsi jelentőségét alaposan félreérti, aki azt hiszi hogy a lelki technika erkölcsileg teljesen közömbös és akármeddig és végkép csakúgy használható a rosszra, mint a jóra anélkül, hogy torz célú használata végül is eltorzítva lerombolná. Mindenféle eszköznek és így a technikának ezt a *mélyebb* erkölleshözkötöttségét magának a fizikai-kémiai technikának további, beljebb hatoló szellemi jelentésmegragadása is felfedi.

A technika fegyelmező hatása nemcsak az egyéni, hanem a közösségi életben is érvényesül. Ismeretes a modern géptechnika kialakulásának a közösségi életre általában gyakorolt ama hatása, hogy a mindenoldalú és mélyebb életközösségeket, mint például a családot, gyakran

erősen lazítja, sőt megbontja: a modern gépek által lehetővé vált gyárpar munkásproletariátusa sokszor alig él családi életet, mert nemcsak az apát, hanem az anyát, sőt a serdülő gyermekeket is munkába szólítja a kereset lehetősége és szüksége. Nagyobb körű, bensőséges életközösségeket is, például az iparosok céhszervezeteit, megsemmisíti a kialakuló technikai nagyipar, és a szoros közösségi életű polgári kisvárosok helyén nem egyszer gyáripari központokat hoz létre, amelyeknek nyüzsgő nagyvárosi életében a mélyebb városi életközösség nem is lehetséges. Így mozdítja elő a fejlődő technika sok bensőséges életközösség elsorvadását és belőle, vagy helyében lazább érdekközösségek, „társaságok“ alakulását. Tévedne azonban, aki csak *ezt* a társadalmi jelentőséget tulajdonítaná a modern technikának. Hiszen azzal, hogy a nagyipar kifejlődését lehetővé tette, egyúttal kiváltotta az ipari munkásproletariátus kialakulását, amely először csak laza osztály volt, de jórészen éppen a közös gépmunka hatására, valamint természetesen hasonló társadalmi és gazdasági helyzete folytán is, hovatovább mind szorosabb és valódi életközösséggé vált, csakhamar közös világnézettel és társadalmi-politikai célokkal. A modern szocialista mozgalmak egyenesen lehetetlenek lettek volna a modern technika nélkül, mert azokat csak a modern gépek által lehetővé tett nagyipari munkásság hozhatta létre, sohasem a mezőgazdasági munkásság. Már pedig lényegében ezek a mozgalmak idézik fel, na már világosan láthatólag, a társadalmi és kulturális élet teljesen új korszakát, főleg amióta nemzetközi alakjukból nemzeti irányba fordultak át: ez a korszak pedig megint *szorosabb életközösségek* kialakulásának a jegyében indul, korántsem csak a megelőző kor szélső individualizmusára való visszahatásképpen, hanem éppen az ipari munkásproletariátus sajátosságos modern és valódi életközösséggé alakuló tömegeinek világnézetében érvényesülő erős közösségi szellem alapján.

Ennek a közösségi szellemnek a kialakulását a modern technika nemcsak lehetővé tette, hanem igen lényegesen pozitíve előmozdította. Hiszen a nagy géprendszerek emberlégiók munkaerejét pótolják ugyan, mégpedig tökéletesebben, de azért kezelésükre többnyire még mindig sok ember közreműködését igénylik. Ez a közreműködés korántsem szuverén irányítás, hanem kormányzás pontos szolgálat által, amely több közreműködő esetében ezeknek szabatosan összehangolt együttműködését kívánja

meg. Már egy bonyolult egységű gyári gépterem munkája gyakran sok munkás pontos együttműködését igényli, és ha egy felmondja a szolgálatot, esetleg az egész üzem megakad. Ámde gondoljuk meg, milyen pontos és sokoldalú együttműködést igényel egy nagy vasúti vagy postai üzem, sőt már egy modern óriáshajó zavartalan működése! Ha ezt felismertük, akkor már látjuk a modern technika óriási közösségi fegyelmező hatását, nem egyszer igen sokoldalú és minden tekintetben nagyon fegyelmezett tevékenységet követelő közösségi munkára nevelő erejét. A lassanként az egész Földet mind szorosabban és egységesebben behálózó modern technikának ilyen módon egészen rendkívüli *társadalmasító* jelentősége és hatása van: nemcsak azzal, hogy sokkal közelebb hozza egymáshoz az embereket, főleg a modern közlekedési eszközökkel, hanem azzal is, hogy fegyelmezett és pontos együttműködésre neveli őket az általában igen kényes modern gépek szolgáló kormányzásában. Ez pedig korántsem csak elgépiesítő, mechanizáló közösségi fegyelmezés: hiszen nagyfokú közösségi felelősségtudat, a másik szerepére és munkájára való figyelés és a saját munkának a többiére való tekintettel történő végzése van benne; mindez pedig egyenesen magasabb értelemben vett közösségi erkölcsi nevelést jelent.

Láttuk, hogy a modern technikával kapcsolatos erkölcsi hátrányok jórészt abból származnak, hogy a modern ember lelkileg nem érett hozzá gyorsan és hatalmasan kifejlődött technikájához. Ámde maga a technika is jelentősen közreműködik abban, hogy az embert magához érlelje: először felszabadítja igen sok testi-természeti kötöttség alól és ez a hatása a legszélesebb néprétegekre is kiterjedhet; azután az egyént és a közösséget is nagy mértékben fegyelmezi és ezzel neveli, szellemileg érleli. Az így hozzá érett, a technika inasából fejlődő legényéveken át valóban mesterévé váló ember immár technikája segítségével hatalmas úr: ura alkotásainak, éppen technikájának is, ennek segítségével nagy mértékben ura a természetnek és sokszor úrrá lehet embertársain. Ez a nagy uraság a mestert is elvakíthatja; az ebből eredő baj már sokkal veszedelmesebb, mint a belső éretlenség, amely neveléssel megszüntethető: ez a szelleme által hatalmassá lett ember gőgje, amely szellemi erejével alkotások útján szerzett és gyakorolt hatalmát hatalmaskodásra és sokszor rombolásra is készíti használni. Megtestesítőjeként előttünk áll

a technikai tudásával és hatalmával visszaélő ember zsarnok- és lázadótípusa. Zsarnokoskodhatik embertársain, akiket fölényes technikai eszközeinek gyilkoló és romboló erejével fenyegethet vagy leigázhat; és lázadóvá válhatik a természet ellen, amelyet saját, az ember szolgálatára fogott erejével kísérrelhet meg rombolni. Ez a szélső, alakjaiban már diabolikus magatartás szerencsére napjainkban, a modern technika eddig elért legmagasabb fokán is mindmáig csak elméleti — de nem irreális! — lehetőség maradt. Megvalósulása a saját pusztító hatalmi céljából imperialista, háborús pusztító és végül természetromboló modern technikus alakja volna. Megvalósulása azonban egyúttal félelmesen megmutatná a technika *szoros* erkölshözkötöttségét: hiszen a szertelen technikai erővel véghezvitt háborús pusztítás az emberi társadalmat és vele kultúráját és technikáját pusztítaná el a leghatásosabb módokon; a természet nagy erőit a természet, vagyis saját maguk lerombolására használni akarni pedig hiú törekvés, amely legfeljebb az ember közvetlen természeti életterét rombolhatná eredménnyel, ezzel azonban az emberi élet feltételeit szüntetné meg és így az emberi élet és vele az emberi technika megölésével a természet további rombolására is képtelenné válnék.

Ez a belső összefüggés világosan mutatja a technika mélyebb értelmének és jelentőségének is teljes erkölshözkötöttségét. A technika valóban nagymértékben felszabadítja és neveli, majd igen széles körben a természet és ezzel a maga életfeltételei urává teszi az embert; de nem azért, hogy ezzel visszaéljen, amit tartósan megtenni sohasem tud, hanem azért, hogy e nagy hatalom segítségével emberségét mennél teljesebben, szélesen és magasán és mélyen, kibontsa. Mi ez az így szabaddá váló és kibontható emberség? Nyilvánvalóan az, ami már a hatalmasan kifejlődő modern technikában egyoldalúan bár, de feltűnően megnyilatkozik. Aki a modern technikát nem a saját szellemi megnemérettségének primitivitásával nézi, arra nem is hat primitivizálóan, a világ mechanikus egyszerűsítésének módján: mert az nem az elanyagiasodás, az elgépiesedés diadalát láthatja benne, hanem éppen fordítva, kétségtelenül az anyag fokozódó emberi *át-szellemítését* ismeri fel bonyolult és finom logicitásában, racionális, de nem racionalista, nem lényegileg elnyomó és romboló, hanem tárgyi voltát tekintve igenis felszabadító és fegyelmezve nevelő hatalmában. Az így szemlélő az ember szellemi hivatásteljesítésének és ezzel

egyúttal saját belső átszellemülésének, azaz lelki mélységei tudatosításának és feltárásának, nem pedig levetkőztetésének és ellaposításának, egyik leghatalmasabb anyagi, de szellemileg áthatott anyagi eszközt látja meg a modern technikai kultúrában, amely így már valódi kultúrértéknek bizonyul: hiszen a fejlett természettudománytól lehetővé tett modern technika a maga részéről megint sokféleképpen termékenyíti meg és lendíti tovább a tudományt, valamint nagy művészi értékeket is képviselő és mégis valódi technikai alkotásokat hoz létre. A szellemileg érett embertől ebből a szemszögből nézett technika erős igérfokozó hatása sem káros, mert ekkor nem a technikai eszközöktől lehetővé tett elpuhult és kényelmes élet, hanem a magasabb szellemi feladatok teljesítésére felszabadult élet áll az előtérben. Ez megkívánja a fáradtságot és merést, a bátorságot és szorgalmat, az eleven tevékenységet: de éppen az emberhez legméltóbb magasabb szellemi teljesítményekre, amelyekre a testével a természetbe kötött embert ennek a természetnek a bilincseitől messzemenőleg felszabadítja a modern technika a nélkül, hogy jóéertelmű természethezköötöttségét, természetbengyökerezését elválná; hiszen a modern technika éppen megint nagy mértékben képesíti a testi munka jórésztől felmentett és gyorsan és messze közlekedni tudó embert a szabadabb, de korántsem szükségkép ábrándos és hamis természetbemerülésre. Láttuk, hogy magának az ember szellemiségének kialakulásához is jelentős vonásokkal járul hozzá a fejlett technika. Hatásos módokon megtanítja és megneveli az önfegyelemre és a közösségi fegyelemre és a szilárd és szabatos szolgálatra, amely mégis szabadságot, sőt irányító, kormányzó erőt ad. Ha mindezt megtanulja a modern ember nagyszerű, mert nagyhatalmú és mély értelmű eszköztől és a mellett ezt valóban *eszközként* becsüli és használja olyan célokra, amelyek az eszköz természetével belsőleg harmonikusan összefüggenek, akkor bensőséges és gazdag lelki-szellemi kibontakozásra és fellendülésre számíthatunk kultúránknak nem is messzi jövőjében. A modern technika megismert, objektív erkölcsvonalkozásai alkalmassá teszik azt nagy és mély értékű, valóban szellemi korszak hordozására: ez a belátás jogosulttá teheti azt a reményt, hogy a modern ember a sikerrel megalkotott hatalmas eszközrendszerében rejlő páratlan szellemi életlehetőséget meg is valósítja, és így a modern technika fényesen feljövő kultúrakorszaknak előkészítője és egyúttal szimbolikus meg-

hirdetője, tehát korántsem valamely végleg és végzetesen külsőségessé váló, lelkileg lehanyatló elcivilizálódás jele. Abban a meggyőződésben, hogy ezt a nagy kultúrákorszakot nemzetünk és Társaságunk is becsülettel szolgálui hivatott, a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom és üdvözlöm Társaságunk megjelent tagjait és vendégeit.

BEETHOVEN ÉS KANT.

Írta: PUKÁNSZKY BÉLA.

Maurice *Ravel*, az új francia zene ismert, nagyhatású képviselője a következő rövid mondatba foglalja ítéletét Beethovenről: „C'est Beethoven, qui a introduit la littérature dans la musique“.¹ Az ítélet nem elfogulatlan. *Ravel*, *Mozart* tiszta melódiáinak rajongója, Beethoven többértű, végtelen távlatokba nyúló zenéjében eltávolodást látott a zene „istení ártatlanságától“, hanyatlást a bontatlan egységű, világos felépítésű klasszikus dallam megnyugtató tökélyével szemben. Számára Beethoven nyugtalanságot, homályt, a zene más, idegen elemekkel való kapcsolatának egész sorát jelenti. *Ravel* ítéletében elfogultsága ellenére van igazság. Beethoven valóban irodalmat teremtett a zene nyelvén: újjongó fellobbanásokkal és kínzó csalódásokkal, küzködéssel és fájdalommal teli életének regényét írta meg alkotásaiban. A zongoránál, kottaállványnál ülve, hangversenyteremben, operában, rádió mellett ezekben az alkotásokban szinte naponta keressük az utat a legendák ködében úszó és mégis húsból-vérből való emberi lényéhez. És az emberről önkénytelenül az embert meg alkotásait formáló gondolati erők felé fordul figyelmünk. Felvetődik bennünk a kérdés: milyen kapcsolatok fűzték Beethoven korának szellemi mozgalmaihoz, elsősorban a kor szellemi képén uralkodó nagy königsbergi filozófus gondolatrendszeréhez?

A kérdés felvetésének jogosultságát a gazdag Beethoven-irodalom is indokolja.² A Beethoven életéről és műveiről szóló könyvekben meg tanulmányokban minduntalan találkozunk olyan megállapításokkal, melyek arra vallanak, hogy a kérdés régóta foglalkoztatja a kutatást. Ezek a megállapítások azonban legtöbbször könnyen megtévesztő általánosságok keretében maradnak, ötletszerűek és kevésbé meggyőzőek. Az eddigi kutatás alapján Beethoven zenevilágán belül mint filozófus, elsősorban mint erkölcsi gondolkodó áll előttünk, aki *Kant*, *Schiller* és a velük rokon szellemek eszméinek zenei tolmácsa, a korszak nagy erkölcsi szabadságharcainak ábrázolója.³ Műveinek tartalma magyarázóí szerint lényegileg *Kant* etikája, s ennek az etikának a kifejezésére a hangszerek által adott kifejezési lehetőségeken belül a legfinomabb absztrakciókra töre-

kedett. A kutatás tehát Beethoven alkotásain keresztül próbál fényt deríteni Kanthoz való viszonyára, de ebből a szempontból nem mélyed el egyes alkotásainak vizsgálatába, nem rögzíti megállapításait határozott zenei jegyekhez, gondolatokhoz, és így nem tud igazán meggyőzni. Nincs bátorságunk arra, hogy ennek a hiánynak pótlására Beethoven egyes alkotásait vagy alkotásainak egyes részleteit zenei értelmezés útján hozzuk kapcsolatba a königsbergi filozófus tanításaiival, Hálás feladat lenne például az ötödik szimfónia filozófiai értelmezése: az első tételben könnyen felismerhető az erkölcsi feladat súlyos terhével a végzetel szemben küzködő ember fájdalmas vergődése. A második tételben a küzdő ember megpihen, tiszta tekintettel fohászkodik Istenhez, lelke megtelik vigasszal. A scherzoban a végzet, az ördögi ellenség már csak kísértékként tűnik fel. A közvetlenül csatlakozó, indulószerű negyedik tétel végül a napfényt és az erkölcsi parancs győzelmét hirdeti. Az ilyenféle értelmezés alapján könnyű lenne kimondani az eredményt, hogy Beethoven egyik legnépszerűbb és legismertebb alkotása Kant szigorú törvénytábláinak szinte zenei magyarázata és apotheózisa. Példáinkat megsokszorozhatnánk, de nem folytatjuk ilyen irányú kísérleteinket; úgy érezzük, hogy megállapításainknak a zenei értelmezés lehetőségei mellett aligha lenne meggyőző ereje, és előbb-utóbb ellentétbe kerülnének Beethoven művészetének igazi szándékával, legbensőbb lényegével. Ezen az úton továbbhaladva, egyre inkább önkénybe tévednénk, egyre nehezebben kerülhetnénk el a torzítás veszélyét.

Nem költői alkotásaiban, hanem leveleiben, feljegyzéseiben és nyilatkozataiban keressük fel tehát a filozófus Beethovent, ezek alapján próbálunk fényt deríteni Kanthoz való viszonyára. Ezzel lényegesen szűkítjük vizsgálódásaink körét, igaz, hogy értékét is csökkentjük. De talán megnyugtatóbb eredményhez jutunk feladatunk szempontjából, ha az alkotások mögött álló gondolkodót vizsgáljuk, mintha szükségképen saját gondolatainkat vetítjük alkotásaiba. Mikor Beethoven „filozófiájáról” beszélünk, nem szabad rendszeres böleseletre gondolnunk. Beethoven tudományos szándék nélkül elmélkedik; érzéseit a világegyetem értékéről és összefüggéséről nem akarja az elvont fogalmak légkörébe emelni. Hogy a filozófus milyen viszonyban áll a világgal, hogyan reagál a világ erőire és értelmére — az gondolkodásában tükröződik. Ez a gondolkodás a maga nyelvén beszél és már csak közvetett kapcsolatban

áll a gondolkodás tárgyával. Beethovennél más a helyzet: nála mindig világerzésének közvetlen megnyilatkozásaival állunk szemben. Nem folyamodik az elvont gondolkodás médiumához, hogy érzéseit ebben objektívalja és mintegy új életre formálja; filozófiai természetű megnyilatkozásai a lét jelentőségének és belső összefüggéseinek közvetlen, rendkívül eleven megérzéséből szinte úgy fakadnak, mint gyökérből a virág. Ha Beethoven „filozófiájáról“ beszélünk, azokra a hangokra gondolunk, melyek az öröm és fájdalom érzése nyomán közvetlenül törnek elő belőlünk, míg a rendszeres filozófia azokhoz a szavakhoz hasonlítható, melyekkel ezeket az érzéseket nyelviileg és fogalmilag jelöljük. Beethoven mindenekelőtt művész. Mint művész szemléli a világot; ez annyit jelent, hogy képzeleti, már amint benne kialakulnak, a művészet törvényei szerint módosulnak, mert képzetalkotása művészi. Ha tehát Beethoven filozófiai természetű nyilatkozatait ismertetjük, bizonyos mértékben elkerülhetetlenül Beethovenról filozofálunk. Le kell mondanunk gondolatainak rendszerezéséről — ez már a rendelkezésünkre álló csekély anyag miatt is kudareba fulladna. De megpróbálhatjuk, hogy azt, amit Beethoven a természettel, a világgal és az étellel szemben érzett és közvetlenül szavakba rögzített, a fogalmi gondolkodás közvetett formájába helyezzük át.

Beethoven kiegyenlítetlen, sőt hiányos műveltségű ember volt. A szülői ház zilált viszonyai, rendszertelen nevelése mellett ez nem is lehetett másképp. Filozófiai tanulmányokra azonban már korán kapott ösztönzést. Alig tizennyolc éves korában együtt ült a kölni udvari zenekarban Anton *Reicha* fuvalással.⁴ Csakhamar kölesönösen vonzódtak egymás iránt, — *Reicha* szavai szerint „szövetkeztek egymással, állandóan együtt voltak, akárcsak *Orestes* és *Pylades*“. *Reicha* sokoldalú műveltségű, egyetemet látogatott ifjú volt és sok mindenre felhívta nálánál valamivel fiatalabb barátja figyelmét. Mindenekelőtt a filozófiára: *Kant* rendszere saját vallomása szerint valósággal lázba hozta és valószínűnek kell tartanunk, hogy a fogékony és tanulmánygó *Beethoven* ő vezeti be a nagy német gondolkodó világába. *Beethoven* először *Kant* „*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“ című munkájába mélyed; újra meg újra elolvassa a könyvet és egyre inkább szellemi rokonának érzi a gondolkodót. 1796-ban bonni gyermekéveinek hűséges társa, *Franz Wegeler* orvosprofesszor biztatja arra, hogy előadásokat hallgasson *Kant* filozófiájáról;⁵ később különös és szófukar barátja, *Karl*

Ferdinand *Amenda*⁶ áll mellette mint filozófiai tanácsadó. Mennél inkább elzárkózik a világtól, mennél inkább a magányba vonul ismert testi fogyatkozása miatt, annál nagyobb érdeklődéssel fordul filozófiai spekulációk felé. „Már huszonnyolcadik évemben arra kényszerültem, hogy filozófus legyek“⁷ — írja sokat idézett heiligenstadti végrendeletében. Tanulmányainak kiegészítésére és elmélyítésére állandóan tudományos, főként filozófiai munkákat kér kiadójától: „Nincs tanulmány, mely egyhamar túlságosan tudományos lenne számomra“ — írja 1809-ben Breitkopf és Härtelnek —, „anélkül, hogy akár a legcsekélyebb igényt is emelhetném az igazi tudományosságra, mégis gyermekkorom óta arra törekedtem, hogy minden kor jobbainak és bölcseinek értelmét felfogjam. Művész számára szégyen, ha nem tartja kötelességének, hogy ebben az irányban legalább ennyire vigye.“⁸ Természetrajongása mellett filozófiai hajlama az évek haladtával szinte elhatalmasodik rajta. Kedvelt gondolkodói Kant meg *Plátó*. Egyik filológus barátjával kivonatokat készített magának *Aristoteles*, *Lukianos* és *Quintilianus* műveiből. Bizalmas baráti körben gyakran vitatkozik *Aristoteles* „*Politiká*“járól és egész oldalakat idéz *Horatiusnak* a *Pisokhoz* írt leveléből.⁹ Máskor meg baráti körben is visszavonul: magában, monológszerűen filozofál; furcsa, összefüggéstelen gondolatokat, ötleteket, gyerekesen naív vagy keserű ítéleteket tár fel az életről és világról leplezetlen nyíltsággal.

Beethoven Kanttal való kapcsolatainak közelebbi vizsgálatához maga adja meg a kiindulópontot, mikor a königsbergi filozófust idézi: „Az erkölcsi törvény bennünk és a csillagos ég fölöttünk! Kant!!!“¹⁰ Beethoven az idézetet 1820-ban írta le, mikor bátyjának özvegyével fogadott fia miatt folytatott pörösködése tengernyi keserűséget és csalódást hozott számára. Felzaklatott lelkiállapotában fokozottan szükségét érezte annak, hogy az életét szabályozó és összetartó erőket emlékezetébe idézze. Természetes, hogy tanítómesterére, Kantra is gondol. Említettük, hogy Beethoven a königsbergi filozófus gondolataival először „*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“ című munkája útján ismerkedett meg.¹¹ Kant 1755-ben megjelent ifjúkori műve tele van merész lendülettel.¹² Hogyan keletkezett az ősi káoszból az égitestek természeti törvényeknek alárendelt szerepe? Ezt a kérdést veti fel Kant, erre a kérdésre keres feleletet. A fiatal gondolkodó új, konstruktív rendet akar teremteni a világegyetemben. Tárgyi-

lagos megismerésre törekszik, de hatalmas szemléleti anyagával szemben nem tudja leküzdeni elfogódottságát: józan fejtegetéseit minduntalan szenvedélyes, lírai természetű érzelmi megnyilatkozások szakítják meg. Kant mindennek-előtt a teológusok várható támadásaival szemben védekezik: nem lát ellentétet szemlélete és a vallás között, az isteni Teremtő létét és alkotását távolról sem akarja érinteni. Ellenkezőleg, éppen azt igyekszik kimutatni, hogy a világ nem lehet vak természeti erők műve, hanem isteni terven alapul. Ilyen módon határozottan az anyagelvűséget hirdető naturalizmus ellen fordul és állandóan utal a világ keletkezésének organikus folyamata mögött működő isteni erőre. Természetfilozófiája teológiai irányzatú, bár a világ felépítését mechanikus törvények szerint magyarázza. Kant állandóan élénk figyelemmel kíséri a fizikusok és csillagászok tapasztalati kutatásait, de jól tudja azt is, hogy ezek a kutatások elméleti kiegészítésre szorulnak, hogy az egyes megfigyelések kozmológiai rendszerre egyesüljenek. A kriticizmus korszakának összefogó szelleme már itt jelentkezik! A világegyetemet alkotója határozatlan jellegű őszanyagból teremtette. Ebből a tételből adódik Kant számára az a feladat, hogy feltárja ennek az őszanyagnak világtestekké való átalakulását; hiszen az asztrológia világa nem csillagok rendszertelen zürzavara, hanem mozgásaiban és kialakulásának folyamatában egyformán törvényszerű világrendszer. Ezért a világot újra eredeti kaotikus alakjába kell visszaformálnunk, hogy felismerjük, miképpen alakult ebből a kaoszból a vonzás és taszítás mechanikus erőinek segítségével a rendezett természet. Ezt a merész tervet Kant következetesen végrehajtja, mégpedig minden metafizikai segítség nélkül, egyedül a teleologikus isteneszmére támaszkodva. Különösen figyelemreméltó könyve második részének hetedik fejezete, melyben az „egész teremtést térbeli és időbeli végtelenségében“ állítja élénk. Prózáját sehol sem érezzük annyira költői lendületűnek, szinte érzelmileg túlfűtöttnek, lírai elemekkel telítettnek, mint itt. A világegyetemnek és törvényszerűségének szemlélete csodálatra, lelkesedésre készíteti: „Míg mind ennek a tökéletességnek a képzele képzelőerőnkre hat, úgy másfelől értelmünket ragadja magával annak látása, hogy ennyi pompa és nagyság egyetlen örök és helyes szabályból adódik.“¹³ De vajjon végére ért-e már a teremtés folyamata? — kérdi Kant. Nem, ez nem lenne méltó a végtelen isteni lény hatalmához. A világegyetem lassanként alakult az őszanyagból, az isteni terv fokanként

valósul meg, de a Teremtő és a teremtés végtelenségével fogva a megvalósulás folyamata sohasem fejeződik be. Az örök teremtés gondolata Kantot annyira magával ragadja, hogy érzelmeinek kifejezésére *Albrecht v. Haller* költészetéhez folyamodik.¹⁴

Szándékosan demborítottuk ki Kant munkájának szépirodalmi jellegét és a szorosabb értelemben vett filozófián kívül eső részleteit, mert ezekben jelentkezik a német zseni-korszak sajátos természetrájongása. Ezek éltek tovább a költészetben és a művészetek többi ágában, ezek ragadták meg Beethovent is.¹⁵ A művész Beethovent nem érdeklik a Kant-i kozmológia részletei: az alapanyagból való származtatás más változatban *Laplac*nál, sőt *Darwin*-nál is visszatérő merész hipotézisét, a nap-elméletet, a világegyetem mechanizmusára s az egyes égitestekre vonatkozó fejtegetéseket kellő tárgyi ismeretek hiányában valószínűleg meg sem értette. De számára ez nem is volt lényeges. Beethoven Kant kozmológiájából mindössze három, egyrásból adódó tételt illesztett saját gondolatvilágába: hogy a világegyetem isteni terven alapul, hogy a természetben végbemenő folyamatokat, átalakulásokat immanens isteni erő irányítja, s hogy a teremtés, alkotás munkája a világegyetemben éppen a benne rejlő isteni erő végtelensége folytán sohasem szűnik meg. Egységet, metafizikai összefüggéseket kereső lelke ebben a gondolat-sorban talált magyarázatot, további ösztönzést természetrájongása számára. A gondolatsor nem sajátosan Kant-i: Beethoven többé-kevésbé megtalálhatta a század utolsó negyedének népszerű theológiai megpantheisztikus színezetű természetfilozófiai irodalmában, többek között — hogy csak egy példát említsünk — Christoph Christian *Sturm* hamburgi prédikátor „*Betrachtungen über die Werke Gottes in der Natur*“ című művében (1785), melyet barátai tanúsága szerint szintén többször elolvasott.¹⁶ Hogy mégis újra meg újra Kant kozmológiájába mélyed, azt nem utolsó sorban a königsbergi filozófus világos, emelkedett és költői szárnyalású előadásmódjának kell tulajdonítanunk. Beethoven a természetről elmélkedve, olykor valóban nemesak Kant gondolataihoz, hanem nyelvi fordulataikhoz, kifejezéseihez is folyamodik. Persze, korlátokat nem ismerő művészi képzelete a filozófus gondolatait gátlás nélkül tovább szövi, képeit merészen átalakítja. A gyógyíthatatlan bajának tudatára ébredt és a kétségbeesés szélén álló mester Isten „néma tanujának“, „templomának“ mondja a természetet ismeretes heiligenstadti végrendeletében. Kant a

kozmosz erők törvényszerűségére mutat rá; Beethovennek a csillagos ég nagyszerű rendjének szemlélete a szférák harmóniáját is földézi, s a csillagos égtől, meg a szférák harmóniájától ihletve írja meg az 59. műben egyesített vonósnégyesek egyik adagióját. Kant a természet életében szüntelenül működő isteni erőről beszél; Beethovennél ez a gondolat laza összefüggésű, szertelen, szenvedélyes érzelmi kitörésekben oldódik fel: „Mindenható az erdőben! Az erdőben boldog, üdvözült vagyok: minden fa beszél általa! Ó Istenem, micsoda fenséges pompa!”¹⁷ Beethoven a spinozai „Deus sive natura” irányában szövi tovább Kant gondolatait. Önkénytelenül a fiatal Goethenek hasonló szellemi erőkből fakadt, titáni önérzettől teli költeményeire kell gondolnunk: „Prometheus”, „An Schwager Chronos”, „Mahomets Gesang”, „Ganymed”. De Goethe a lángész öntudatával önmagát is hozzáfűzi a „Deus sive natura”-kapcsolathoz, míg Beethoven alázattal borul le Isten és a természet előtt: „Mindent, amit életnek hívnak, hadd szenteljem a Fenségesnek, Mindenhatónak.”¹⁸

Tudjuk, hogy Beethoven alaposan elmélyedt Kant főművébe, a „Tiszta ész kritikájá”-ba is; a munka egy példánya megvolt hagyatékában és a benne talált jelek megfeljegyzések kétségtelenül bizonyítják tanulmányozását.¹⁹ De vajjon az érett filozófus ismeretelméletének maradt-e olyan nyoma a művész gondolatvilágában, mint a fiatal gondolkodó merész kozmológiájának? Már az eddig elmondottak alapján sejtjük, hogy a metafizikai szemléletre törekvő Beethoven alig követhette a megismerést a tapasztalat köréte korlátozó és a metafizika létjogosultságát tagadó Kantot. Beethoven gondolatai a megismerés határaitól homályosak és rendszertelenek; annyi kétségtelenül kitűnik belőlük, hogy az isteni erő által irányított természet rajongója számára a lét oszthatatlanul egységes. Beethoven nem rekeszti ki az érzékfölöttit a természetből, s minthogy azt vallja, hogy magát a természetet hatja át az Eszme, az Abszolútum, magában a természetben jut el ahhoz a ponthoz, ahol nem hatolhat tovább: titkok és mélységek előtt megáll.²⁰ A titkokon és mélységeken túl van a magasabb tudás világa, a szellem birodalma, Isten közelsége. De ide is eljuthatunk; nem a megismerésnek mindenki számára megadott szokásos módján, hanem a művészet, azaz a zene segítségével. „A zene az igazi közvetítő a szellemi és érzéki világ között” — olvassuk Beethoven gondolatai között.²¹ Nem tudjuk ugyan, hogy a mondatot hitelesnek tekinthetjük-e, mert *Bettina Brentano* feljegy-

zésében maradt ránk. Az ábrándokban élő, kifogyhatatlan leleményű Bettina pedig nem riadt vissza a valóság tudatos meghamisításától sem, ha arról volt szó, hogy eszményeit zavartalan tisztaságukban megőrizze. Ebben az esetben azonban a feljegyzés hitelessége mellett szól Beethoven több hasonló tartalmú kijelentése. „Ne csak gyakorold a művészetet, hanem hatolj a belsejébe, megérdemi“ — írja 1812-ben egy fiatal leánynak Teplitzből. „Mert csak a művészet emeli fel az embert az Istenségig“.²² Beethoven sokszor megtárgyalt, olykor bántó, nyers művészi önértetét még főúri pártfogóival szemben is nem utolsó sorban az a meggyőződés táplálja, hogy művészete a többi ember fölé emelte és utat nyitott számára az érzékfölötti megismerés birodalmába. „Mondja meg Goethenek“ — írja Beethoven egyik levelében —, „hogyan hallgassa meg szimfóniáimat és akkor majd igazat ad nekem, hogy a zene az egyetlen testet nem öltött bejárat a tudás magasabb világába.“²³ Ez a magasabb világ nem más, mint az Isten közelsége. Beethoven büszke alázattal vallja, hogy zenéje minden más zenénél közelebb áll Istenhez: „Jól tudom, hogy Isten közelebb áll hozzám, mint a többiekhez, az én művészetemben félelem nélkül érintkezem vele... egyáltalán nem aggódom zenémért, annak nem lehet rossz sorsa; aki megérti, annak meg kell szabadulnia minden nyomorúságtól, melyet a többiek hurocolnak.“²⁴ Máskor még erősebben hangsúlyozza művészetének prometheuszi küldetését, az emberiséget fölemelő hatását: „Nincs magasabb dolog, mint az, ha inkább közeledünk Istenhez, mint a többi emberhez és így terjesztjük az Istenség sugarait az emberi nem között.“²⁵ De Beethoven másfelől érzi azt is, hogy a művészet végtelen lehetőségeket tár fel, s ezeket még a hivatott művész is csak csekély részben képes megvalósítani: „Az igazi művész nem ismeri a gőgöt“ — írja 1812-ben egyik levelében — „látja, hogy a művészetnek nincs határa, homályosan érzi, hogy mennyire távol áll a céltól és miközben talán mások megcsodálják, azon bánkodik, hogy még nem ért el oda, ahová jólé geníusza mint valami távoli nap világít.“²⁶ Beethoven valójában nem volt gőgös, bármennyire gőgnek érezték is az emberek testi fogyatkozásából eredő érzékenységét és kedélyhullámzásait. Mint gondolkodó naiv és fegyelmezetlen: nem tudja Kantot addig követni, hogy felismerje az értelem és az értekek világa között vont határ példátlan jelentőségét; *Goethe* szerint a „természet állapotában“ marad.²⁷ Ösztönyszerűen egységre törekszik és nihelyt kétséget érez ezzel

az egységgel szemben, mint valami földöntúli, mindent áthidaló erőhöz, művészetéhez folyamodik. Ebben az összefüggésben értjük meg igazán *Ernst Bertram* mondatát, hogy Beethoven zenéje a világ metafizikai értelmébe vetett rendíthetetlen hit kifejezése.²⁸ Kant törekvése az volt, hogy a megismerést és cselekvést meghatározó belső erők hatáskörét egymással szemben elhatárolja. A művész éppen fordítva áll a jelenségekkel szemben, mint a filozófus. A dolgok kusza összeviaskodásában talán ő is érzi a tagolás, elhatárolás szükségességét, de csak akkor nyugszik meg, ha újra egységbe foglalta őket. Ez az egység az eleve fennálló, mindent átható kozmikus egység tükörképe: vele szemben az elhatárolás jelentősége eltörpül. Bizonyos, hogy tulajdonképpen Kant előtt is a világnézet egysége áll végső célként, de gondolatrendszerének egyéni sajátosságát, egész jellegét mégis az elhatárolás szándéka adja meg. Mihelyt kapcsolatot lát, azonnal a kapcsolatszétválasztása foglalkoztatja. Ezzel szemben Beethoven csak az egységet látja, csak az egységben talál megnyugvást.

Beethoven valamennyi életírója és magyarázója csaknem egyértelműen hangsúlyozza zenéjének erős *etikai* jellegét. Beethoven maga is utal művészetének erre az egyéni vonására: „Mint minden művészetnek, a zenének alapját is az erkölcsi érzék magasztos jelei alkotják, minden igazi alkotás morális.”²⁹ Kanttal való kapcsolatainak vizsgálatában is különös figyelmet kell szentelnünk annak a kérdésnek, hogy mennyiben hagyott nyomot gondolatvilágában a köungsbergi filozófus etikája. Tudjuk, hogy az autonóm etika megteremtője az egyén és közösség viszonyából adódó dualizmus problémáját objektív erkölcsi parancsal oldja meg. Beethovent — mint említett idézete mutatja — a csillagos ég mellett szintén az erkölcsi parancs ragadta meg Kant gondolatvilágában. Ez a parancs a szubjektív értelemben gyökerezik ugyan, de kívül áll minden egyéni érdeken. Kant szerint cselekvésünknek csak akkor van értéke, ha az érzéket kíméletlenül kirekesztve, egyedül az értelemnek engedelmessé válnak. Az értelem szabja meg az ember önállóságát, mely megsemmisül, mihelyt bizonyos tárgyak jelenlététől függő, külső ösztönzéseket követő, kielégülésre törekvő érzéki motívumok irányítanak bennünket. De az értelem szabja meg az erkölcsi törvény teljes objektivitását is; ez az erkölcsi törvény végleg leszámol minden egyéni fenntartással meg hajlammal, s az ember értékét kizárólag arra alapítja, hogy teljesíti-e kötelességét, még pedig nem csupán külsőleg, ha-

nem magáért a kötelességért. Mihelyt a cselekvésbe ezen kívül más mozzanat vegyül, nincs többé értéke. Viszont, ha az ember cselekvésében megfelel ennek a feltételnek, magasabb, tapasztalatfölötti rendbe illeszkedik, olyan értékre, abszolút jelentőségre emelkedik cselekvése által, mely messze fölötte áll csupán a tapasztalati, relatív világra korlátozott gondolkodásának és megismerésének. A cselekvő, praktikus értelem tehát előbbre való a megismerő elméleti értelemnél. Mindenekelőtt ez az, ami Beethovent Kant tanításában megragadja. Küzdjünk, cselekedjünk, a gondolkodás cselekvés nélkül, az elmélet gyakorlati rátermettség nélkül nem sokra visz. Ezt hirdeti Beethoven, különösen fogadott fiának írt leveleiben, de önmagát is erre emlékezteti törcdés naplófeljegyzéseiben: „Egy végrehajtható nagy tettet meg nem tenni és így maradni“ — kiált fel fájdalmas vergődésében;³⁰ máskor buzdítja, biztatja önmagát: „Sokat kell tenned a földön, tedd hamar“.³¹ — „Állandóan az összes erőket felhasználni, megfeszíteni“;³² 1825-ben pedig ezt a gondolatát veszi alapul egyik kánonjához: „Cselekedj! Lásd, a tudomány sohasem tett boldoggá.“

Ismeretes, hogy Kant egyedül a jóakarát önmagáért való jóságát ismeri el. Minden egyéb emberi készséggel, az összes többi javakkal vissza lehet élni, míg a jóakarát céljának elérésétől függetlenül is értékes. A jóakarathoz minden egyéb jó fölé való helyezésével Beethoven erkölcsi elmékedéseiben és leveleiben is állandóan találkozunk. Beethoven ezt a jóakaratot azonosítja a legfőbb erénnyel; általa emelkedhetünk csak a jobb emberek sorába. Mikor huszonöt éves korában maga okozta társtalansága miatt büntudat nyomja, szigorú önvizsgálatot tart, és javulást fogad, a benne élő jóakarathoz merít erőt és bátorságot: „Nem vagyok rossz — forró vér a vétkem, — fiatalság a bűnöm... rossz nem vagyok, igazán nem; igaz, vad indulatok járják át keblemet, de szívem jó, akaratom tiszta... Bátorság! A test minden gyöngesége mellett a szellem maradjon az úr. Itt vagyok huszonöt évemmel. Ennek az esztendőnek meg kell hoznia a teljes érett férfit — semmi se maradjon meg a multból“.³³ A jóakarát erény, az erény pedig magában foglalja a boldogságot. „Plántáljátok gyermekeitekbe az erényt“ — írja Beethoven testvéreinek végrendeletében, — „csak az erény tehet boldoggá... Az erény még a nyomorúságban is felemelt, a művészet mellett az erénynek köszönöm, hogy életemnek nem öngyilkossággal vettem véget.“³⁴ A jóakarát jobb emberekké tesz bennünket, és

Beethoven szerint „nincsen más kiválósága az embernek, mint az, ha a jobb emberek közé számíthatják“. A művész állandóan ezek után a „jobb emberek“ után vágyódik; úgy érzi, ott van a hazája, ahol őket találja.³⁵

De Kant azt is tanítja, hogy az erkölcsi parancsot nem hajlamból, szeretetből teljesítjük. Ellenkezőleg, hajlmainkat le kell győznünk, szüntelenül küzdenünk kell, hogy csupán a törvény tiszteletéből folyó cselekvésünk erkölcsi jellegűvé legyen. Beethoven Kant etikájának ezt a komor, rigorózus tételét is beleilleszti gondolatvilágába, és továbbszövi a maga szeszélyes, szubjektív módján. Számára az erkölcsi parancs teljesítése nem más, mint művészi hivatásának betöltése; hogy ezt megtehesse, szüntelenül küzdenie kell fogyatkozással terhelt szervezetével, természetének gyöngeségével szemben, keményen ki kell tartania, túrnie, szenvednie kell, le kell mondania a boldogságról, melynek egyébként sincsen köze az erkölcsös cselekvéshez. Már többször említett végrendeletében feltűnik ez a gondolat: megértést és igazságot követel magának az utókortól, „mert a természet minden akadályát ellenére mindent megtett, ami erejéből telt, hogy az igazi művészek és emberek sorába felvegyék“.³⁶ Szaggatottan és homályosan továbbfűzük a gondolatot 1810 után egyre szaporodó naplószerű feljegyzései. Ezek a feljegyzések valóban heroikus küzdelem vezérszavai. Szigorú önvizsgálat, önigazolásra törekvés, fájdalmas vergődés tükröződik bennük: „Nem szabad magad számára embernek lenned, csak mások számára. Nincs többé boldogság, csak önmagadban, művészetedben.“³⁷ „A kitartó lelket a sors adta az embernek.“³⁸ — „Szenvedésre meg öröme születtünk, és csaknem azt mondhatnánk, hogy a kiválasztottaknak szenvedés által örömben van részük.“³⁹ — „Tűrés, — megadás, — megadás! Így még a legnagyobb nyomorúság mellett is nyerünk és méltókká tesszük magunkat arra, hogy Isten megbocsássa hibáinkat.“⁴⁰ — „A rendkívüli ember nagy kiváltsága: kitartás mostoha, kemény viszonyok között.“⁴¹ — „Csak művészetedben élj! Bárni ennyire korlátozott vagy is érzékeid miatt, mégis csak ez az egyetlen lét számodra.“⁴² — „A természet gyöngéit maga a természet adja; az uralkodó értelem törekedjék arra, hogy ereje által irányítsa és esőkentse őket.“⁴³ Állhatatlan, kétszínű, minden rosszra hajló fogadott fiának megindultan köti lelkére, hogy legyőzve gyöngeségeit, elsősorban etikai életet éljen, csak azután következzen a külső élet és ígéri, hogy atyai szeretetében mindkettőt megtalálja:⁴⁴ „légy egyetlen, kedves fiam, utá-

nozd érényeimet, hibáim nélkül“. Legtöbbször fenséges dac szólal meg Beethoven gondolataiban, az a dac, mellyel „torokon akarja ragadni a végzetet“, s melyet gyakran zenéjében is hallani vélünk. De a dacos, küzdő ember olykor összeroskad súlyos terhe alatt, s ilyenkor mélységes fájdalommal telt, megrázó könyörgést vet papírra: „Istenem, Istenem, Védelmem, Kősziklám, Mindenem, Te belátsz bensőmbé... Ó, hallgass, hallgass meg mindig Kimondhatatlan, engem, a Te boldogtalanodat, minden halandók közt a legboldogtalanabbat!“⁴⁵

Beethoven a Kant-i gyakorlati ész posztulátumai közül egyedül a szabadságot ragadja ki. A két másik posztulátum, a hallhatatlanság és Isten léte alázatos, gyermeken naív, vallásossága mellett nem lehet filozófiai spekuláció tárgya. „Nyugalom és szabadság a legnagyobb javak“ — mondja Beethoven egyik feljegyzésében.⁴⁶ Szabadságrajongása lényegében a francia forradalom eszméiben és a kor általános szabadságkultuszában gyökerezik, és Kant etikája ezt a rajongást legfeljebb csak új színekkel gazdagítja és elmélyíti. De azért valahányszor a szabadság foglalkoztatja, újra meg újra felbukkannak a königsbergi filozófus gondolatföredékei is.⁴⁷ Beethoven eszménye nem a féktelen szabadosság, a korlátlan önkény. Az egyéni szabad rendelkezés tudata nála együtt fejlődik a felelősségtudattal. Az egyén nem korlátlan ura a világnak; mihelyt túllép hatalmának természetes határain, szükségképen meg kell semmisülnie. *Koriolán* elbukik, mert akarata áttöri az erkölsi törvényt, rendelte korlátokat. *Napoleon* nevét Beethoven törli az „*Eroica*“ partitúrájának címlapjáról, mert a konzul zsarnokká alakul. Beethoven szabadságfogalma szigorúan erkölsi alapon nyugszik. Ennek a szabadságnak birtoklása komoly kötelességteljesítés, szigorú önfegyelem, mely azonban öröm forrásává lesz, mert saját lényünk mélységeit tárja fel. Csak a komoly kötelességteljesítés ad erőt arra, hogy a szabadságot, mint megszerzett kincset megtartsuk és a magunk javára fordítsuk. És a tevékeny kötelességteljesítés tudatából fenséges derű támad; a kötelességet híven teljesítő ember az életet minden fájdalom ellenére sem veti meg, hanem értékes kincset lát benne, mely megérdemli, hogy megvédjük és adott erőink legteltesebb kifejtéséig fokozzuk. Beethoven nemes lendületű, költői idealizmusát sehol sem érezzük annyira közvetlenül, mint a szabadságra vonatkozó szüksézávú észrevételeiben és ötleteiben: a szabadságról gondolkodva lényegében mindig az „Örök Kimondhatatlan, a rejtélyes Hata-

lom“ lebeg előtte, melyben szeretet és fenség egyesül. Ez a Hatalom szabja meg a célt, ez jutalmaz. A cselekvés törvényeit azonban az ember önmagából, a magaszerzette szabadságban gyakorolt önkéntes kötelességteljesítés tudatából meríti. Ezekben az elmélkedésekben Beethoven már nem csupán Kant követője; gondolatainak lényegét egyformán megtaláljuk *Goethe* meg *Schiller* költészetében és *Fichte* filozófiájában.³⁸

Beethoven szeszélyes, ötletszerű gondolkodó. Leveleiben, naplószerű feljegyzéseiben és vázlatfüzeteiben elszórt, hiányos összefüggésű, homályos tömörségű eszmetörődékeket rendkívül nehéz egységbe foglalni és a módszeres filozófia kategóriái szerint csoportosítani. Kanttal való kapcsolatainak vizsgálatánál is meg kellett elégednünk a kapcsolat néhány mozzanatának megvilágításával. De fejtegetéseinkből — úgy hisszük — így is eléggé kitént, hogy a kriticismus böleselője mély nyomokat hagyott a művész Beethoven gondolatvilágában. Kant mindenesetre nélkülözhetetlen vezetője volt Beethovennek a német idealizmushoz vezető útján. Igaz, az idealizmus irányába terelte már ifjúkorának kedvelt könyve, *Sturm* prédikátor említett pietista színezetű munkája; ebben az irányban vezették tovább *Goethe* és *Schiller*-olvasmányai is. De mégis Kant tudatosította benne az idealizmushoz való tartozását, amennyire művészelke, érzelmi túltelítettsége és gyorsan tovaszárnnyaló képzelete ilyen irányú tudatosítás számára hozzáférhető volt. És Beethoven gondolatvilágának vizsgálata közben önként adódik a kérdés: milyen volt Beethoven vallásossága és milyen szerepe van ennek a vallásosságnak az alakulásában a kriticismus nagy gondolkodójának? A kérdés sokkal bonyolultabb, semhogy tanulmányunk keretében megnyugtató választ tudnánk rá adni. Csak röviden utalunk a kérdés egy-két vonatkozására. Beethoven, a hatalmas, áhítattal telt misék szerzője, kétségkívül híven ragaszkodik a katolicizmus formáihoz. De csak formáihoz. Mert ha a vallásos zeneművek tartalmát vizsgáljuk, más eredményre kell jutnunk. Beethoven maga mondja, hogy a „*Missa solemnis*“-sel az énekesekben és hallgatóságban egyformán „vallásos érzelmeket akart kelteni és állandósítani“, de a felekezeti vallásosság iránt nem volt semmi fogékonysága. Feltűnően visszautasítja azt az ajánlatot, hogy *Calderon* „*A kereszt diadala*“ c. drámáját megzenésítse. „Hogyan lelkesedjem érte?“ — kérdi önmagától visszautasító levelében.³⁹ A zenetörténetileg gyakorolt hallgató általában

könnyen megállapítja, hogy pl. *Bach* zenevilága jóval közelebb áll a keresztény hagyományhoz, mint a Beethoven zenéjében kifejeződő hősies, egyéni humanitás-eszmény.⁵⁰ S ha a könnyen túl- vagy félreértelmezhető zene helyett a levelekből és feljegyzésekből kiindulva vizsgáljuk Beethoven vallásosságát? Még a felületes olvasó is észreveszi, hogy a levelek és feljegyzések rendkívül gazdag vallásos tartalmú anyagában sehol sincs nyoma a vallásosság sajátosan katolikus vonásainak. Viszont annál bővebben találhatóak keményen bíráló, vagy éppen élesen gúnyos mondatok az Egyház intézményeivel és képviselőivel szemben. Nem feszegetjük tovább ebben a szerény keretben a Beethoven vallásosságára vonatkozó kérdést. Az érseki udvarban felnőtt, a császárváros katolikus légkörében élő, katolikus fejedelmi és főúri pártfogók által támogatott zeneköltőnek kétségkívül nehéz és hosszú útja volt a német idealizmushoz. De megtette az utat és egyik biztos vezetője Kant volt. „A szellem az, mely nemes és jobb emberket az egész földkerekségen összetart és amelyet semmi idő nem pusztíthat el”⁵¹ — írja az útjának céljához jutott Beethoven ugyanakkor, amikor a kilencedik szimfóniában megszólaltatja *Schiller* ódáját „*Az örömhöz*“. A Beethoven—Kant kapcsolat lényegében a német idealizmus egyik szakasza, azé az idealizmusé, melynek Beethoven legragyogóbb művészi képviselője volt.

Jegyzetek.

¹ Idézve H. v. Hofmannsthal: Beethoven. Rede, gehalten an der Beethovenfeier des Lesezirkels Hottingen in Zürich am 10. Dez. 1920. Zürich, 1938. 6. és 28. l.

² I. Theodor Frimmel: Beethoven-Handbuch. Leipzig, 1926. — Walter Riezler: Beethoven. Berlin, 1936. (Bibliográfia: 314—17. l.) — Arnold Schering: Beethoven in neuer Deutung. Leipzig, 1935. — U. az: Beethoven und die Dichtung. Berlin, 1935. — U. az: Zur Erkenntnis Beethovens. Neue Beiträge zur Deutung seiner Werke. Würzburg—Aumühle, 1938.

³ V. ö. különösen Paul Bekker: Beethoven. 2. kiad. Berlin u. Leipzig, (1912) 561. l.

⁴ I. A. W. Thayer: L. van Beethovens Leben. I. k. 3. kiadás, Leipzig, 1917. 239. l.

⁵ U. ott: 397. l.

⁶ U. ott: II. k. 3. kiad. Leipzig, 1922. 116—120. l.

⁷ L. van Beethovens sämtliche Briefe. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen v. Dr. Alfred Chr. Kalischer (a következőkben „Briefe“ jelzéssel idézzük) I. k. 2. kiad. Berlin u. Leipzig, 1909. 90. l.

⁸ Briefe: I. k. 294—95. l.

⁹ V. ö. Gustav Ernest: Beethoven. Persönlichkeit, Werk und Schaffen. Berlin, 1926. 95. l.

¹⁰ L. van Beethoven: Berichte der Zeitgenossen, Briefe und persönliche Aufzeichnungen, gesammelt und erläutert v. Albert Leitzmann (a következőkben „Persönliche Aufzeichnungen“ jelzőssel idézők). Leipzig, 1921. II. k. 266. l.

¹¹ P. Bekker: i. m. 69—70. l.

¹² I. Rudolf Kayser: Kant. Wien, 1935. 60—63. l.

¹³ I. Immanuel Kants Werke, hg. v. Ernst Cassirer. I. k. Berlin, 1912. 309. l.

¹⁴ U. ott: 317., 322. l.

¹⁵ A munkáról készített feljegyzésait l. Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 258—59. l.

¹⁶ V. ö. L. van Beethovens Konversationshefte. Hg. u. eingeleitet v. Walther Nohl. München (1924), 19 l.

¹⁷ Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 254. l.

¹⁸ U. ott: II. k. 249. l.

¹⁹ U. ott: II. k. 223. és 381. l.

²⁰ U. ott: II. k. 252—53. l.

²¹ Idézve E. Ludwig: Kunst und Schicksal. Berlin, 1928. 141. l.

²² Briefe: II. k. 88. l.

²³ Idézve Ernst Bertram: Beethoven. Deutsche Gestalten. Berlin, 203. l.

²⁴ U. ott: 204. l.

²⁵ U. ott: 204. l.

²⁶ Briefe: II. k. 89. l.

²⁷ V. ö. Georg Simmel: Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. Leipzig, 1916. 32. l.

²⁸ id. h. 204. l.

²⁹ Idézve E. Bertram: id. h. 202. l.

³⁰ Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 242. l.

³¹ U. ott: II. k. 246. l.

³² U. ott: II. k. 255. l. v. ö. még 250. l.

³³ Idézve E. Ludwig: id. h. 111. l.

³⁴ Briefe: I. k. 91. l.

³⁵ U. ott: II. k. 89. l.

³⁶ U. ott: I. k. 90. l.

³⁷ Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 242. l.

³⁸ U. ott: II. k. 246. l.

³⁹ Briefe: II. k. 249. l.

⁴⁰ Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 256. l.

⁴¹ U. ott: II. k. 257. l.

⁴² U. ott: II. k. 257. l.

⁴³ U. ott: II. k. 262. l.

⁴⁴ Briefe: V. k. 197. l.

⁴⁵ Persönliche Aufzeichnungen: II. k. 264. l.

⁴⁶ U. ott: II. k. 261. l.

⁴⁷ U. ott: II. k. 250., 254., 255. l.

⁴⁸ V. ö. H. A. Korff: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. II. Leipzig, 1930. 11—14. l.

⁴⁹ Idézve E. Ludwig: id. h. 167. l.

⁵⁰ I. Karl Justus Obenauer: Christentum und deutscher Idealismus. Zeitschr. f. Deutschkunde, 1931. 242. l.

⁵¹ Briefe: IV. k. 123. l.

A CSELEKVÉS MOTIVÁCIÓS ELMÉLETE.

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL.

A cselekvéstan vázlatának tudományelméleti kidolgozása során megpróbáltam a lélektan alaptételeinek megfogalmazását.¹ Ezek szerint a cselekvések természetének vizsgálata a viselkedést helyzetváltoztató mivoltában szemléli és azt az erőmezőt iparkodik rekonstruálni, amelyben a szervezeti és környezeti állapotok kölcsönhatásba lépnek. Az így nyert funkciók szerepének kutatása ismeret meg a cselekvések motivációjával.

Ezzel a több tényező viszonylagosságát kifejező elmélettel szándékozom megkísérelni a lélektani jelenségek értelmezését, amit több vonatkozásban a magam és tanítványaim kutatásaiban már érvényesítettem. Az elmélet tarthatóságát a legvilágosabban bizonyítaná az eddigi kutatási eredmények és problémák átértelmezése, ami meggyőződésem szerint termékeny összefüggések egész sorát tárná fel. Példaképpen csak Molnár Ilona íráshibavizsgálatára utalok,² melyben kimutatta, hogy a különféle hagyományos hibaformák valamennyien a szándékrealizálások egyszerű torzulásainak egymással összefüggésben álló esetei. A kísérleti lélektan szerteágazó és elszigetelt megállapításainak ilyenféle átértelmezése persze beláthatatlan ideig tartó munka lesz. A javasolt motivációs elmélet értékét egyelőre azzal szeretném bizonyítani, hogy a tudományunk történetében fellépett legfőbb más elgondolásokhoz való viszonyát tisztázzam és ezzel kapcsolatban a lélektani törvény sokat vitatott fogalmát vegyem revízió alá.

1. Bölcséleti és biológiai cselekvéselméletek.

A leíró cselekvéstan tudományos őseit a pszichológizáló etika és biológia területein kereshetjük. Ezért nem meglepő, hogy cselekvéselméletekkel főleg bölcselek vizsgáltak, akiknek gondolatait biológusok próbálták konkretizálni. A lélektani felfogások szerint megkülönböztethe-

¹ A cselekvéstan vázlata, Athenacum, 25, 1939.

² Szándékrealizálások torzulása az íráshibákban, sajtó alatt. M. Pszichol. Szle.

tünk fakultástani, élménytani és mozgástani cselekvéselméleteket.

A cselekvések legrégebbi bölcséleti elmélete a fakultás-tan, amely szerint az embernek bizonyos készségei eredményezik a magatartását, például a bátor viselkedést a bátorság erénye, a tanulást a tanulékonyág tehetsége s. i. t. Természetesen az ilyenféle magyarázatoknak nincsen több tudományos értékük, mint Molière híres, a tudálékosságot csúfoló kijelentésének, amely szerint az ópium azért al-tat, mert van neki vis dormitiva-ja. Az emberi természet jegyeinek vizsgálata hasznos eredményeket nyújthat, de nem mond semmit arról, hogy ezek a jegyek milyen kör-ülmények között érvényesülnek. A cselekvés kutatásának éppen azt kell felderítenie, hogy az élőlény számos cse-lekvési lehetősége közül mikor melyikkel él. A képesség-érvényesítés csak legáltalánosabb cselekvés-keret.

A cselekvések élményelméletének különböző formái közül a gyönyörkeresés olcsó etikája volt a leghatáso-sabb. Az élmények hedonisztikus vagy utilitarisztikus út-mutatói a lehetőségek megválasztásának. Eltekintve azok-tól a segédfeltevésektől, melyekkel ezt az elméletet meg kell terhelni, ha mélyebb ethoszú cselekvéseket akarunk értelmezni, az elmélet megbukik azon, hogy a cselekvést követő tudatállapot természetét a cselekvő nem láthatja mindig előre. Az elmélet ideomotoros változata szerint a tudatba lépő élmények realizálására törvén, serkentenek tettekre. Ezzel szemben egyszerű tapasztalat, hogy a pusztá elképzelés még semmikép sem hajt cselekvésre, amint a reális és az irreális tervezgetés közötti különbség mu-tatja. Gyönyör- és másfajta élmények persze irányítói a cselekvés végrehajtásának, de az erőmezőnek csak egyik vonását adják és sohasem az egészet.

A gépelmélet mozgástana, amely az élménytani problématorténeti korollárium a fakultás-tan bukása óta, külső ingerekhez hozzárendelt mozgásokban látja a cse-lekvés lényegét. Ez a hozzárendelés azonban nemcsak, hogy nem egyértelmű, hanem értelmezéséhez egészen más ka-tegóriájú tényezők felvétele szükséges, ami az elmélet keretein túlmutat. A viselkedést kötségtelenül a környe-zettel kapcsolatban kell néznünk, de annyiban, amennyi-ben ezt a kapcsolatot módosítja.

A biológiai ösztönzések következtében a régi fakultás-tan két új formát öltött, nevezetesen a vitalizmus és a preformizmus elméletében. A vitalizmus egy mindenható ágens megnevezésén kívül a történésről közelebbi fel-

világosítást nem ad és így termékeny továbbkérdezést sem tesz lehetővé. A gépelméletnek még semilyen engedelményt nem teszünk azzal, ha az élőlények értelmes viselkedését nem látjuk magyarázhatónak egy értelmes magatartásra képesítő végső élettulajdonsággal.

Ugyanígy keveset mond a viselkedés preformáltságának tana, mert tanácsstalanná tesz azzal a jelenséggel szemben, hogy a viselkedés-szkémák nem merevek, hanem a környezettel kölcsönhatásban bizonyos korlátok között alakulók. Ennek az érvnek alátámasztását a biológiai cselekvéseméletek bírálójának, Piagetnek köszönhetjük.³

Az élményelmélet biologisztikus formája az asszociacionizmus, amely a lamareki tanokkal egyetértésben az egyéni sors teljes paszticitását hirdeti, a szerzett tapasztalatokra vezetvén vissza a cselekvéseket. A szervek és funkciók tekintetében azonban az átöröklés és az érés jelenségei az elgondolást egyaránt cáfolják. (Piaget.)

A preformizmus és paszticitás gondolatait egyeztetni a gépelmélet elmélyült biologisztikus változata, a darwini ihletettségű pragmatizmus. A mutációs változatok kiválogatódása a behaviorista tanulásemélet mintaképe, amely szerint véletlen mechanikus viselkedésváltozatok próba és tévedés alapján ismétlődéssel válogatódnak ki. Ez az elmélet nem látja a tárgyi kapcsolatot a követelmény és az alkalmazkodás között, és így a viselkedésnek a helyzettel alkotott természetes egységeivel szemben vak. Nem menti az elméletet az sem, ha a cselekvés anticipálásában a megszokott feleletmódok befejezése előtti fázisainak interoceptív ingerektől való kiváltását tételezzük fel, mint ezt Hull teszi,⁴ mert hiszen ezzel még nem találunk ismérvet arra, hogy a viselkedésfázisoknak milyen egységeit tekinthetjük összefüggőknek.

Ezekkel a biologisztikus elméletekkel szemben Piaget egy továbbit állít. Asszimilációs elmélete azon a biológiai megfigyelésen alapul, hogy bizonyos állatformák változatai nemcsak öröklésesen, hanem egyéni alkalmazkodással is létrejönnek, a formaváltozás tehát nem előre alakuló, utólag kiválogatással javított alkalmazkodás, hanem a reflexeknek a környezeti hatásokhoz való hozzáigazodásával fejlődik. Az egyéni aktivitás és a környezeti körülmények kölcsönhatásban állnak, a formafejlődésben csak-

³ La naissance de l'intelligence. 1935.

⁴ Hull. C. L. Mind mechanism and adaptive behavior. Psychol. Rev., 44, 1937.

úgy, mint a tanulásban és a gondolkodásban. Az alkalmazkodási szkémák fejlődésével az inger és eredménye közé közbülső tényezők, szokások és mentális reprezentációk lépnek közbe eselekvési eszközökként. A hiányos alkalmazkodási ciklus szükségét létesít, amely az irányulást megindítja és tájékoztatja. Piaget ilyenmódon a nativisztikus elgondolást az empirisztikussal eleveníti meg.

Egészen hasonló módon jár el az alakelmélet, csak hogy ez a szkémák folytonos fejlődésére kisebb súlyt helyez és inkább az aktuális alakulásokat követi nyomon, melyeket analógiában lát a szervetlen világban is észlelhető alaktörténetekkel. Az alaktörténetek dinamikájából a lélektani mező feszültségének sorsa megállapítható, értelemi (Köhler) és érzelmi (Lewin⁵) vonatkozásban egyaránt.

Az asszimilációs és az alakelméleti felfogásokkal való egyetértésben dolgoztam ki, az antik felfogással való rokonság kiemelésével, a magam motivációs elméletét. Eszerint a cselekvés létrejöttében az élőlény biológiai szükségai és a környezet történelmi körülményei törekvést hoznak létre, amelyben az aktuális szükségek és a korrelát felszólítások az irányadók. Ezeknek a mozzanatoknak a lélektani helyzetben és az azt módosító viselkedésben vitt funkciója alapján rekonstruálható a cselekvés motivációja a maga konkrét és releváns dinamikus összefüggésében.

2. A ráció és a konáció.

A cselekvéseméletek különféle formái rányomták a maguk bélyegét az egyes lélektani jelenségkörök értelmezésére. A főjelenségsoportok, a ráció és a konáció szétválasztása nem jelentett nehézséget a fakultástan számára, amely ezekben kollektív vagy individuális apriorit látott, az élménytan pedig élményosztályokká, a mozgástan pedig viselkedésmechanismusokká homogenizálta őket. Az élménytan mindent a ráció mintájára fogott fel, a mozgástan pedig a konációból indult ki, úgyhogy a két jelenségkörnek nemcsak az értelmezése, hanem a nekik tulajdonított súlyuk is eltér a kétféle elgondolásban.

A ráció jelenségkörének felosztása mindkét felfogásban meggyezett, t. i. az érzéki felismeréseket és a reflektáló feltalálásokat mindenkor megkülönböztették és a köztük a tanulás jelenségét helyezték el. A motivá-

⁵ Principles of Topological Psychology 1936.

ciós elmélet ezeknek a részjelenségeknek a konvergenciáit helyezi vizsgálatai középpontjába, a született és szerzett sajátságok motívum-szerepét keresve. Az eredeti felkészültségnek megfelelő törekvésektől való függését kutatja az értelmi jelenségeknek, amivel elméletem persze csak a funkciók relativitását ismeri el, de ezek eredményét, az objektív ismeretet és szellemi művet a maga érvényességében már nem tekinti pszichologisztikusan. Élménytan és géptan egyaránt empirisztikusan magyarázza a tanulás és feltalálás jelenségeit, de ez az empirizmus nem egyéb, mint a biológiai relativitás egyik esete. Az élmény csakúgy, mint a kondicionális reakció, az eredeti kiváltó helyettesítőjétől függ, de ez csak egyik esete az objektív világ szubjektív helyzetbeli tükröződésének. A lélektani történést csak teljestartalmúként érthetjük meg, vagyis az eszközökön kívül az eredeti hajtóerőt is tekintetbe kell vennünk, ha nemcsak mozgásmechanizmusokat és élményjelentéseket akarunk megismerni. A megismerést éppúgy, mint a mozgást, a cselekvés egy mozzanatának tekintjük, amelynek a külső kielégítésben vitt szerepét óhajtjuk kutatni. Ezért nem lehet gépi történések modelljébe bele-szorítani a jelenségeket, mint ezt a behaviorizmus első formájában szándékolta, de nem lehet a ráció modelljébe sem belekéyszeríteni a konatív motívumokat, mint ezt a törekvéseredetet jól látó, de az élménytan empirizmusát menteni próbáló rendszerében Szymanski teszi.⁶ A ráció, akárcsak a konáció, lélektani szempontból a helyzetváltoztatás eszköze. Az értelem jelspecializálódással járó funkció-változás.

A konáció jelenségekörében tájékozódást az ösztön és az akarat megkülönböztetésével teremtettek és egyideig az élménytan hatására külön osztályként kezelték a törekvések tudatbeli visszhangját, az érzelmeket. Mind e részjelenségek konvergenciáit kutatja a motívációselmélet felé törekvő lélektani kutatás, amely a konatív élményekben és mozgásmechanizmusokban a helyzetváltoztatás eszközeit látja, míg a dinamizmust a kölcsönhatásban nyert szerepek rekonstruálásában iparkodik megismerni. Az ösztönfogalom még a fakultástan virágzása idejéből való és mind az élménytani, mind a géptani átértelmezése sok ellenkezést váltott ki. Ezt a régi fogalmat ma határozottabb tartalommal tudjuk megtölteni. A hedonista és racionalista ösztönértelmezés antropomorfizmusával szemben

⁶ Psychologie, 1930.

a metafizikus vagy pozitivistá elfogultságából származó tiszta gépelmélet állott, de mindkét felfogás a biológiai relativizmus gondolata ellen vét, és a dichotómiát át-hidaló nézetek ellen foglal állást. Az ösztönjelenségeket vagy alakulóknak vagy mereveknek tüntetik fel és nem veszik észre, mennyire antropomorf, vagy inkább szkolaromorfe értelmezését adják a tapasztalatoknak, a kutató külvilágát az életre is mérvadónak tekintve. A primitív cselekvésekbe a kutató beavatkozik és hol alkalmazkodót észlel és ezért racionális fakultást tételez fel, hol meg változatlan viselkedést észlel és ezért gépeket sejt. A különbség nem annyira a tárgyban van, mint inkább a módszerben, t. i. az irodalom áttanulmányozása meggyőző arról, hogy hol lényeges ponton sikerült a beavatkozás, hol meg az állat külvilágában lényegtelen ponton. Két példán próbálom ezt a körülményt bemutatni. A legnagyobb újkéletű adatgyűjtést Hingston végezte.⁷ Közli egy méhkirálynő plasztikus ösztöneselekvését, amelynek az a szokása, hogy megtermékenyítés után a magányban néhány ivadékot kelt ki, akik fészket építenek neki, amelyben a nagyszámú második generációt kikölti. Jóllehet, az ilyen ösztönritmusok többnyire olyan merevek, hogy a biológiai rendeltetés megakadályozása esetében is változatlanul mennek végbe, ez az állat, ha az első generációtól megfosztják, másodsor ismét csak kevés számú ivadékot hoz létre, vagyis alkalmazkodik a beavatkozáshoz. Ebben az esetben nyilván sikerült Hingstonnak döntő ponton beavatkoznia az eseményekbe és olyan ingert kapcsolt ki, amelynek jelenléte a nagyszámú ivadék kikeltéséhez elengedhetetlen. Szemben ezzel a valóban apimorfe beavatkozással, más esetekben a beavatkozás szkolaromorfe és ilyenkor az ösztöneselekvés mereven halad a maga útján. Egy indiai darázs a kettévágott fészkekbe is behordja az ivadékaik táplálására szolgáló eledelt, noha az kiesik belőle. Ebben az esetben nyilván nem döntő inger az étellerakás számára a fészkek hátsó falának érintése és így az ösztöneselekvés, ha részleteiben zavartan is, de merev ritmusban zajlik le. Nem tekinthetjük döntőnek a kutató által ismert biológiai célt, hanem csakis azokat az állat számára adott jeleket, melyek normális körülmények között az eredményt biztosítják. Ha ilyen jeleket oltunk ki — de hogy melyek ezek, azt előre nem tudhatjuk, mert éppen csak a viselkedésből állapíthatjuk meg —, akkor az ösztöneselekvés

⁷ Problems of Instinct and Intelligence, 1930.

alakuló lehet, ha más jeleket, akkor merevnek mutatkozik. A helyzetet az élőlény számára adott felszólításokból, a szükségével korrelát relatív valóságból kell értelmeznünk.

3. A lélektani törvény.

A cselekvéstan jelenségköreinek részletes elemzése a motívum-realizálások vizsgálatába tartozik. Az általános alapvetés erre már nem terjedhet ki, hanem csak azt a törvényeszmét tisztázhatja, ami ezeknek a kutatásoknak célkitűzéseit vezérli. A lélektani törvény azoknak a tényezőknél a szerepéről tesz kijelentést, amely az élőlény szükségéből és a környezet felszólításaiból erőmezőt szervez és a helyzetváltoztató viselkedést eredményezi. A viselkedés különféle formáit tehát a helyzet megszerkesztéséből értelmezhetjük. Ebben az értelemben persze viselkedésen, a téri mozgások mellett, a biológiai és szociális élettérben való magatartást is beleértjük, nevezetesen a kifejezés- és alkotásbeli közléseket is. Ezt tekintetbe véve, talán szerencsésebb a magatartás-fogalom, amint ezt egyik művemben alkalmaztam.⁸ Ott azonban még hajlottam arra, hogy teljestartalmú magatartásnak minősítsek tisztán élménytörténeteket, míg ma mindennemű élményegyüttesben csak önállóan részt látok, amely későbbi viselkedések befolyásolásában nyeri teljes értelmét, aminek elhanyagolása tehát félrevezető eredményeket adhat. Mindennemű élménytörténet, például a külső viselkedésben nehezen jellemezhető figyelés vagy töprengés későbbi helyzetváltoztatások lehetőségére és nem külön mentális vagy belső cselekvés, mint ezt egyes nagy lélekbúvárok, Janet és Bühler, engedményként tételezik. A teljes cselekvés rekonstrukciójához kétségtelenül lehet jó kiindulópont a pusztán élménytörténet, de ezt nem tekinthetjük külön, az alapszerkezettel összhangba semmiképp sem hozható interiorizációs cselekvés-osztálynak, hanem csupán helyzetváltoztató cselekvések előkészítésének, mint ezt a problémát tisztán átlátó Gemelli páter javasolja.⁹

A lélektani törvény eszméje nem indulhat ki sem az alanyból, sem a tárgyól, hanem csakis a kettő kölesönhatásában mindenkor aktualizálódó jelentésből. Az élőlény felkészültségének kutatása éppúgy csak keretlehetőségekkel ismertet meg, mint a környezet biológiai és kul-

⁸ Pszichológia és emberismeret, 1934.

⁹ Rivista Neoscholastica, 28, 1936.

turális vonásainak tanulmányozása. Az a kérdések magva, hogy mi aktualizálja a képességeket és mi teszi kívánatossá vagy fenyegetővé a téri és a társadalmi berendezések egyes mozzanatait. A fakultástan természetesen nem eredményezett konkrét törvényfogalmat, ellenben kidolgozott egyet a gépelmélet, az élménytan pedig hármat is, amelyből kettő a fizikai, illetve a morális objektív világot is belevonja az élménytörténelembe.

A gépelmélet törvényeszméje az inger-mozgásviszony, amely minden közbülső tényezőt kizárni iparkodik és külső fizikai történéseknek izommozgásokkal, illetve mirigykiválasztásokkal való összefüggésére tesz kijelentést. Ez a rövidzárlat-jellegű elgondolás a többértelműségeket nem tudja értelmezni, a törvényszerűségnek csak az egyetemes vonását kívánja, a szükségszerűt nem és így beláttatás helyett statisztikai átlagokkal elégszik meg. A motorika legjobb ismerője, Michotte szerint,¹⁰ a számos mozgásprobléma közül csak azok lélektaniak, amelyek a mozgás eredményét és hatását vizsgálják. Így tehát a külső történéseket nemcsak mint mozgáskiváltókat, hanem mint a mozgás eredményeit is tekintetbe kell venni. A viselkedésről a helyzetváltoztatás tekintetbe vétele nélkül lélektani törvény nem mondható ki.

A tiszta élménytani törvényeszméje az asszociációtétel, amely élmény és élmény között keres szabályszerű összefüggéseket. Ez természetesen ismét csak külsőleges statisztika lehet, ha nem vesszük figyelembe az élmények rendeltetését. A tudatban jövő-menő élmények szabályainak vizsgálata olyan tanulmányhoz hasonlít, melyet egy kikötőben levő hajók járásáról végeznénk, ahol a rendőrségi előírások és a szél járása bizonyos rendet teremt, de a hajók járásának értelmét nem ismerjük fel, mert útjaik célja ismeretlen marad. Az asszociációs szabályok az általuk létesített cselekvéslehetőségekben nyerik el értelmüket. Az asszociációk jelentése csakis az élményen kívül fekvő valóságokkal kapcsolatban kereshető. Egy kínai versben a költő (Ma-Huang-Csung) örökre meggyűlöli a szegfűt, melyet kedvese egy idegen udvarlótól kapott és a költő virágja helyett tűzött a mellére. Nem az egyszerű tapasztalat kondicionálta viselkedés ez a gyűlölet, hanem a kedves hűtlenségének szimbóluma az, ami a költő elkeseredését mindig újra lánggra lobbantja. A cselekvésben vitt szerepétől eltekintve ez a jelentéktelen asszociáció értelmét veszti.

¹⁰ Morphologie du mouvement, XI. Congrès internat. psychol. 1937.

A pszichofizikai törvényeszmé a külső eredetű ingerek és az élmény között keres szabályszerű összefüggést. A felfedezett logaritmikus összefüggés felelős zónáját azonban nem tudták hol keressék, élettani területen vagy az érzéki, illetve ítéleti élményben.¹¹ Megtalálták továbbá ezt a viszonyt objektív teljesítményekben is, mint például a feledésben, az alvás mélységében stb., sőt, gazdasági és fizikai történésekben is. A lelki életben a jelenség csak azért tűnt fel csodálatosnak, mert ellentmondott annak az indokolatlan feltevésnek, hogy az ingerelemek mindenkor konstáns eredményt létesítenek. Márpedig az inger hatása függ nemcsak a jelenlevő ingerületektől, hanem a lélektani helyzet egész aktuális állapotától is, mint ezt a modern érzeléktan számtalan adalékkal alátámasztotta.¹²

A moralista ideomotoros törvényeszmé az élményektől függő viselkedések felderítésére ösztökölt. Ez az elgondolás figyelmen kívül hagyta, hogy ha van is egyes elképzeléseknek cselekvéssürgető vonása, az impulzus nem az elképzelésből fakad, hanem ugyanabból a törekvésből, melynek maga az elképzelés is csak kísérő tünete. Az utazásnak például nem az utiterv az oka, hanem az utitertvet is már az utazásra készülési szándéka alapján dolgozzuk ki. Ha az élmények egymagukban hajlamosság nélkül viselkedést eredményeznének, akkor az embereket belátásra buzdító prédikációkkal meg lehetne javítani, de ezt a tapasztalat, sajnos a legkevésbé sem bizonyítja. Ingeri, élményt és viselkedést egyaránt csak a lélektani helyzet aktuális átfogó egészében foghatunk fel egyértelműnek, csakis mint cselekvésmozzanatot.

Az élményről sem egymagában, sem pedig a cselekvéstől eltekintve bármilyen más valósággal összefüggésben, egyértelmű törvény nem mondható ki. Ezt állapította meg Kornis Gyula,¹³ kimutatván, hogy a tudatról exakt törvényszerűség nem határozható meg. Az élménytan naív realizmuson alapult, amely a szubjektív vonatkozásoktól függetlennek gondolt valósággal egyenrangúnak fogta fel az objektív valóságtól Wundt szerint függetlennek nézendő élményeket; közben a mentalisták nem vették észre, hogy az élmények e különvalóságát csak

¹¹ Pauli R.: Über psychische Gesetzmässigkeiten, 1920.

¹² Schiller P.: Az érzéki észrevevés elmélete, Athenaeum, 20, 1934.

¹³ Okság és törvényszerűség a pszichológiában, 1911.

élménykritériumok alapján lehet tapasztalatunknak kizárólag élményekből álló területéből lehasítani; az élménytan ilyen módon *petitio principii*-vel létesült naív realizmus.¹⁴ Ezért fonákok a pszichofizikai elméletek, akár párhuzamot tételeztek fel a tudatjelenségek és a fizikai folyamatok között, akár pedig kölcsönhatást. Az élményeket, mint a szervezeti és környezeti történéseket koordináló fórumot, mint egyik helyzetlétesítő tényezőt posztulálnunk kell a bonyolultabb cselekvésformák megértésére. A régebbi lélektani elgondolások az élményeket azonban abszolutizálták, mivel a mező többtényezős fogalmával nem tudtak operálni. Ezért az élménytanak általam redukált axiómái a cselekvésnek csonka modelljével ismertetnek meg. Az élményekről, mint jeltörténésről kijelentett axiómáim teljes cselekvéstani értelmezésükben a lélektani jelenségek néhány alapvonását tartalmazzák, nevezetesen első tételem a valóságrétegek különbségét, második és harmadik tételem az élőlényhez viszonyított relativitásukat, negyedik tételem pedig a környezettel való korrelációt.

Az élménytartalmak mellett felfedezett élményaktusok még nem biztosították a cselekvéstani szempont, érvényesülését, mert hiszen az aktusok is csak akkor jellemezhetők konkrétan, ha mint helyzetváltoztató tényezőket vesszük őket tekintetbe. Így például a figyelés együttművelést jelent azzal a jelenséggel, amelyre figyelünk: a beszédhallgató fonétikai benyomásait belső beszéddé alakítja, a képszemlélő a vonalakat követi és a színeket csoportosítja. Ilyen tevékenységet vált ki, persze a testmozgások belénknevelt megkötésével, a műélvezés is, amely a műalkotó lélektani állapotának ábrázolása alapján az élvezőtől eltérő külvilágba való beléhelyezkedést tesz lehetővé, és így a lét új lehetőségeivel ismertet meg.¹⁵

Az élethalakító működéstől eltekintve felfogott élménytörténést nem állíthatjuk sem párhuzamba, sem kölcsönhatásba az élettani folyamatok nyersanyagával. Ha ezeket a teljesen eltérő egységekben szemlélt cselekvésmozzanatokat eleve összehangoltaknak vagy egy ismeretlen harmadik kétféle megnyilvánulásának akarjuk felfogni, akkor a problémát csak megismételtük, ha viszont kommenzurábilis oksorozatoknak akarjuk őket tartani,

¹⁴ Schiller P.: A lélektan feladatáról, Athenaeum, 23, 1937.

¹⁵ V. ö. a zenehallgatás lélektanáról írt megjegyzéseimmél (az Athenaeum jelen füzetében), melyek a cselekvéstani szempontot jellegzetes élménytörténésre alkalmazzák.

akkor a hierarchikus viszony meghamisításával aequidualizmust tételeztünk fel, hylomorf módon. A pszichofizikai álprobléma, pontosabban szólva, a mentális és fiziológias jelenségek megengedhetetlen összehasonlítására irányuló törekvés.

Az élménytani és a mozgástani törvényeszméket a cselekvés határeseiteinek ismerhetjük fel, melyek érdekes módon patológikus történéseket vesznek fel modellül részjelenségek kiragadásával. Az inger-felelet-vizony és az inger-tudat-vizony csak merev mozgás- és élménystereotípiák esetében szabályszerű, az élmény-viselkedés-vizony csak gáttalan impulzivításban, az élmény-élmény-vizony pedig csak a gondolatszökellésben mutatja az egyetemes egyformaságot. Ezzel szemben a több külön eredetű tényezőből szerveződő gazdag bonyolódású cselekvésben stereotípiákkal nem találkozunk, hanem a szabadságnak sokkal magasabb fokán zajlik le a lélektani történéés. A patológikus funkciók, miként a gépi lefolyás is, csak egy irányban engednek meg mozgást, a szabad fizikai mezőben már többirányú reguláció lehetséges;¹⁶ még tágabb a biológiai történések sorsa és a pszichológiai események számos lehetőségénél is kevésbé meghatározottak a társadalom történelmi jelenségei.

A lélektanban az egyes helyzettényezők széles keretek között változhatnak, anélkül, hogy a cselekvés természete megváltoznék. A cselekvéstani törvény egységben lát egészen különböző megnyilvánulású viselkedéseket, melyeknek helyzettváltoztató dinamikája ugyanaz, noha egyik esetben például levezetett, a másikban eredeti szükség indít rá. Ilyen cselekvéstörvényt ismerünk meg például abban a tételben, hogy *a növekvő szükséggel nő a rá felelő felszólítások köre*. Ennek a törvénynek két egészen eltérő esetével próbálok bemutatni, hogy a mindennapi számtalan lélektani tapasztalatunk mennyire ráutalt arra, hogy általános fogalmak segítségével rendszerezzük őket, ha tudományos ismeretre akarunk szert tenni. Az éhség eredeti vitális szükségének fokozódásával nő az étvágykeltő tárgyak köre: előbb még visszataszító dolgok lassan szinte kívánatossá válnak és tudjuk, hogy szélsőséges esetekben mire ragadtathatják magukat éhezők. Az „Édes anyaföld“ című film megrázóan mutatta be a kiéhezett kínai parasztok földevését. Ettől az esettől külső körülményeiben és élménykísérőiben is gyökeresen eltérő, de

¹⁶ Köhler W.: Psychologische Probleme, 1933.

cselekvéstani cinizmusában vele megegyező lehet némely levezetett szociális szükséglet túltengésekor előálló helyzet. A siker megkóstolásától megmárosodó ember szertelenné válik, igényei egyre fokozódnak és hatalomvágyát kiterjeszti olyan régiókra, melyek korábban a legkevésbé sem érdekelték: Napoleon bukása a szomorú történelmi illusztráció törvényünknek erre az esetére. Mind a két esetben, noha az egyikben lemondással, a másikban féktelenséggel van dolgunk, az erőmező mind feszültebbé válik és a törekvés mindinkább mindenáron realizálódik. Ennek a törvénynek a megismerése az általános embernek egy valódi vonásával ismertet meg, amit a régebbi lélektani törvényelképzelések egyik esetéről sem állíthatunk határozottan.

A tiszta lélektani törvények mellett természetesen még helye jut a más valósággrétegekkel összehasonlítást végző cselekvéstörvényeknek is. A különféle élőlények cselekvései közti különbségeket az összehasonlító lélektani törvények állapítják meg, amelyek az emberi cselekvések általánosabb megértése céljából a gyermekek, a különböző korú, fajú, műveltségű emberek, valamint infrahumánus lények cselekvéseit vetik egybe. A lélektani ismereteket és problémákat más tudományágakra és gyakorlati életágakra alkalmazva nyerjük az alkalmazott lélektani törvényeket. Ezek az alkalmazott problémakörök szolgálják a gyakorlati értékesítést és a tudományok közötti együttműködést és a bölcselkedésnek legfőbb tapasztalati alapjait adják.

A cselekvéstan az ismeretelméletben a kritikai realizmus álláspontjának nyújtja a legtöbb érvet, szemben az élménytan erős hajlamával, hogy szolipszizmust ihlessen meg. A metafizikában a lélekfogalom a cselekedtető arcát ölti, a sápadt racionalista maszk eltávolításával. Az etikában meg éppen a cselekvések természetének teljes rajza az, amely a normák megvalósításának előfeltétele. Érték-tiszteletre csak reális lélektani ismeretek alapján nevelhetjük az embereket. A cselekvéstani nézőponttal gazdagodott bölcsellettől remélhetjük az emberirányítás megvalósítható eszményeit, melyek a gyakorlati lélektan eszközeivel a művelődés eleven értékei lehetnek.

A gyakorlati életre alkalmazott lélektan a cselekvés irányításának eszközeivel foglalkozik. Feladatköreinek felvázolásával próbálok elméleti dolgozatomnak távoli kisengést adni. A cselekvést két ponton befolyásolhatjuk, motívumaiban és realizálásában. Mindkét ponton az irá-

nyító vagy megadja a követelményeket, melyekhez a cselekvőktől akkomodálást vár, vagy pedig a cselekvők természetéhez alkalmazkodik, szándékainak a cselekvéshez való asszimilálódását remélve. A motívumok tekintetében a követelményekkel való befolyásolás példája a didaktika és a propaganda lélektani elmélyítése, ami persze a cselekvők természetéhez való alkalmazkodást tételezi fel az irányító részéről és így átvezet két esetünkön, a gyermektanulmányozásnak, illetve a gazdasági és társadalmi kutatásnak gyakorlati területeire. Ugyanígy a büntetésügy a bűnözők lélektani tanulmányozásából nyeri a legértékesebb cselekvésjavítási eszközöket. A realizálások tekintetében a munkalélektan a legfejlettebb gyakorlati tevékenységkör, melyben a követelmények állítását a képességvizsgálatok végzik, míg az emberi természetet véve kiindulópontnak, a munkamódok hozzáigazítását tűzi ki célul a munka lélektani feltételeinek tanulmányozása. Az emberi cselekvések tanulmányozása tehát a társadalmi élet számos ágában ígéretteljes.

Kezdetleges gyakorlati lélektani módszereink a cselekvések polgárosításával foglalkoznak, akár jobb tanítást, eredményesebb munkát, hatásosabb büntetést, sikerebb pszichoterápiát, méltányosabb szelekciót igyekeznek lehetővé tenni, eszközöket nyújtva a bölcsélet kitűzte eszmények megközelítésére.

A cselekedtető lélek fogalmának birtokában a lélektan felkészülhet azoknak az igényeknek a kielégítésére, melyeket korunk nagy gondolkodói vele szemben támasztottak. A lélektani mozzanatok sokat hangoztatott fontosságát hallva, a szakember ijedten gondol a kísérletezők élmény- vagy mozgáspedantériájára és a bölcselők laza általánosságaira. A cselekvéstannak kell beváltania azokat az ígéreteket, melyeket a gondolkodók bizalma kölcsönözött a leghumánusabb tudománynak, a szellemi és az életani történések ütközőpontjában álló lélektannak. A tiszta humánumot, az infrahumánus lényekkel való összehasonlításban, a fizikai és történeti valósággrétegekkel való érintkezésben, a cselekvés teljeskörű kutatása hivatott a legmélyebb és a legélesebb veretben elénk varázsolni.

SZEMLE

Az Abszolútum problémája.

A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1939. február hó 7-én.

I. Az *Abszolútum problémája két oldalról merül fel előttünk:*

1. mint a tudományos gondolkodás végső fogalma, illetve előfeltevése, 2. mint a vallásos élmény Istene.

1. A világgal szembenező emberi elme mindennek az értelmét, alapját, okát keresi. így belátja, hogy ismeretünk bizonyossága végső elveket, (legalább szubjektíve) abszolút érvényességű eszméket követel meg, melyek gondolkodásunk tovább már vissza nem vezethető alapját adják. Szükségesnek látszik (legalább nagy általánosságban) egy abszolút érvényű igazság, jóság és szépségérték felvétele. De ezen túl is a változó valóság változásának okaként egy abszolútnak nevezhető első okot kell felvennünk, mely kívül van a változók során, más jellegű, mint a változó valók. Szükségesnek látszik minden gondolat-sor, minden oksági sor, minden törekvés végpontjául olyan terminus a quo-t, vagy terminus ad quem-et felvenni, mely maga már nem áll benne a változók sorában s éppen ezért független, azaz nem meghatározott, hanem meghatározója annak a sornak, amellyel kapcsolatba hozzuk. Mindezekben a gondolatmenetekben valamilyen formában felbukkan egy függetlennek jelzett, tehát abszolútum jellegű fogalomnak, vagy valóság fogalmának a tudata.

2. De az Abszolútum nemcsak ezen a síkon, a kutató értelem előtt jelenik meg; a valláslélektan tanúsága szerint az emberi lélek legmélyebb rétegében is sajátos abszolútum-élménnyel találkozunk. Az ember sokszor érzi, hogy valakitől függ: érzi teremtményváltat, érzi, hogy akitől függ, egészen más, mint a „világ“, más és ebben a más-létében rettegést, de ugyanakkor szeretetet keltő, egészen sajátos, mindenkitől független, de magát szinte mindenben megjelenítő valóság: numen, az istenség.

II. Mi az Abszolútum? A kutató értelem előtt és a vallásos élményben feltűnő Abszolútum nem merőben üres keretként lép a tudatba, hanem olyan fogalom vagy valóságként, melynek határozott tartalma van. Igaz, ez a tartalom nem egykönnyen ragadható meg egyértelműen. A különféle filozófiai rendszerek, vallások más-más eszméket, illetve valóságokat tartanak abszolútnak, végső elvnek. Ezért az Abszolútum mi-voltát kutatva oly probléma előtt állunk, mely legelőször az Abszolútum sokarcúságának a kérdésében lép eléink.

1. *A sokarcú Abszolútum.* Az Abszolútum a tudományos gondolkodás előtt egyszer mint végső ok, majd mint végső cél (Aristoteles), legfőbb idea és összefüggésalap, a jó ideája (Platon), mint a világnak valamilyen őselve (például a görög természetbölcseleknél), mint valóságot rendező nous, logos (Anaxagoras, stoikusok), mint a végtelen egy-lét,

— melyen kívül nincs más (eleata-vedanta), mint a teremtő életlendület (Bergson), tiszta eszme (Hegel), akarat (Schopenhauer), vagy mint az örök szervező erő és elv (Tao), vagy mint maga a világ (pl. N. Hartmann), mint az anyag (materializmus), vagy mint végtelen tartamú és tartalmú szellemi valóság, vagy egyenesen mint hármass belső struktúráltsággal rendelkező, személyes Isten (keresztény filozófia) jelenik meg. A vallásos tudat előtt pedig hol úgy tűnik fel az Abszolútum, mint rettenetes, félelmes *mysterium tremendum*, egészen más, megközelíthetetlen való, de ugyanakkor, mint titokzatos vonzóerők központja, a félelmetes és vonzó egysége (a tabu), a végtelen hatalmú és erejű Isten (Jahve), hoi pedig mint a kimondhatatlan csendesség (Nirvana), vagy mint az örök termékenység, élet, erő, anyagi gond (tenyészet-mítoszok), vagy mint kemény és kegyetlen sors (moira). A keresztény lélek vallásos élményét az Abszolútum mint édesanya, mint királyi fennség, szerető jegyes, személyes barát és ítélő Úr, jutalmazó és büntető bíró, igazság, élet, szeretet, mint a személyes értelem, akarat és szeretet misztikus egysége: a szentháromságos Isten élteti.

Az Abszolútum sokarcúsága előtt első pillanatra tanácstalanul állunk. Az a sejtés támad bennünk, hogy miként a filozófia története, a vallások egymásra következése, bonyolult világa talán nem egyéb, mint az emberi fantázia vagy fogalomalkotó képesség gazdag kifejezése, éppúgy a tudatban felmerülő abszolútum-élmények, illetőleg belelátások is egyszerűen az emberi szellem nyugtalan, de éppannyira megalapozatlan ábránképei.

2. Azonban ha kissé jobban beletekintünk az Abszolútum mivoltának problémájába, az Abszolútum sokarcúsága mögött legalább bizonyos fokig *egy értelem jelenik meg*. Bizonyos közös vonások mindegyik abszolútum-élményben és elgondolásban, feltételezésben vannak. Ezek az élmények és elgondolások egymással főleg két vonásban egyeznek meg:

a) Az Abszolútum a tudományos elmélődés és a vallási tudat előtt minden esetben valamely végső elv, vagy erő, hatalom színében tűnik fel, melyen túl és azt alapozva más nincs, és amely magában magyaráz mindent, vagy magában a maga erejéből bámulatot, csodálatot hív ki, s így tehát magának elégséges. Éppen ebben: az *Abszolútum mindentől független voltának*, azaz éppen abszolútum-volta lehetőségének és valamilyen formában (akár gondolati, akár tárgyi síkon való) ténylegességének, illetőleg szükségességének elismerésében egyezik meg az Abszolútumra vonatkozó bármely elgondolás és élmény. Arra a kérdésre tehát, hogy mi az a tudatban fellépő valami, amit Abszolútumnak nevezhetünk, kifejezetten vagy burkoltan, de mégis egyértelműen mindenki azt feleli: *éppen Abszolútum, valami végső függetlenség*.

b) De egy másik vonásban is van megegyezés: az Abszolútum teljesen soha meg nem érthető, mindenestől fel nem mérhető, fogalmi keretbe nem szorítható, megfoghatatlan. Ezen a ponton van ugyan árnya-

lati különbség a tudományos abszolútum-tudat és a vallásos istenélmény között, de abban mindkettő megegyezik, hogy az Abszolútum éppen Abszolútum-volta miatt mindig hagy további kutatásra teret: mindig marad valami maradékp probléma, ha az Abszolútum mibenlétét kutatjuk. Az Abszolútumban az előtt is marad valami értelmileg meg nem fogható; aki elvileg elismeri, hogy az Abszolútum magában véve a teljes értelmesség, tiszta logos. Ugyanis a magában való teljes értelmesség a mi számunkra, korlátolt értelmünk előtt mindig incomprehensibile, megfoghatatlan marad. Azaz az Abszolútum túl van a mi értelmi, tapasztalati kereteinken, *transzcendens* a közvetlen tapasztalati valóságokkal szemben.

Az eddigiek alapján tehát világos, hogy az Abszolútum sokarcúsága mégis takar valami közös értelmet: azt, hogy a tudatban fellépő Abszolútum ugyan más és más formában mutatja magát, de abban ezek a formák megegyeznek, hogy az Abszolútum *éppen* Abszolútum és *éppen* transzcendens, illetőleg átérthetetlen a fent jelzett értelemben.

III. Eligazodás az Abszolútum arcai között. Mikor ide jutottunk és beláttuk a sokarcúság mögött rejtőző bizonyos egyértelműséget, mely még a filozófiai és a vallásos élményben fellépő abszolútum-tudat, illetőleg élmény egyértelműségét is magabazárja, felvetődik a kérdés: ha ez így van, akkor a gyökerében egyértelmű meglátásnak melyik külsőleg is feltűnő abszolútum-arc felel meg igazán, azaz a sokféle istenare közül melyik a valóság és melyik az álom, árnyképe a valóságnak? Tulajdonképpen ekkor merül fel a theodiké, az *istenigazolás problémája* és feladata (Istenről való valamilyen tudat nélkül az istenprobléma fel sem vetődne). Az istenigazolás feladata nem annyira bizonyítékok keresése Isten létének bizonyítására, mint inkább azoknak az utaknak rendszerezése és járhatóvá tétele, melyek elvezetnek arra, hogy a bennem felvetődő abszolútum-problémát elrendezzem, azaz az Abszolútum mivoltát tisztázzam, beilleszsem a világról alkotott ismereteim egységébe; vagy pedig abban az esetben, ha az Abszolútum problémája elsősorban vallásos indítású volt, akkor kutassam nem annyira azt, hogy az Abszolútum hogyan lehetséges és milyen, hanem azt, hogy a változó valóság hogyan lehetséges.

1. Az Abszolútum mivoltának tisztázására alapvető az Abszolútum *létezésére* vonatkozólag vetni fel a kérdést. Az erre a kérdésre adott felelet sokban tisztázni fogja az Abszolútum mivoltának kérdését is. Itt azonban mindjárt felmerül a probléma:

a) Egyáltalán lehetséges-e, illetőleg van-e értelme annak, hogy az Abszolútumhoz vezető utakról beszéljünk akkor, amikor nem tudunk kijutni az egynéi sejtések világából a tárgyi igazság birodalmába? Úgy látszik, a helyes álláspont a szubjektív idealizmus, mely szerint azonban nincsen szükség az Abszolútum létezésének kutatására, hisz az mint végső eszme nyilvánvaló, szükségszerű feltevés. Azonban itt felvetődik a kérdés (és ebben rejlik az ontológiai nevezett istenérv problémája is): vajjon az Abszolútumról alkotott eszme egyáltalán megközelíti-e az

Abszolútumot, lehetséges-e az Abszolútmról igaz, kimerítő fogalmat alkotni, amikor éppen azzal, hogy azt Abszolútmnak, végső elvnek fogadtuk el, kimondtuk annak transzcendens voltát? De ugyanakkor a racionalista idealizmus ellen tiltakozik a vallásos tudat Istene is. A szubjektív idealizmus álláspontjával szemben (mely első pillanatra a kérdést egyszerűen megoldónak látszott) ismeretelméletileg szerintünk csak a másik úton lehet haladni, mely szerint ismereteinknek van tárgyi, igazságértékük, a valóságból sokat meg tudunk ismerni, vagy legalább is megsejteni. Ezért az Istenről alkotott fogalom — ámbár nem maga az Abszolútum — mégis tárgyi érvényességgel mutat rá a fogalomtól tárgyilag különböző, a nagyon is más Abszolútmra.

b) De itt vetődik fel a másik probléma is: ha elfogadjuk a realitásnak jellegezhető filozófiai álláspontot, milyen elv alapján juthatunk el az Abszolútm mivoltának tisztázására? Vajjon belső, reális érvényű intuición, vagy lépésről lépésre haladó gondolkozás, itt is az *okszágelv segítségével*? Kétségtelen, intuiciónal sokat megsejthetünk az Abszolútmról, a vallásos élmény lényegében ilyen intuitív jellegű, de az intuición magában nem segít arra, hogy az Abszolútm lényegét a maga mivoltában megláthassuk. Sőt maga a vallásos élmény, a benne nyilvánuló függőségi érzés is utal arra, hogy az oksági viszony fonalán kutassunk az istenarc igaz vonásai után. Ezért erre az útra lépünk.

Azonban itt élénk tünik az oksági elv érvényességének a problémája. Van-e a dolgok között oksági összefüggés, vagy ez csak szubjektív beolvasás? Itt is az utóbbit állítók öncáfolására hivatkozva azon az alapon állhatunk (az okság problémáját most nem fejthetem ki), hogy igenis az egyes valók között lehet oki viszony. Az okság láncán eljuthatunk valamely végső okhoz. A felvetődő nehézségeken csak az okság elvének szabatos fogalmazása tud átsegíteni, az az oksági elv, amely tényleg megfelel a valóságnak: a transzcendens okság. Az okság elvének fonalán így juthatunk oda, hogy szükségesnek látjuk az Abszolútmnak mint végső oknak a felvételét. Szükségcsnek látszik itt megállni: $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\kappa\eta\ \sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$, hiszen olyan valóság áll előttünk, amelynek a feltételei után már nem kérdezhetsünk. Éppen ez lesz az Abszolútm.

c) Azonban mielőtt tovább haladnánk az Abszolútm belső alkatának a vizsgálatához, újabb probléma vetődik élénk: az $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\kappa\eta\ \sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$ ténylegesen megállást parancsol-e az Abszolútm létezésének a belátásánál, vagy pedig az okság elve révén juthatunk oda is, hogy az Abszolútmról valami *tartalmi vonást* is megragadhassunk? Mindebben az a probléma rejtőzik: van-e az abszolút és a relatív valóság, a létfokok között valami analógia, vagy teljes szakadék van a transzcendens jellegű Abszolútm és a mi világunk, tehát fogalmaink között? Az oksági elv fenti megfogalmazása arra utal, hogy az analogia entis vonalán kell keresnünk a további haladás útját. A mi világunkba, éppen azért, mivel a világ Isten hatása, alkotása, bele van szövődve, ha halványan is, az Abszolútm sok

vonása. Ezért az az ítélet: Isten van, Isten mivoltáról pozitíve is tud valamit mondani: legalább annyit, hogy Isten végtelen tartamú és tartalmú valóság, minden érték foglalatja.

Azonban tévedés lenne az Istenről így kapott fogalmat kimerítőnek vélni és azt gondolni, hogy az ἀνύγκη στήναι elve alapján, az oksági elv révén Istent mindenestől úgy ismerjük meg, amint van és az így nyert istenfogalom kimerítő fogalom lenne. Az értelem számára az ἀνύγκη στήναι csak az oksági sorban, de nem a tartalmi kutatás vonalán jelent megállást. A megállás bekövetkezik ugyan az oksági sor vonalán való kutatásban, de Isten tartalmi megismerését sohasem lehet lezárni. Az istenismeret fokában nincs megállás, tudniillik azzal, hogy belátjuk Isten végtelen tartamú és tartalmú létét, elismertük transzcendens, más voltát, azaz fogalmainkkal való kimeríthetetlenségét, az Abszolútumra (Istenre) vonatkozó ismeretünknek örök elmélyítési lehetőségét. És ezen a ponton sokban igaza van a naív racionalizmussal szemben a dialektikus teológiának és általában a misztikus vallási élménynek, amikor azt mondja, hogy a fogalmak Istenről csak nagyon soványan, semmit vagy majdnem semmit mondanak, hanem csak utalnak arra, hogy Isten más mint a világ és mint a róla való eszménk. A dialektikus teológiának a túlzása és így szerintünk tévedése ezen a ponton ott van, hogy félreismeri azt, hogy az Abszolútum nemcsak transzcendens, hanem egyúttal teremtő tevékenysége, aki mivolta miatt immanens is, tehát igenis, a teremtett valóságból vett fogalmaink is tudnak valamit róla mondani. A racionalizmus és a dialektika ellentétjét klasszikus szintézisben oldja fel Szent Ágoston mély értelmű gondolata: Quaeritur Deus ut inveniatur, invenitur ut quaeratur.

2. Az oksági elv fonalán eljutva oda, hogy értelmünk előtt igazolva látjuk Isten létének elgondolhatóságát, lehetőségét, szükségszerűségét, az értelemnek az lesz a feladata, hogy az Abszolútum sokarcúságában eligazítson és az igaz istenarc felismerésére vezessen (a klasszikus via positiva, negativa, comparationis-nak ez a feladata!). Ezeknek a gondolatmeneteknek eredményeképpen Isten úgy tűnik fel, mint végtelen tartalmú és tartamú, éppen ezért szellemi való, aki minden érték foglalatja, minden élet, erő és valóság oka, forrása, ok és cél, a világ számára immanens és transzcendens stb. Sőt a gondos filozófiai elemzés, ha tekintetbe veszi a valóság tudat, esetleg a kinyilatkozás adatait, esetleg azt is meg tudja sejteni, hogy az Abszolútum belső, hármas tagozódású személyes egység, háromságos Isten.

Ennek a gondolatmenetnek a végén tehát kitisztulva és elrendezve állanak előttünk az Abszolútum arcai. A különböző filozófiai iskolák, tudósok és vallások meglátásaiban mind van valami mélységes igazság, hisz az Abszolútum valamely értelemben tényleg mindaz, amit róla állítottak. De mindaz, amit róla állítottak, csak akkor mutat rá az Abszolútum igazi lényegére, ha ezek az állítások minden helytelen antropo-

morfizmustól megtisztítva *rendszeres s fogalmilag szabatos formába öltözködnek*. Ez a megtisztítás és rendezés a szabatosan végiggondolt és filozófiailag megalapozott okságelv segítségével történt (melynek érvényességétől függ sokban a fenti istenkép *tudományos igazolhatósága*). Ily szemmel nézve kitűnik, hogy az eltérések az egyes filozófusok, vallások között inkább fogalmi, vagy szubjektív, vagy szabatosági mozzanatokra vezethetők vissza, leginkább pedig arra, hogy a filozófusok közül sokan nem vették eléggé figyelembe a vallásos élményből elének lépő Abszolútumot, a vallásos élményt elemzők pedig nem tekintettek az isteneszme racionális oldalaira, filozófiai problémájára. Azonban ha így az összes tapasztalati adottságokat tekintetbe véve, az összefüggéseket szabatos oksági elv szerint kutatva hatolunk be az istenproblémába, el tudunk jutni oda, hogy a tudományos és a vallásos gondolkodás, illetőleg élmény Abszolútumában felfedezzük a közös vonásokat. Így belátjuk, hogy nemcsak a filozófusoknak az állításai, hanem a filozófus tudat és a vallásos élmény megérzése között is nem a tárgyban, hanem a *megragadás módjában és fokában, mélységében van különbség*, másrészt pedig, hogy mindezek a különbségek, vágyak és sejtések harmonikus szintézist nyernek a hármassztruktúráltságú, személyes Isten valóságában és fogalmában.

Azonban még egyet be kellett látnunk ebből az inkább problémámfelvető és problémákra utaló gondolatmenetből, azt, amit Platon nagyon mélyen fejez ki a Timaiosban. Nehéz a Teremtőt megtalálni, és lehetetlen annak, aki őt megtalálta, mindenkinek hirdetni; hanem csak annak, aki valamilyen módon rádöbrent az Abszolútum valóságára.

Gerencsér István.

Hozzászólások :

A bölcelet az ontológia útján jut el az Abszolútumhoz. Az ontológiai út mellett szó eshetik valláslélektani és vallásbölceleti szempontokról is: de ezek már feltételezik az Abszolútum ismeretét. Valláslélektanról és vallásbölceletről addig nem lehet szó, míg az Abszolútumról az ontológia módszerével fogalmat nem alkottunk magunknak, és még azután is kétes, vajjon ez a két segédtudomány egyáltalán a szorosabb értelemben vett bölcelet körébe tartozik-e?

Az Abszolútum fogalmának bölceleti kialakításához a valláslélektan semmivel sem hoz többet, mint például a kísérleti fizika. Szubjektíve kívánatos, hogy az Abszolútummal foglalkozó bölcelőnek legyenek valláslélektani — és fizikai — ismeretei, ezeknek az ismereteknek azonban csak propedeutikus szerepük van.

A valláslélektan és — még inkább — a vallásbölcelet már feltételezi bizonyos élményekről, hogy azok az Abszolútum autentikus átélései. A valláslélektan még mondhatja, hogy az Abszolútumnak merőben csak nominális definícióját teszi fel előre, de a vallásbölcelet sohasem egyben, mint álruhában járó teológia. És éppen a teológusnak van oka

attól óvakodni, hogy teológiát és bölceletet egybe keverjen. Ennek a két tudománynak egészen más módszere és jellege van. A teológia számára az Abszolútum az első adottság, s a vallásos élménynek egy bizonyos neme feltétlenül az Abszolútumra vonatkozik: ez a kiindulás, amely vita tárgyává nem tehető, amely hitet követel. A bölcselő útja egészen más: ő a lét elemzéséből jut arra a belátásra, hogy van Abszolútum.

A lét elemzése történhetik az okság elvének segítségével, és kétségtelen, hogy így jutunk el legkönnyebben az Abszolútumhoz. Ennek az útnak megkönnyítésére ajánlatos az okság elvét olyan formában megfogalmazni, amely — ha nem is mindenütt —, de legalább a Kant előtti, vagy az ő hatása alól emancipált bölcselőknél általában használatos.

Más járható út is vezet az Abszolútumhoz. Bár a szentanzelmi, úgynevezett ontológikus érvre vonatkozólag mindmáig nem alakult ki egységes vélemény, mégis azzal a korrekcióval, amelyet Szent Tamás negyedik útja jelez (ha egyáltalán van valami, akkor a tökéletesnek is léteznie kell), talán a legkülönbözőbb felfogású bölcselők számára is elfogadhatóvá lehet tenni.

Ervin Gábor.

*

Az elhangzott előadás több helyen utalt arra, hogy az oksági viszony az, ami az Abszolútumot tudományos, filozófiai szempontból megközelíthetővé teszi, amennyiben egyrészt a változó világ változatlan okozóra mutat, mert az oksági elv olyan végpontra utal, ahol ἀνάγκη στήναι, másrészt pedig megismerésünk alapelvei végső, önmagában nyugvó érvényességet, abszolút igazságot tételeznek fel mint igazságunknak, érvényességüknek forrását és alapját. Eszerint az Abszolútum filozófiai megközelíthetősége gondolkodásunk alapelveinek és főleg az oksági elvnek objektivitásától függene. Ez igaz. De kiegészítésként talán mégis érdemes lesz rámutatni arra, hogy nem ez az egyedüli út, melyen a filozófia az Abszolútumot megkísérelte megközelíteni. Platon neve kétszer hangzott el az előadásban; de mégis keveset mondana róla az, aki Platon Abszolútumában, a Jó Ideájában csak a „végső cél“ mozzanatát látja, vagy a mindent magából emanáló létforrást. Látjuk, hogy a kauzalisztikus gondolkodás mennyire megnehezíti az autentikus platonizmus megértését.

Az Abszolútum fogalmát az eleaták ragadták meg először tudatos filozófiai módszerrel, a tiszta gondolkodás eszközével. Definíciójuk filozófiai szempontból teljesen kielégítő — τὸ πάντῃ ἐόν, a minden tekintetben, teljesen létező, melyben semmiféle „nem-lét“ nincsen —, de az ő létfogalmuk szükségyszerűen minden véges lény önálló létezésének tagadásához vezette őket. Véges lét — ez részükre abszurdum.

Platon volt az első, aki megértette, hogy mit jelent egy véges lényt fogalmi úton megismerni: a benne megvalósult ideát meglátni. De mi az idea? πέρας, határozottság, körvonalozottság, határ. Egy ideát megismerni annyit tesz, mint határt húzni, ὀρίζειν. A fogalom ὄρος, kör-

vonat, határ, elkülönítés. Mert minden egyes önálló léttartalom fogalmi meghatározottsága nem egyéb, mint a teljes léten belül való határvonalhúzás, úgyhogy a teljes létnek azt a részét, amely a *περας*-on, a *ἄρος*-on kívül esik, tagadjuk, és így, éppen a határvonal révén, meghatározzuk azt a véges tartalmat, melyet szellemileg megragadni igyekszünk. A „teljes lét“ a megismerésben a „*prius*“, enélkül a véges lét megismerése sem lenne lehetséges. Ezért mondhatjuk, hogy a nem-létező bizonyos tekintetben létezik, és a létező (kivéve az Abszolútumot) bizonyos tekintetben nem létezik. *τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὐ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ* (Soph. 241. D.), mert minden léttartalom szellemi megragadása egyúttal határvonalhúzás a lét és a nem-lét között, a teljes léten belül, melynek szellemi jelenléte (minden megismerő aktusban) ennek a határvonalhúzásnak az előfeltétele — ezért állanak az egyes fogalmak, az egyes időak olyan szükségyszerű, belső egységben, hogy egy ideának a megismerése egyúttal annak az egész rendszernek a megismerését jelenti, melynek ez az idea szerves része; hiszen az ideát megismerni annyit tesz, mint megismerni azt a helyet, melyet az idea ebben a rendszerben elfoglal. A definíció nem egyéb, mint ennek a helynek a megjelölése; ez pedig az egész rendszer szellemi egységének megpillantása nélkül nem lehetséges.

Ebben a pontban van az alapvető különbség a mi gondolkodásunk és a platonizmus között. Mi „tartalmakról“ beszélünk, és a teljes lét tartalomgazdagságát olyasvalaminek tekintjük, amire az egyes, véges létezők tartalmi változatossága mint *végokra* utal és visszakövetkeztetni enged — az oksági elv alapján; Platonnál pedig egy-egy tartalom megismerése involválja azt a szellemi aktust, mely a teljes lét összességét egy egységbe intuicióban ragadja meg. Az ő felfogásában a teljes lét megismerésének szellemi ereje jelen van minden egyes megismerő aktusban, minden egyes fogalom alkotásánál. A véges világ megismerése szerinte nem az Abszolútum megismeréséhez vezet, hanem abból ered, és anélkül nem lenne lehetséges. Ennek a platoni felfogásnak jogosultságát az a körülmény mutatja, hogy még abban a szubjektív vetületben is, amelyben ez a gondolat Kantnál visszatér, a legszorosabb kapcsolatban áll a *legfőbb* lény, a *summum ens* fogalma (das transzendentale Ideal, amint Kant nevezi), azzal a *létösszességgel*, a létezők kontinuumként összefüggő, szisztematikus rendjével, amelynek alapján minden létező egy nagy létegyeségből kiemelkedett részként fogható fel és viszont ebbe a nagy egységbe állítható bele, mint a teljes létnek határozott mozzanata. Die Vernunftseinheit der Erkenntnis — mondja Kant — setzt eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen a priori zu bestimmen. (Kritik der neuen Vernunft. 1787, 673. l.) „Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschrän-

ken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind.“ (U. o. 606. l.) Azt hiszem, éppen a legmodernebb filozófia nem merné teljesen figyelmen kívül hagyni ezeket a gondolatokat a fogalomalkotásról szóló fejtegetéseiben, — vajjon nem érdemli-e akkor meg Platon filozófiája, hogy az Abszolútumhoz vezető filozófiai utak között ezt is mint járható utat említsük fel? — természetesen mindazokkal a fenntartásokkal, amelyek a platonizmus egyes részleteivel szemben jogosak és szükségesek.

Különben — hogy félre ne értsük — Platon sem mondja, hogy az Abszolútum tudatosított és szabatos fogalma áll minden megismerés elején. Ellenkezőleg — az egyes ideák, amelyeket az Abszolútum fogalmának fénye megismerhetővé tesz, anélkül, hogy mindjárt a kezdetben ezt a fényforrást közvetlenül megláthatnók, mintegy lépcsőfokai (ἐπιβάσεις καὶ ὁμοίαι) annak az útnak, mely az Abszolútum közvetlen szemléletéhez vezet. Ekkor ér az emberi lélek magának a létnek, magának a jónak, magának a szépnak közvetlen átéléséhez. Ismeretes, hogy Platon az Abszolútumnak közvetlen szemléletét, amely minden ideamegismerésben implicite benne van, de explicite csak az egész idearendszer áttekintésénél válik tudatossá és teljessé, mindig azokkal a kifejezésekkel szokta leírni, amelyek a misztikus meglátás tárgykörébe tartoznak.

Nem érdekes-e, hogy a filozófiai gondolkodás és a misztikus vallásos átélés — az a két mozzanat, amelyet egymástól teljesen függetlennek, sőt bizonyos fokig egymással ellentétben állónak szoktunk tekinteni — Platonnal egyesül, nemcsak úgy, hogy az egyik (a filozófiai szemlélődés) a másikhoz (az élményhez) vezet, hanem úgy, hogy a filozófiai gondolatnak, sőt már a fogalomalkotó észnek a megismerő, azaz szellemi tartalmakat megragadó ereje csak onnan van, hogy benne az élményszerű, közvetlen Abszolútum-szemlélet fénye árad ki a változó, érzékelhető világra?

Ivánka Endre.

*

„Abszolút“ annyi, mint: korlátlan, megszorítás nélkül való. Paradox fogalmazással: csak a saját korlátlansága korlátozza, csak az nem lehetséges számára, ami ellenmond a saját végtelenségének.

Az Abszolútum problémái csak a spekulatív bölcsélet számára hozzáférhetők. Spekulatív a bölcsélet akkor, ha túllépi az adottságok határát. Epp ezért a tudás nem képes olyfokú filozófiai bizonyosságot nyújtani, amely feleslegessé tehetné a hitet. Utóbbi nélkül bizonyosságunkat mindig kikezdheti ama kétely, amely az Abszolútum eszméjét merőben gondolkodásunk szükségképiségének minősíti, nem pedig a valóság megragadásának.

Látszólag ellenvethetnők, hogy vannak oly adottságaink, amelyek abszolút természetűek. Ilyen az abszolút érvényesség és az abszolút érték. Valóban, a logikai alapelvek érvénye korlátlan, mert körük alól semmi ki

nem vonhatja magát. Aki pedig nem az abszolút értékeknek teljessége: a jóság szerint akarja életét leélni, az másszóval azt állítja, hogy nem a jó élet, nem a helyes élet a helyes és jó, vagyis önmagának ellenmond, vagyis pedig egy más értéket azonosít a jósággal, pl. merőben a jóságra törekszik az életben, és azt tartja, hogy a szép az, ami jó, helyes.

Jóság és igazság szükségképiek, vagyis ellenkezőjük, kontradikciójuk lehetetlen. Önmagukban mégsem abszolútak, mert szükségképiségük nem feltétlen. Érvényességükhöz ugyanis szükséges, hogy valami *fennálljon*. A semmire nem érvényesek a logikai alapelvek, és a semmi nem lehet jó sem. Amint Brandenstein tanítja, a fennállásból *származik* az érvényesség és az érték.

Abszolútum csak az lehet, aminek *fennállása* feltétlen és szükségképi. Canterbury Szent Anzelmus ismert gondolata, hogy az Abszolútum lényegéhez tartozik a lét. „Vagyok, aki vagyok,“ — mondja a Biblia. Aquinói Szent Tamás is helyesen tanítja, hogy a világ létezői csak mintegy kölesön kapják a létezést az Abszolútum létéből, mert csak esetlegesen léteznek. Nincs igaza tehát Heideggernek, amidőn azt állítja, hogy a középkori bölcselet nem foglalkozott a létezők létének problémájával.

A viszonylagos, esetleges létezők a saját létük indokolását és szükségképiségét nem tartalmazzák önmagukban. Miért épp olyan ez a világ, amilyen, és miért nem másvalamilyen? Továbbá: miért létezik egyáltalában ez a világ, miért nincs inkább csupán a semmi? Scheler, Jaspers és Heidegger ismerték fel, hogy minden Isten-bizonyítás a világ ezen esetlegességén alapul. Vagy, amint Pauler mondja: nincsen relativum abszolútum nélkül.

Az Abszolútumot emocionális úton is *megsejthetjük, megérinthetjük* vagy *átélhetjük*. *Megsejtése* a hitben bizonyossággá szilárdulhat. *Megérinthése* az élet végső magasságaiban és örvényeiben történhetik, aminők: a szerelem, a szenvedés, a magasabb érték felfedezése, a nyílt büntudat és a halál közeledése, általában minden, ami az *egész* életet jelenti. *Atélése* a misztikus élmény és a szentség élménye.

Amióta Max Scheler felismerte, hogy emocionális életünknek is van megismerőképessége, érzelmeinknek is van szellemi rétege, azóta a bölcselet túljutott azon a tévhiten, amely az Abszolútum emocionális megragadását merő öncsalásnak, illúzióknak, a vágyteljesítő képzelet működésének minősíti. Az egyéni önzés, a halálfélelem, a csekélyebbértékűség tudata, a kitűnni vágyás, az életerő elkopása, a *ressentiment* stb., lehetnek inger és kiváltó alkalom, hogy az Abszolútum emocionális megragadása és a vallásosság keletkezhesék, de nem *belőlük* keletkezik a vallásosság, legfeljebb *attaluk*. Az Abszolútum megragadása kezdődhetik pl. a halálfélelemmel, de nem ered a halálfélelemből, hanem, ha megmozdulása esetleg alacsonyabbrendű impulzusoknak és gyengeségnek is tulajdonítható, később ezektől megtisztul, és egyenesen szembeszáll velük. *Noszlopi László*.

Felszólalásomban nem annyira az előadáshoz kívánok hozzászólni, mint inkább egy egészen különleges kérdést szeretnék felvetni az Abszolútum problémájával kapcsolatban. Ez a logikum és a metafizikai Abszolútum viszonyának a kérdése.

A logizmus, mint a platonizmus felújulásának bizonyos formája, főleg Lotze és Bolzano óta igen erős és termékeny filozófiai iránynak mutatkozik, és hazánk egyik legkiválóbb bölcseleje, Pauler Akos filozófiájában rendkívüli figyelmet érdemlő rendszerré épült ki. Pauler felállította a logikumot mint egy önálló „érvényességi fennállással“ bíró platói ideavilágot, amely maga is bizonyos abszolút jelleggel bír, szükségszerű, változhatatlan és megmásíthatatlan, örök. Pauler fejlődésének ismerői előtt nyilvánvaló az a küzdelem, melyet e nagy bölcselel kifejtett, míg valamiképp is megnyugtató összhangba hozhatta ezt a logikai érvényességi világot a metafizikai Abszolútummal. Míg kezdetben, Bevezetésnek 1. és 2. kiadásában (1920. és 1921.) e két Abszolútum egymással élesen és megmagyarázhatatlanul szemben állott, további elmélyedései folyamán lassanként e két Abszolútum mindjobban az egybeolvadás felé tartott. A Bevezetés 3. (halála előtt kiadott, átdolgozott) kiadásában a logikum és a metafizikai Abszolútum közti helyzet már lényegesen tisztult, és kéziratilag hagyatékából nemrégiben sajtó alól kikerült *Metafizikája* már igen mély megoldás felé hozta ezt a kérdést. Az ideavilág a metafizikai Abszolútummal ha nem is világosan, de lényegében azonosul, ill. hogy Pauler szavaival éljek, az abszolút szükségszerűséget magában hordozó, örök érvénnyel bíró logikum és értékvilág szerinte az „Abszolútum aspektusa“. Ez a kifejezés Pauler előző műveiben is gyakran előfordul, nevezetesen a Bevezetés 3. kiadásában, de akkor még talán kissé homályos, Pauler nem fejt ki részletesen, mit is ért tulajdonképpen ezen. *Metafizikája* — amely szintén kizárólag az Abszolútumról szól — erre vonatkozólag már bősegebb felvilágosítással szolgál. Mégis a *Metafizikának* gondos átolvasása után is az a benyomásunk marad, hogy Pauler gondolatai még nem elég tiszták, még mindig elég sok homály, nehezen érthetőség rejlik bennök, s gondolatai, ha tovább élhetett volna, még lényegesen kibontakozhattak volna. A kérdés tehát még nincs teljesen tisztázva, s így mint érdekes és figyelmet érdemlő probléma további kutatók számára érdemes munkát jelenthet.

A kérdés megoldásához a középkori nagy teológus-filozófusok írásaiban igen termékeny gondolatokat találunk, nevezetesen Aquinói Szt. Tamás műveiben, mind főmunkájában, a *Summa Theologica* ban, mind pedig *De potentia Dei* és *De veritate c.* műveiben.

Isten mindenhatóságáról és a lehetőségekről (possibilia) értekezvén, a lehetőségeknek — tudjuk — két fajtát különbözteti meg az aquinói bölcse: az ú. n. külső és belső lehetőséget ill. lehetetlenséget. Valami lehetséges vagy lehetetlen lehet egy külső létesítő okhoz való viszonyában, amennyiben az illető ok a kérdéses dolgot létrehozhatja vagy nem. Ez a

külső, externa possibilitása a dolgoknak. Ezenkívül megkülönböztetnek a középkori bölcselek ú. n. *belső*, vagy *abszolút* lehetőséget ill. lehetetlenséget is, mely független minden külső potenciától. „Abszolút értelemben lehetségesnek vagy lehetetlennek mondunk valamit a szavak [a fogalmak, ill. fogalmi jegyek kölcsönös] vonatkozásaiból kifolyólag (ex habitudine terminorum). Éspedig valami azért lehetséges abszolút értelemben, mivel az állítmány nem mond ellen az alanynak; ... viszont abszolút értelemben azért lehetetlen valami, mivel az állítmány ellenmond az alanynak.“¹ Tehát felvesz valamit Szt. Tamás, amitől függ, hogy valami abszolúte létezhesék-e vagy sem. Ez „ex habitudine terminorum“, vagyis az ellenmondásnélküliségtől, a *logicitástól* függ. Nyilvánvaló, hogy itt a létesítő hatalomtól (potentia divina) független keretről beszél: a logicitás szabályozza, hogy valami lehetséges-e abszolút értelemben vagy sem. Négyyszögű kör, fából vaskarika nyilván nem lehetséges. Ilyesmit Isten, az Abszolútum sem létesíthet. De halljuk csak tovább Szt. Tamás szavait: „... ami létet is, meg nem létet is foglal magában egyszerre, az nem esik a mindenhatóság hatáskörébe; nem az isteni hatalom hiányossága miatt, hanem mivel az ilyesmiben nem lehet meg sem a létesülhetőségnek, sem a lehetőségnek alapja (non potest habere rationem factibilis, neque possibilis).“² Ami ellenmondást tartalmaz, ami illogikus, ami a logikummal, mint szükségszerű imperatívummal, a lehetőséget szabályozó örök, megmásíthatatlan törvényszerűséggel ellenkezik, ilyesminek létesítése nem esik az isteni teremtés mindenhatósága alá. De helyesen teszi hozzá Szt. Tamás: „illőbb mondani, hogy azok nem valósulhatnak meg (non possunt fieri), semmint azt, hogy Isten nem képes azokat létrehozni (non possit facere).“³

Honnét ered tehát a dolgoknak ez a *belső* lehetősége vagy lehetetlensége, melyet nyilvánvalóan nem az isteni akarat hozhat létre, nem is másíthat meg, mert ez a lehetőség vagy lehetetlenség szükségszerű, megmásíthatatlan, örök, — tehát maga is bizonyos *abszolút* jelleggel bír?

Nyilvánvalóan itt ugyanazzal a logikummal van dolgunk, amely mint egy a világot, a mindenséget szabályozó, alávétő törvényszerűség *eleve* meghatározza, mi lehetséges, minek *kell* így vagy úgy lennie, mi nem is lehet *másképp*. Szóval ez adja meg azokat a *szükségszerű* vonásokat a valóságban, amelyeket mi is a priori megismeréseinkben felismerünk, s amely magának az a priori megismerés lehetőségének ontológiai alapja.

Itt van tehát előttünk valami újabb Abszolútum, amely látszólag független a mindent létrehozó Abszolútumtól, a teremő isteni akarattól. Felmerül tehát radikálisan a kérdés, mégis *minő viszonya* van ennek a logikai Abszolútumnak a metafizikai Abszolútumhoz, a teremő Istenhez?

¹ Summa Theologica I. qu. 25. a. 5.

² U. o.

³ U. o.

Az Abszolútum vizsgálata, amelynek feltételezéséhez szükségszerű következetességgel az okság elve vezet, azt eredményezte, hogy az Abszolútum *öszve* a mindenségnek, a kontingens világnak. De ez a másik Abszolútum, amelyet a logikumban ismertünk fel, nem kontingens, hanem maga is szükségszerű, megmásíthatatlan, örök törvény. Így tehát nem esik az okság elve alá, mert az csakis a kontingensre alkalmazható. Vajjon tehát a metafizikai Abszolútum az eredete mégis ennek a logikai Abszolútumnak is, vagy pedig nem?

Do másrészt a metafizikai Abszolútumról kiderül, hogy az csak *egy* lehet, tehát nem lehet kívül *más* Abszolútum. Így hát ennek a logikai Abszolútumnak a metafizikai Abszolútummal feltétlenül valami vonatkozásban kell állnia. Dé mi ez a vonatkozás?

A metafizikai Abszolútum: az Isten továbbá nem lehet *összetett*, — ezt nyilvánvalóan és minden kétséget kizáróan kimutatta a hagyományos bölcelet — tehát a logikai Abszolútum nem lehet annak része. Mégis a metafizikai Abszolútumban, az Istenben különféle szerepeket secundum terminum ad quem különböztethetünk meg. Így az isteni lényekben az isteni *akarat* mellett, mely szabad, megkülönböztetjük az isteni *értelem* is, nem mintha mindkettő reálisan egymástól is, meg az isteni lényegtől is különböző képességek volnának, — ezt Isten egyszerűsége kizárja, — hanem lényegileg az egy, oszthatatlan, egyszerű isteni lényeggel azonosulnak.

Az isteni értelmet igen gyakran λόγος-nak nevezték a filozófusok, ami helytálló, s ebben van a probléma nyitja: az isteni értelem mint λόγος, mint szabályozó elv nem a dolgok szerint igazodik, mint a mi értelmünk is, — ezt meglátták már a régiek is, — nem „mensura mensurata“, mint a teremtett, véges értelem, hanem „mensura mensurans“, amelyhez igazodnak, illetve igazodniok *kell* a dolgoknak, amely mértéket szab a dolgok lehetőségének, megadja azok belső lehetőségét, az abszolút possibilitást, tehát aláveti az isteni akarat által megvalósítható valóságot is, eleve meghatározza, mi lehetséges és mi nem lehetséges. Igen szépen fejezi ki ezt ugyancsak Aquinói Szt. Tamás Summájában. Erdemes szavait idézni: „Az igazságot megtaláljuk egyrészt az *értelmeben*, hogyha az úgy fogja fel a dolgot, amint van, másrészt a *dologban* is, hogyha az megegyezik értelmi fogalmával. Ez pedig leginkább Istenben található meg. Ugyanis az ő léte nemcsak megegyezik (est conforme) az értelmével, hanem egyszersmind [azonos] az ő saját értelmi működésével (est ipsum suum intelligere), és az ő értelmi tevékenysége [= értelmessége] — itt következnek a legfontosabb szavak — *mértéke* és *oka* minden más létezésnek; és ő maga a lét (ipse est suum esse) és maga az értelmesség (et suum intelligere). Ebből következik — folytatja —, hogy nemcsak *benne* van az igazság, hanem *ő maga a legfőbb és legelső igazság.*“⁴

⁴ Summa Theologica. I. qu. 16. a. 5.

S ezzel a látszólag nehéz probléma meg is volna oldva. A világban rejlő szükségszerűség, amelyet a logikum fejez ki s mindaz, ami a priori ismerhető meg a világban, a logicitás, tehát az isteni értelemről, az isteni λόγος -tól származik. A világban megvalósult s állandóan megvalósuló kontingencia, maga a lét, annak tartama, a különböző naturák s a kontingens természeti törvények, amelyek bár állandók és megmaradnak — jöllehet másnyilván is lehetnének, mert ebben nem volna semmiféle ellentmondás, — viszont az isteni szabad akarattól erednek. Minden ami Istennel, az egy Abszolútumon kívül van, a kontingens világ, függ az Abszolútumtól, az Abszolútum teremténye, de a világban rejlő különböző vonások más és másképpen függenek az Abszolútumtól. Az isteni akarat hatása a lét és a természeti törvények, az isteni értelem hatása a logikai elvek megvalósulása, és épp ez az a dinamikus hatás, amelyet a logikai elvek, a logikum a megvalósuló világra gyakorolnak.

A logikai észelvek a mi értelmünk törvényei is, amely a végtelen isteni értelemnek, az örök λόγος-nak véges miniatűrje. Az isteni értelem *adja* a logikumot: mensurat, a mi értelmünk csak *felfedezi* a priori önmagában a logikumot. Az isteni értelem, amelynek örök, szükségszerű törvénye a logikum, teremtve a világot, reányomja ez örök törvényeket; ezek az örök törvények a „logicitás“ a világban, az Isten szükségszerű, örök mivoltának a „képe“, „bélyege“, „tükörképe“: ez az, ami örök, megmásíthatatlan, szükségszerű.

A világ relatívum, kontingens. A logikum mint *értelmyesség* nem a világon és Istennel kívülálló Abszolútum tehát, hanem az isteni értelemmel, az isteni λόγος-szal azonosul, amelynek vonásait rányomja a világra. Így lesz a világban „lévő“ szükségszerűség „aszpektusa“ az örök, szükségszerű Istennek, az egy Abszolútumnak. Ebben látjuk meg tulajdonképpen az Istent mint egy aszpektusban. Lelkünkben, szellemünkben, véges értelmünkben — amely a végtelen isteni értelemnek parányi, részesezett mása — ennek a szükségszerű világrendnek, az isteni értelemnek, az örök λόγος-nak belénk nyomott „képe“ él, erre ébredünk rá az a priori megismerésben.

Sajó Géza.

*

Az előadónak igaza van abban, hogy végső fokon a filozófus tudat és vallásos élmény tárgya közös: az Abszolútum. A filozófus is az Abszolútum élményéből indul ki. A megismerés módja azonban igen különböző és így közvetlen problémája is. A vallásos élmény személyes Isten hitében fejezi ki önmagát, a filozófus pedig dialektikai úton próbálja megállapítani az Abszolútum helyét rendszerében, mint a csillagász a tapasztalható vonzási viszonyokból a láthatatlan csillag helyét. A filozófiai út az Abszolútum felé a nemabszolút, a relatív dolgok viszonyulásán át vezet, mert éppen a viszonyulás tényének tapasztalása biztosít arról, hogy van mihez viszonyulni. Két ilyen útirány

van. Az egyik az értékek, a másik a valóság jelenségeinek relativitása. E kétféle relativitás kétféle Abszolútumra utal. De e kétféle Abszolútum, abszolút érték és abszolút valóság, szükségszerűen egység, mert két Abszolútum nem lehet. Ez az egység az Abszolútum.

Joó Tibor.

*

Az Abszolútum megismerésénél az intuiciónem lehet módszer, mivel az intuiciónem egyáltalán nem módszer, hanem egyetlen aktus, amely bármely módszer keretében, így az okságelv segítségével lépésről-lépésre haladó visszakövetkeztető eljárásban is felmerülhet és lehetővé teszi a vizsgálatok további folytatását. A vallásos élményből kiindulni nem lehet, mert bár ez intuitív jellegű, de nem esik egybe mindig, hanem csak ritkán az Abszolútum mivoltának az intuiciónemével. Az említett intuiciónem pedig nem léphet fel az egyetemes érvényű, tudományos megismerés igényével.

Hunyady Piroška.

*

Az Abszolútumon mindig valamely ősi, ennyiben független és feltétlen realitást értünk, amelyet a lét, az érvényesség, az érték szempontjai szerint, avagy valamennyi szempont egyesítésével, esetleg még meg sem különböztetve azokat, próbálhatunk meghatározni. Az Abszolútumnak, mint ilyen őssrealitásnak a problémája sokféle, elvileg az élet bármely ágában és megnyilatkozásában felmerülhet; egyáltalában nincs csak a tudományos gondolkodáshoz általában is kötve, hanem mélyeséges *élménnyé* válhatik például logikailag teljesen irracionális sejtésekben, vágyakban, elragadtatásokban is: helyesen mutatott erre rá Noszlopi László. Számunkra ezúttal csak az Abszolútum bölceleti problémája lényeges, minden további kérdése és megragadása ebből a szempontból főleg anyagot szolgáltat, de ebben a tekintetben igen értékes és fontos lehet. A bölceleti megismerés lehetősége általában, valamint az Abszolútum bölceleti beláthatósága ismeretelméleti kérdés, amelynek részletesebb tárgyalása külön feladat. Valamiféle belátás legáltalánosabb lehetősége nem tagadható önellenmondás nélkül: az ilyen legáltalánosabb belátási lehetőség azonban, éppen általánosságában tekintve, egyúttal bölceleti belátás lehetősége. A megismerés objektív, vagyis a megismerő alany aktusán és tartalmán túlterjedő érvényessége is igazolható: erre az Abszolútum bölceleti megismerése szempontjából nagyon fontos körülményre utalt az előadó is. Azoknak az *utaknak*, amelyek az Abszolútum bölceleti megragadására vezetnek, a módszer általános jelentőségének megfelelően, kettős jelentőségük van: homályos és ki nem fejtett ismeretünket rendezik, igazolják, de már éppen ezzel gyakran új megismeréseket is adnak, tehát fel is fedeztetnek egyet-mást; a jól alkalmazott megismerési útnak kétségtelenül van felfedező jelentősége is.

Az Abszolútumra irányuló érzés, valamiféle eszmecsira is, bizonyosan kezdettől fogva ébredszik minden emberben: ezt azonban még nem

igen minősíthetjük határozott tartalmú isteneszmének; ennek a kibontakozásához már „utak“ vezetnek és pedig sokféle út is vezet. Felvethető, hogy igazában talán nem is az abszolút realitás a problematikus, hanem a függő, a relatív: hiszen, hogy lét általában van, nem lehet kétséges; az a kérdés, hogyan és miért határolódik el a lét különleges, speciális létté? Erre a platonizmusban is rejlő felfogásra jól rámutatott Ivánka Endre. Ebben a felfogásban meg kell különböztetnünk az igaz magot attól a nehézségtől, amely nem engedi meg nekünk az Abszolútum problémájának ilyen, látszólag könnyű és közvetlen feloldását. Kétségtelen, hogy a lét általában, ösileg és eredetileg éppen az abszolút lét: ennyiben ez objektíve, vagyis önmagában és önmagának problémátlan és ebből a szempontból a relatív lét lehetősége és létmódja „problematikus“. A függő létnek ez a problematikussága számunkra is megvan abban a kérdésben, hogy ez a lét éppen hogyan lehetséges? Amde nem probléma számunkra az, hogy ilyen relatív lét valóban lehetséges, mert hiszen tényleg van, még pedig elsősorban bennünk, akik tagadhatatlanul bizonyos értelemben határolt és így máris nem független létűek vagyunk. Ezért számunkra a lét általában nem egyszerűen az abszolút lét olyan értelemben, hogy egyúttal tudjuk, mi a közelebbi jelentése ennek az általában vett abszolút, független létnek, hogy az pl. a határolt létén túl, avagy valamiképpen abban van-e, és ha így vagy úgy van, közelebről meghatározható-e, és közelebről meghatározva micsoda? Az Abszolútum problémája tehát nem önmagában, hanem számunkra lép fel, amennyiben mi nem vagyunk egyszerűen azonosíthatók az Abszolútummal, és így más értelmű problematikusság, mint a relatív lété. Számunkra az a kérdés merül fel először, mit jelent saját függő és határolt mivoltunk, valóban mástól függés-e az és ha igen, hogyan és mitől: ez a kérdés egyúttal megint tartalmazza az Abszolútumnak számunkra feladott problémáját és igazolja, hogy az valamiképpen mindig *belőlünk indul el*; ez természetes, hiszen számunkra önmagunk léte és nem az Abszolútum van közvetlenül adva, ezért problematikus *nekünk* az Abszolútum léte — és mivolta —, de nem problematikus nekünk saját pusztá létünk, hanem igenis mivoltunk. Ilyen módon indulnak el az Abszolútumot részünkről megközelíteni hivatott *utak*, lényegében mindig belőlünk: lássuk azokat.

1. Valamiféle Abszolútum fennállására enged következtetni a Pauler-től hangsúlyozott korrelativitás elve: *nincs relatívum* — azaz függő, vonatkozó realitás — *abszolútum*, vagyis független, már semmi megelőzőre nem vonatkozó realitás *nélkül*. A függőség értelmetlen volna olyasvalami nélkül, amitől függ, és mindenféle függőség általában lehetetlen olyasvalami nélkül, amitől a függőség általában függ, és ami ilyen módon már független kell, hogy legyen. Ez az elv persze még csak egyáltalában valami abszolútra, pusztá Abszolútumra vezet anélkül, hogy ennek közelebbi mivoltát meghatározná.

2. A lehetőségek fennállása is valamely Abszolútumra, és pedig

immár teljesen megvalósult, semmiképpen sem csak lehetséges, hanem teljesen létező Abszolútumra, minden lehetséges tökéletességnek valamiképpen teljesen megvalósult abszolút alakjára utal. Hiszen a pusztaság lehetőség egymagában, a semmiben fennállva képtelenség, mert a pusztaság semmiben pozitív lehetőség sincs, a lehetőség egymagában pedig még nem teljesen „van“ e szó akár valóságot, akár érték- vagy érvénylétet kifejező értelmében. A lehetőségeknek valamiféle, mégis meglévő fennállása tehát a „megvalósult“, teljes létet igényli: ezt látja és tanítja Aristoteles, amikor azt mondja, hogy a potencialitás végső fokon mindig valamely aktualitást tesz fel és ezért egy teljesen megvalósult, tisztára aktuális lénynek léteznie kell; és lényegében ezt az istenbizonyítékot tartja egyedül célra vezetőnek Kant kritizmusa előtti korszakában. Itt tehát immár mint teljes megvalósultság mutatkozik az Abszolútum.

3. A lét általában, az, hogy egyáltalában valami létezik, szintén valamely ősi, független létre utal, amint azt Ivánka Endre is hangsúlyozta a platonizmusra utalva: hiszen ha egyáltalában létezik valami, akkor vagy ez maga független lét, vagy, ha éppen függő lét volna, a korrelativitás elve alapján feltesz valamely független létet. És itt a létet már a valóságos, nem csupán „érvényes“ lét értelmében kell vennünk, akár tapasztalati, akár az ember közönséges tapasztalásán túl lévő, de legalább hatásaival, nyomaival az ember tapasztalati világában jelentkező tudó létről van szó: hiszen végső fokon mindenféle fennállás, az érvényes és az érték is, valamiképpen a valóságos léttel kell, hogy összekapcsolódjék; egy mindenképpen pusztaság lebegést a valóságon kívül, amely még csak nem is valamely „aspektusa“ a valóságos létnek, amint Pauler utolsó korszakában mondja, nem tudunk megérteni, mert már a megértés is legalább saját szellemi valókba vonja bele valahogyan a megértettet. Helyesen utal erre Sajó Géza. E szerint mindenféle lét feltesz egy abszolút létet és minden másféle fennállás is végső értelemben a valóságos léthez és ezzel és ebben valamely ősi, abszolút léthez vezet, legyen ez bár a valóság mindensége, avagy valamely ősi forrása. A lét általában azonban még nem ad számunkra az abszolút létről közelebbi meghatározást, mint azt, hogy éppen létjelenség: de ez elvileg még lehetne a mindenség is, amelynek részei ilyen módon igazában nem volnának „esetlegesek“ és nem mutatnának egy felettük lévő szükségszerű öslétre, hanem mutathatnának a panteisztikus értelemben vett létmindenség abszolút voltára is.

4. Az okság elve már közelebről meghatározza az abszolút létet. Mindenekelőtt a változó valóság elemzése elvezet annak szükségszerű kezdetére és szükségszerűen létező változhatatlan ősökára, amelytől a változó valóság mint hatása különbözik. Hasonlóképpen feltesz minden létesülés és létesülő egy első létesítőt és minden változás és mozgás egy első mozgató okot; a behatóan elemzett okságelv pedig reduktív-regresszív úton szükségszerű érvénnyel elvezet egy végtelen, örök-változatlan, sza-

bad és tudatos szellemi ősökhoz: ebben immár határozott alakot ölt az Abszolútum. Saját végességünk és esendőségünk tudata is kiindulásul szolgálhat az abszolút ősökhoz való eljutásra. Ezt az utat mint logeredményesebbet hangsúlyozta leginkább az előadó.

5. Az „ideák“, az értékek, a különféle tökéletességek fennállása is minden érték és tökéletesség abszolút teljességére és ebben a különféle tökéletességi és értékfokok ősmértékére s végső összehasonlítási alapjára utal: ez tehát végső Igazság, Szépség, Jóság, Logosz stb., a platonai ideavilág forrása és egyúttal átfogó teljessége; Ivánka Endre mutatott rá leginkább erre a bölceletileg legmélyebben a platonizmusban kijelölt útra az Abszolútumhoz.

6. Végül még a szellemi emelkedés lehetősége és ténye is igen fontos megragadási útja az Abszolútumnak: hiszen hogyan beszélhetnénk egyáltalában szellemi emelkedésről, és a fent és lent értelmében vett szellemi irányról, ha nem volna egy abszolút, legmagasabb cél, amelyhez viszonyítva valamely szellemi alakulás a szó teljes értelmében emelkedésnek nevezhető és valamely szellemi irány *felfelé* mutat? Ilyen irány és emelkedés pedig bizonyosan van. Ez az Abszolútumhoz vezető út általában minden fejlődés, haladás, emelkedés fogalmában benne rejlik, mert valamennyi feltesz végső fokon egy *célt*, amelyhez viszonyítva fejlődésnek, haladásnak, emelkedésnek nevezhető: a pusztaságtól, nemléttől való „elrugaszzkodás“ még nem elég az emelkedés, a haladás, a fejlődés megértésére, mert ennek mintegy felülről, a létteljesség, megvalósultság oldaláról kell mozgattatnia, vonzatnia, hogy egyáltalában emelkedhessék és emelkedés-értelme legyen. Ezt világosan látja már Aristoteles, amikor azt tanítja, hogy Isten a világot mint ennek végső célja is, nem csupán mint létesítő oka mozgatja. Abba az alapvető ténybe, hogy a lelki-szellemi emelkedés útja ennek abszolút céljára utal, vonható bele a Noszlopi Lászlótól említett sokféle döntő, az egész életet jelentő lelki-élmény is, amely éppen az emelkedés útját nyitja meg és sokszor célját is megpillantja. Mindezek és például a valláslélektantól összehordott és feldolgozott másféle istenkeresési és Istent megtaláló esetek is lényegében idevalók; ennyiben mindezek nemcsak értékes adalékot szolgáltatnak más az Abszolútumhoz vezető utak felfedezéséhez, hanem maguk is egy nagy, bölceletileg is az Abszolútumhoz vezető utat jelentenek vagy azon állanak és járnak: ez éppen a szellemi emelkedésnek közvetlenül Istenre mutató útja.

Hogy az Abszolútum alkotásának felismerésében és feltárásában mindig mehetünk, nem tartozik szorosan mai feladatunkhoz; csak megemlíthető, hogy itt kétségtelenül szerepelhetnek teológiai tanítások is, mint a bölceleti megismerés indításai, ratio cognoscendi-je; maga a bölceleti megismerés azonban ezen a téren csak addig terjedhet, ameddig tárgyi alapokat, ratio essendi-t tud felfedezni és felmutatni az Abszolútum struktúráját illetően.

Báró Brandenstein Béla.

A zenei kifejezés objektív értéke.

A M. Filozófiai Társaság vitaulése 1939. március hó 7-én.

A zeneesztétikának, mint a zenei értékekről szóló tudománynak, legnehezebb problémája, hogy hogyan lehet a zenét, mint kifejező művészetet fogalmakkal megközelíteni, milyen módszer segít a zenének, mint lelki tartalomnak a felismeréséhez? Arra a kérdésre kell tehát felelnünk, hogy milyen mértékben lehet a zenei nyelv köztulajdon, milyen világosan fogható fel benne forma és tartalom egymásnak való, általános érvényű megfelelése?

A probléma többoldalú megvilágítására lássuk előbb egész röviden az erre vonatkozó különféle esztétikai állásfoglalásokat.

A legradikálisabban az az esztétikai irányzat jár el, amely egyszerűen megkorüli a kérdést és nem vesz tudomást a zenéről mint expresszív művészetről. Eszerint, mivel az irracionális lelki rétegek tudományos, egyértelmű, objektív vizsgálata lehetetlen, a zene lényege csakis a forma lehet. Ennek a felfogásnak egyik legismertebb képviselője a múlt század második felében működő bécsi zenekritikus, Eduard Hanslick (*Vom musikalisch Schönen*, 1854). Kora természettudományos szellemének megfelelően, csak a vizsgálat tárgya, nem pedig pszichikai vonatkozása volt fontos előtte. Hanslick azt bizonyítja, hogy a zene nem érzelmek felkeltésére vagy kifejezésére irányul, hanem önmagában van a célja: a zenei szépben, amelynek nem az érzelm, hanem a szellemi aktivitás, a fantázia a forrása. Mivel fogalmak nélkül nincs érzelm, a zene pedig fogalmakat nem tud ábrázolni, azért arra is képtelen, hogy határozott érzelmeket fejezzon ki. De a zenét a határozatlan érzelmekkel sem lehet összefüggésbe hozni, mert ami határozatlan, az már eleve kizárja a megformálás lehetőségét. A zene lényege tehát a hangzás. A zene nem fejezi ki ezt vagy azt az értelmet, hanem *hangzik* így vagy amúgy. Hanslick ilyen módon könnyen megoldja a zenei forma és tartalom egységének, egymásnak való megfelelésének problémáját. Mivel a zene csak zenei interpretációt kíván, minden zenénkívüli elem kikapcsolásával, csak a hangokban és ezeknek esztétikai viszonyaiban rejlik a zenei szép. A zene tartalma tehát nem transzcendens, nem érzelmek kifejezése — ezt csak önkényesen tulajdonítják a zenének —, hanem ez a tartalom sajátlagosan *zenei*, a hangoknak egymáshoz való viszonyában bennefoglalt szellemi tartalom. A zenei élmény vizsgálata tehát merőben a mű speciális zenei felépítésének, formai szerkezetének a magyarázatából áll.

Ezzel a felfogással ellentétes az az esztétikai irányzat, amely tudatában annak, hogy a zenét mint kifejező művészetet nem lehet el-sikkasztani az esztétikai vizsgálatokból, módszeresen, racionális eszközökkel próbálja ezt a kifejezést belevonni az értelem területére. Ez a törekvés igen régi keletű. Már a görögök vizsgálják a zene elemei és a pszichikai hatásuk között fennálló kauzális törvényszerűséget, hogy

ily módon a nevelésre alkalmas zenét elválasszák az értéktelen zenétől. Ezzel akarta a görög racionális szellem a zenében kifejezett érzelmeket kidolgozott zenei ethosztan alapján az értelem — tehát fogalmak — útján leírni és az egyetemesség szolgálatába állítani. Az ilyenfajta racionalizáló törekvések az antik eszményeket felújító korokban mindig újra feltámadnak. Így pl. a renaissance és méginkább a felvilágosodás kora egészen antik mintára eleveníti fel a természetutánzás elvét, mely szerint a kifejezés a művészetben — tehát a zenében is — nem egyéb, mint a természet utánzása. A szöveges zenével, mint kifejező művészettel, ilyen elv alapján könnyen boldogulnak: főcélja a szenvedélyes beszéd utánzása, amelynek már a szöveg megadja a kifejezés jellegét. A racionalisták, mint az Ész hatalmában korlátlanul bízó optimisták, azonban attól sem riadnak vissza, hogy elveiket az abszolút zenére is kiterjesz-
szék s hiszik, hogy a zenében kifejezésre jutó érzelmeket teljes világossággal fel lehet ismerni és le lehet írni. Ennek az elméletnek az alapja az úgynevezett hermeneutikus módszer kiképzése, egy olyan zenei nyelv kidolgozása, ahol minden hangnemnek, ritmusnak, díszítésnek, motívumnak stb. határozott érzelmi értéke, jelentése van. Ilyen módon bizonyos szilárd kifejező formulák alakultak ki, amelyeknek pszichikai hatásából akarták összerakni, felépíteni az egész mű tartalmát.

A romantikus esztétika a racionális eljárással éppen ellenkező módon akarja a zene tartalmát megközelíteni. A zenében nem határozott érzelmeket, hanem titokzatos, homályos hangulatokat lát. Szerinte képtelen lesz hideg, tudományos, módszeres fejtegetésekre az, akit a zene fennsége megihletett, akinek a zenei szép csodája megnyilvánult. Erre a felfogásra legjellemzőbbek Wackenroder, a szépségittas romantikus bölcselő szavai: „Én balga, miért töröm magam azután, hogy a zenét szavakba olvasszam? Sohasem adhatják ezek azt, amit érzek. Oh jertek hangok és szabadítsatok meg a szó földi átkától, burkoljatok be ezerszínű sugaraitokkal, káprázatos felhőitekkal és emeljete fel a mennyei magasságok ősi ölelésébe.“ A romantikus lélek tehát meg sem kísérli, hogy a zene tartalmát fogalmakkal megközelítse, hanem fő-törekvése arra irányul, hogy a zenei alkotás által felkeltett lelkesedését esztétikai értékű írásokba öntse s ezáltal az egyik műalkotás nyelvét átfordítsa egy hasonló hatású műalkotás nyelvére. Ebből a szempontból rendkívül jellemző, hogyan értelmezik például a romantikusok a programzenét? Míg a racionális korok programzeneje hangfestés, hangutánzás által sokszor szinte képszerű szemléletességgel állítja elének a szavak értelmét (lásd a példákat különösen a madrigál és a clavecin művészet köréből), addig a romantika a jelenségek misztikus, benső, irracionális alapjait akarja zenében ábrázolni. Ezért választ Liszt szimfónikus költeményeiben olyan témákat, mint Faust, Dante, Tasso, Mazeppa stb., ahol nem a hősök cselekedetei, hanem benső világuk, érzelmeik, szenvedélyeik játsszák a főszerepet.

Vannak azután a romantikus zenei szemléletnek olyan típusai, akik teljes rezignációval mondanak le a zenei kifejezés értelmezhetőségéről és ebben csak a szubjektív önkény és szabadság megnyilatkozását látják. Ezáltal természetesen megítélésükben maguk is a legnagyobb szubjektivitásba és önkénybe esnek. Ide tartoznak főképp azok a romantikus zeneesztétikusok, akik filozófusok voltak, az élő zenével semmiféle közvetlenebb kapcsolatban nem álltak s így önkénnyel s elméleti spekulációkkal skatulyázzák be a zenét metafizikai rendszerükbe.

A romantika nagy szubjektivitása a zenét tisztán az egyén, a személy kifejező eszközévé tette. Debussy, a modern zene tulajdonképeni alapvetője nyomán a súlypont ma átcsúszott a tárgyra. A mai felfogásban tehát a zenei műalkotásnak ismét személytelen jelentése, tárgyi értéke kerül előtérbe. A modern zene egyik legismertebb mestere, Stravinsky szerint a kifejezés a zenében nem bennerejlő, hanem általunk belevetített illúzió; a zenének csak „beállítása“, amit a lényegével tudatlanságból vagy szokásból összetévesztünk. A lényeg pedig szerinte nem egyéb, mint maga a zenei konstrukció, a zenei rend. A zene ezzel a szellemi renddel, amit a konstrukciójában képvisel, mindent megmond, teljesen felesleges tehát egyéb kifejezésre törekedni. A modern zeneesztétikusok a mai tárgyias szellemnek megfelelően a zenét önmagában, sajátos törvényeiben kutatják. Mivel az érzelmi magyarázat csak szubjektív lehet s mivel minden hermeneutikus eljárás, amely fogalmakkal akar hidat építeni a technikai eszközök és kifejezés között, bizonytalan, mondjunk le a zene antropomorfisztikus magyarázatáról. A zene érzelmi felfogása csak a primitív ember naiv realizmusából fakad, aki a zenét csak úgy tudja élvezni, ha saját hangulatainak kifejezését vetítheti bele. A laikusok, a hozzánemértők ezek, akik nem a zenét élvezik, hanem a zenén keresztül önmagukat. A nagy mesterek nem a mi magánhasználatunkra alkotják a műveiket, hanem azért, hogy bennük a zenei erők drámáját szemléltessék. Heinrich Schenker, ennek az irányzatnak egyik főképviseelője Nietzsche idézi: csak a tömegek uralmának idején jöhet felszínre az az önző, szellemi éretlenségre valló műélvezet, amely a zene ember felett álló világát az emberi ösztönökhöz rántja le.

Ez az esztétikai irányzat a zenei élményt úgy akarja tudatosítani, hogy személyes jellegét teljesen kikapcsolva, fenomenológiai módszerrel a zenei jelenségek leírására, változatlan törvényszerűségük felismerésére törekszik. Természetes, hogy ez a módszer is csak a zene szerkezeti, formai elemeire szorítkozhatik. Igazi zenei grammatika, amely a zeneelmélet területére tartozik és csakis szakemberek számára megközelíthető. Mivel csak a technikai fejlődést tartja fontosnak, ahisztorikus: a mű olvasása és nem a kortörténet vagy a mono- és biográfiai értetik meg a zenei alkotást. Végeredményben tehát itt a formális esztétika modern formájával állunk szemben, amely — a romantika szubjektív önkényére való visszahatásként — újra a zenei szép *szellemi*, azaz racionális jellegének kidolgozására törekszik.

Melyik módszer a legmegfelelőbb a zenei kifejezés megközelítésének szempontjából? Világosan szembetűnik, hogy e módszerek mindegyike egy bizonyos zenei stílus eszményeinek légkörében született és ebből szívja ihletét. A formális esztétika mindig racionális korok, kiegyensúlyozott klasszikus formák hűvös világában uralkodik, amely élesen elkülöníti a zenét az élet, az ember érzelvilág esetlegességeitől, hogy a forma és a tartalom egységét biztosítsa. Ha ez a racionális szellem a tartalmi területre téved, mesterségesen bontja fel atómokra a lelki élet egységét s egyes részhatásokból akarja felépíteni a zenei élmény teljességét. A romantikus korok az irracionális tudatalatti lelki rétegeket juttatják uralomra; itt mindig közelebről fenyeget a teljes szubjektív önkény veszélye, vagy metafizikai spekulációké, amelyek egészen elszakadnak a zenei valóságtól.

Mindezekből levonhatjuk a tanulságot. A zene értelmezéséhez elégtelen mind a pusztán formai, értelmi megismerés, mind pedig a csupán érzelemszerű ítélet. A tapasztalati valóság elhanyagolásával, önkényes spekulációkkal vagy esztetizálásokkal nem lehet az élő zenei nyelvet megközelíteni. Itt most nincs terünk arra és nem is célunk, hogy a formai és tartalmi, az elméleti és tapasztalati esztétika szintézisének lehetőségét, egy átfogóbb módszer követését kifejtjük. Csupán egy pár olyan szempontra akarunk röviden rámutatni, amely a gondolkodó embert a zenei kifejezés objektivitásának felismeréséhez közelebb viszi.

Muzsikális, zenével sokat foglalkozó emberek úgy érzik, hogy a zenei kifejezés éppen akkor válik többértelművé és határozatlanná, amikor ezt a kifejezést az általánosító szavak által akarjuk meg rögzíteni. Ezek számára valósággal szentségtörésszámba megy, midőn nagy alkotások elentétes értelmezésének lehetőségéről beszélnek. Bach, Beethoven, Mozart, Schubert, Liszt, Wagner stb. lelki egyéniségéről az idők folyamán egységes vélemény alakult ki, annak ellenére, hogy sok egyes véleményből és interpretációból szövődött össze. Már ez a tény is megdönti a szubjektivistikus felfogást, amely szerint a zenei megismerés a saját Énünknek az idegen Énbe való belemagyarázása alapján lehetséges. Ebben az esetben homlokegyenest ellenkező felfogások is jogosultakká váltak volna. A legújabb ritmus- és melódiatipológiai kutatások, amelyek a mai szellemnek megfelelően, minden pszichológiai vonatkozástól menten, tisztán a zenei sajátságokra szorítkoznak, ezekhez a zenei jellemképekhez értékes szempontokat szolgáltatnak. Szélesebbkörű a szellemtörténeti szemlélettel kapcsolatos típuskutatás, amely az egyes típusokat abban az élet- és világfelfogásban akarja megközelíteni, amiben ezek gyökereznek. A szisztematikus kutatásoknak azonban közös hiánya, hogy a megértéshez csak egy sajátos szempontot, egy kiegészítő vonást szolgáltatnak, amelyből még nem lehet levezetni a zenemű igen sok tényező összhatásából keletkező egyéni típusát. De ez még egyáltalán nem bizonyít a szubjektivistikus álláspont mellett, mert ami egyéni, az nemcsak a zenében,



hanem minden kifejezés terén megközelíthetetlen a fogalmak számára, csupán intuitív lélekismeretünkhöz szól.

A zenei nyelv objektív értelmezése mellett különben már a legalacsonyabbrendű zenei megértés fokán is találunk érveket. Ugyanis minden zenében vannak bizonyos elemek, amelyek olyan fiziológiai folyamatokat idéznek elő, hogy ezáltal csirájául szolgálnak az egész zenemű által keltett alaphangulatnak. A fül percepciója hol könnyebben, hol nehezebben megy végbe, aszerint, ahogy lefolyása kevesebb vagy több lelki energiát követel. A hangerősség és magasság növekedése például lelki aktivitásunkat is növeli, mert könnyebben felfogható, mint a mély és halk hangok, amelyeknek felfogása több időt és nagyobb figyelmet követel. A zene motórius elemei siettetik vagy lassítják velemozgó ösztönünket. Ezek azok az elemek, amelyek a legerősebben hatnak a szervezetre, tehát az alaphangulat javarészt rajtuk épül fel. A zene nyelvének egyértelmősége tehát abból a legáltalánosabb szemszögből tekintve, hogy a zene expanzív vagy depresszív jellegű-e, kétségtelen, mert pusztán a beidegzés milyenségén épül fel. A beidegzésnek adott körülmények között való lefolyása pedig minden embernél, akinek szervei normálisak, egyforma. Aki egy pattogó ritmusú gyors táncdarabból szomorú hangulatot, vagy Chopin Des-dur prélude-jéből expanzív jelleget vél kiérezni, az normálisnak semmiképen sem mondható.

Vizsont a legmagasabbrendű zenei megértés egyértelmőségéhez is van egy híd a gondolkodó ember számára. Ez az a plusz, amelyet a zene a szöveges zenében a szöveghez fűz s amelyben az abszolút zenei kifejezés lényegét ismerheti fel. Ezt egy pár példával világítjuk meg.

Tudvalevő, hogy századokon keresztül a művészi zene egy volt az egyházi zenével. A zenét a régi mesterek csak az istendicséret eszközeinek tekintették, amelyhez csak alázattal és áhítattal lehet közeledni, hogy elleshessék csodás titkait. Ezeknek a mestereknek tehát legfőbb törekvésük volt, hogy zenében fejezhessék ki a hittételek ésszel fel nem fogható misztériumait. Azért a mise „Incarnatus“ és „Crucifixus“ tételeiben egy Palestrina, egy Lotti, egy Vittoria stb. csodálatos ihletettsége a tiszta vokális stílus töretlen szépségében és utólérhetetlen finomságában érezteti a zenének a szöveget teljesen átszellemítő, misztikus hatalmát. S ugyanebben az egyértelműségben emeli a zene a szöveg értelmét a megtisztulás, az átszellemítés legmagasabb fokára — hogy erre csak pár példát ragadjunk ki a sok közül — Kodály Magyar Zsoltárában, Bartók Cantata profana-jában, Wagner Tristánjában, Liszt Faust-szimfóniájában, mint ahogy egy egyszerű kis Schubert-dalban. S kérjük, mi hajtja a zeneköltőt arra, hogy a szövegén keresztül törjön s művészetének eszményítő erejével ezen túl mutasson? Ennek a művészetnek legmélyebb gyökere: az emberi lélek örök sóvárgása a teljesbb, magasabbrendű lét után. Ebben az egyetemes emberi törekvésben kell keresnünk az abszolút zenei kifejezésnek is a lényegét, egyértelműség-

nek legfőbb forrását, amely túl minden szubjektivitáson, stílusokon és ízlésen, örök és változatlan, minden nagy muzsikuskál egyszerű, érthető és ugyanaz.

Prahács Margit.

Hozzászólások:

A zenei kifejezés problémáját nem lehet elválasztanunk a zenei élmény, a zenehallgatás alapvető kérdéseitől. A zenetörténet és a zenei néprajz azt mutatja, hogy a középkor zenei fejlődése és a népzene anyaga még ma is olyan zenei típusokat és olyan élményformákat produkál, amelyek nem illeszthetők be az újkori európai műzene koncertszerű előadásra számító rendszerébe. Az előadó—közönség kettősség kikapcsolásával teljesen át kell értelmezni a zenei kifejezés problematikáját is. Rendkívül kívánatos lenne, hogy a zenei kifejezés vizsgálata a zenei élményeknek ezen a területén is megtörténjék.

Ebbe a körbe tartozik mindenekelőtt a gregorián dallamvilág: a gregorián Credo-dallamokban előforduló „Et incarnatus“ vagy „Crucifixus“ részletek például zenei dikciójukban, szerkesztésükben semmiben sem különböznek a Credo-dallam egyéb (hangulatkeltésre kevésbé alkalmas) részeitől; nem szólva arról, hogy a műzenében szokásos érzelmes espressivo alkalmazása is teljesen stílustalan volna a gregorián dallamban. Miután pedig még sincs jogunk ezért netán kifejezéstelennek vagy neutrálisnak minősíteni a gregorianika dallamalkotását, itt nyilván valami másfajta plusz az, amit a dallam a pusztá szöveghez hozzáadott. Ezt a másfajta tényezőt helyesen nem annyira kifejezésnek, mint inkább szimbolikának mondanók, amely magának az énekelt előadásnak a tényében nyilvánul meg legtisztábban (szemben a csendes recitálással). Az ilyenfajta zenét funkcionálisnak mondhatjuk; egyik fő ismertetőjele a koncertszerű műzenével szemben az, hogy értelmét, jelentését, funkcióját teljesen betölti akkor is, ha hallgatója, közönsége nincsen (ez utóbbi eset áll fenn pl. a kolostorok Officium énekében). Nyilvánvaló, hogy ez a fajta zene egészen más világításba fogja helyezni a zenei kifejezés tényét, mint a koncertszerű előadásra, közönség elé szánt muzsika.

Hasonló problémákat vet fel többek között a népzene és a szimbolikus tömegének (himnusz, egyházi népének) kifejezésének a kérdése is. Mindezeknél a kifejezés ereje, szimbolikus értéke valósággal fordított arányban áll a hagyományos értelemben vett érzelmes espressivo alkalmazásának lehetőségével.

A többszólamú zene körében a középkor teljes produkciója (organum, motetta) tulajdonképpen mind funkcionális zene, amely mindenekelőtt a közreműködők, nem pedig valamiféle hallgatóság igényeinek a figyelembevételével készült. Az újkori stílusfejlődésben pedig a klasszikus kamarazene fejlesztette ki a zenei élménynek hasonló típusait.

Mindezek az egymásközt technika tekintetében erősen eltérő zenei típusok megegyeznek abban, hogy a zenei kifejezésnek (helyesebben szimbolikának) olyan megjelenési formáit fejlesztették ki, amelyek lényege-

een és alapvetően különböznek a koncertszerű muzsika szokásos espressivójától. Nagyon fontos tehát, hogy a zenei élmény, a zenei kifejezés vizsgálatában ezeket az élménytípusokat is tekintetbe vegyük.

Bartha Dénes.

*

Előadó tulajdonképpen két tételt állít: 1. a zenei kifejezés csakis olyan rendszerrel közelíthető meg, amely a „formai és tartalmi, elméleti és tapasztalati esztétikai rendszerek“ szintéziséből fakadhat; 2. a zenei kifejezés csupán az „emberi léleknek a teljesebb magasabbrendű lét utáni örök sóvárgását“ (tehát a platonai eroszt) jelenítheti meg.

A „kifejezés a zenében“, vagy a „zenei kifejezés“ azonban szerintünk mindig legalább kettőt jelent: először is a zenei alkotásban — mint mindenfajta emberi kifejezésnek egy különös megnyilvánulásában — a dolog természetéből kifolyólag megvalósuló sajátos *pszichológikumot*, amely — ismét a dolog természetéből kifolyólag — igen sokrétű pszichológiai (sőt nemcsak pszichológiai) összetevőre bontható és amely az alkotástól, vagy ha tetszik: a kifejezés külső formájától teljesen elválaszthatatlan. Természetesen a kifejezésnek ez a szerintünk tehát első értelme nem katexochén zenei jelenség — habár a zenei alkotásban azzá válik! —, hanem mindenfajta ποιείν lényeges attribútuma.

A zenei kifejezés fogalmának másik jelentése egészen mástermészetű: jelent bizonyos tudatos törekvést a zenében, tehát bizonyos, éppen nem mindig zenei vagy lelki tartalmak *ábrázolását, interpretálását*. A kifejezésnek ez a fogalma érvényesül az úgynevezett programzenében, bizonyos mértékig minden kor zenéjében és a legtöbbször téves alapot nyújt az esztétikai kontempláció számára.

Ennek megfelelően az előadó első tételére nézve azt tartjuk, hogy éppen mert a kifejezés annyira elválaszthatatlan az alkotástól, azt nem annyira az előadó által ajánlott esztétikai szintézis útján lehet majd megragadni, hanem sokkal inkább bizonyos metafizikai, ismeretelméleti, ismeretkritikai szemlélettel.

Előadó második tételére nézve pedig azt kell megállapítanunk, hogy amennyiben előadó a kifejezésnek szerintünk való második értelmezését fogadja el, még akkor sem lehet a kifejezettel a sóvárgásban látni. Minden olyan törekvés, amely az ilyen értelemben vett kifejezettel akarja meghatározni, csupán relatív és szubjektív eredményekre vezethet. Az eddigi esztétikai kontemplációk ilyen vonatkozású állhatatlansága, elévülése is ebben a szükségszerűen relatív eredményekre vezető hibás kiindulásban leli magyarázatát.

Kókai Rezső.

*

A kifejezés, nyelvi közlés tárgyi értékére nézve kell először is megállapodásra jutni. Nyers végletnek képzeljük el az emberi indulatkiáltások skáláját, de függetlenül a személyes élménytől, vagyis mint objektív vizsgálatanyagot a tiszta Szellem számára! Axiomatikus igazság, hogy

minden érték a jelentéstől függ; az indulatkiáltás jelentése pedig kizárólag személyes élményben világosodhatik meg, tisztára *lélektani*. Ismeretelméleti vagy szellemtudományi értelemben tehát az indulatkiáltások skálájának önmagában véve csak *akusztikailag* lehet fenomenológiai értéke; mihelyt a tulajdonképeni, lélektani jelentés értékéről beszélünk, már olyasmit vizsgálunk, ami csakis szubjektív élményben jelentkezik, lélektani érték tehát. Eszerint az indulatkiáltással összefüggésben általánosan érvényes, a megismerő személytől független, személyfeletti értékről sehogyanszem beszélhetünk.

Ami az indulatnyelvre érvényes, éppúgy az bármilyen nyelvi kifejezésre, közlés módra. Ezzel szemben a művészi kifejezés, művészi közlés mód más megítélés alá tartozik az esetben, ha „kifejezés“-en a teljes formanyelvet értjük, a műalkotás formáját mindenestől. Utóbbi esetben a műalkotás mint fenomenológiai tárgy áll elénk s így annak feltétlen az objektív értéke. Ha azonban „kifejezés“-en nem a formateljességet értjük, csak a forma úgynevezett nyelvezeti összetevőjét — mint például a költészetben a nyelvi beszéd-elemet —, úgy másként alakul az ítéletünk.

Minden műalkotás az objektív és szubjektív értékek szétbonthatatlan egysége. Ez teszi műalkotássá. Kielemezni e homogén egységből külön az objektív és külön a szubjektív elemet csak elméleti boncolással lehet, amely holttestnek kezeli a műalkotást. Így jutunk az úgynevezett konstrukcionális (szerkezeti) tényezőkhöz egyrészt és az úgynevezett kifejezési, nyelvezeti tényezőkhöz másrészt. A szerkezet volna a művészet objektív, a kifejezés a szubjektív eleme. Ha azonban megfontoljuk, hogy a zenemű hangulati jelentése akár az objektív, akár a szubjektív tényező kiesésével semmissé válna, rá kell ébrednünk, mennyire önkényes azoknak egymástól való függetlenségét feltételezni a műalkotásban.

Elszigetelten tehát sem az objektív, sem a szubjektív elem nem vizsgálható sikerrel, ha a valódi formajelentéshez óhajtunk eljutni. Árnyok azért vannak a műalkotásban, hogy ily módon örök értékkel jelképezhesse az emberit, állíthasson elő hangulatot. Az emocionális forrású jelképi elem pedig sehol sem fordul elő proporcióktól mentesen a művészetben. Egészen más kérdés azután: lehetséges-e vajjon bármilyen objektív képessége a művészet jelképes emberi elemének, az úgynevezett kifejezésnek, ha ezt laboratóriumi módon, önmagában elszigetelten vizsgáljuk. Nézetem szerint *nem lehetséges*, ha a művészeti nyelvvvel szemben azt a követelést állítjuk fel, hogy mentes legyen minden korbéli, stílusbeli viszonylagosságtól, vagyis ha az „objektív“-ség kritériumát teljes értelmében vesszük. Mert minden szubjektív tényező alá van vetve az örök változás törvényének. A művészeti kifejezés kulturábeli, korbéli, stílusbeli *konvenció* dolga. És olyannyira változik a fejlődéssel, hogy régebbi megjelenésmódjai gyakran szinte groteszk értetlenséggel találkoznak a későbbi korok részéről.

Minden alanyi változástól független, tehát valóban objektív képes-

sége nem a zenei kifejezésnek, mint teljességnek van, hanem csakis egyes összetevő elemeinek lehet, amint arról előadó is megemlékezett. De ez az objektív képesség sem esztétikai, hanem *lélektani*; kísérleti bizonyítása pedig csak szigorú előfeltételek mellett lehetséges. Előadót idézve: „a beidegzésnek *adott körülmények* között való lefolyása minden embernél, akinek szervei *normálisak*, egyforma“. Gondoljuk meg viszont: a dinamikai, tempóbeli stb. elemek lélektani hatása sehol sem jelentkezik önmagában és önmagáért a művészetben; mindig csak a nyelvezet magasabb egységében egybeolvadottan. A nyelvezeti képesség pedig a maga egészében — s ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni! — mindig konvencionális módon áll elő, a korlélek függvénye, *nem objektív* tényezője tehát a műalkotásnak.

Molnár Antal.

*

Abból, hogy a zene nem ültethető át a fogalmak nyelvére, még nem következik, hogy irracionális mondanivalója van. Sem megérzett gondolatok, sem gondolt érzelmek nem adnak alkalmat kretzschmari hermeneutikára. Hanslick szójátéka szerint csak annak a zeneszerzőnek van intuíciója, akinek nincs invenciója. Még a szöveges zenében sem találunk zenei intencionális tárgyat: népi játékdalaink közt régi egyházi énekek törmelékeivel találkozunk. A szöveg, akárcsak a program, mindössze ürügy a zenei fantázia koncentrálására. A kifejezéstán kimagasló mestere, Bühler, megkülönböztet szimbólumot, ábrázolást és kifejezést szűkebb értelemben. Szimbólumot, asszociatív gondolati tartalmat csak a historizmus formaromboló tömegkorában magyaráztak bele a zenébe (megváltás-zenék“ Wagner és Strauss Richárd műveiben). Az ábrázolás, amennyiben zenei hangok festése, már eredményesen alkalmazható (pl. Rameau vagy Debussy műveiben) és ugyanígy a zenei archaizálás (pl. Brahms I. szimfónia zárótétele vagy Respighi dór quartett). A közvetlen zenei kifejezés másra, mint mozgásra nem irányulhat.

A hangok kifejező értékének megértése azon alapszik, hogy a megértő is ki tudja magát fejezni hangokkal (Riemann). Az újjongó vagy rémült felkiáltás, a csüggedt vagy döbönt elhallgatás érzelmi állapotváltozásainak folyománya, akárcsak a taglejtés. Az emberi kívánságok és a külvilág fenyegetései meg ígéretei találkozásában keletkeznek az érzelmek, amelyek mozgásainkat irányítják. A változó élettani tónusok és izgalmak valamint az élménytörténés mozgásunk és hangadásunk jellegét befolyásolja, úgyhogy ez azt tükrözni képes. Emelkedő, erősbödő és gyorsuló hangok fokozást, leszálló, halkuló és lassuló hangok lankadást kísérnek és keltene az emberben. Így végzi elemzéseit Kretzschmar nagy művének folytatója: Mersmann. Előre és letörő érzelmeink olyan tagozásban hullámzanak, amilyen ritmusban, ellentétben és ismétlésben a hangok a kifejezésben és a megértésben egymásra következnek. Embertársaink hangjainak melodikájából, agórikájából és dinamikus ritmusából a rájuk vezető érzelmi történést rekonstruáljuk, az észlelt tagozás

bennünk is hasonló szervezeti történést, vitális együttmozgást vált ki (Koffka): szimpátiát.

Az emberi hangok mintájára értelmezzük a természeti hangokat fiziognomikus szemléletükben (állati hangok, vízcsobogás, vihar) és a zenét mint szellemi művet is: ez a beleérzés vagy empátia jelensége, amit Lotze és követői aknáztak ki az esztétikában. Az együttmozgás zenei kiváltói a zenei kultúra sajátosságai szerint változnak, de mindig a mozgás erejének, irányának és gyorsaságának váltakozásában állanak. A hangskálák rendszere a melodikus és harmonikus mozgás adagolását teszi lehetővé. Mennyire más empatikus hatást vált ki a szűk kromatikus fokozatokban ide oda mozgó dallam (Tristan-zene), mint a természetes felhangok sorában feltörő dallam (Eroica I. főtémája). Az alaphangra támaszkodó dallam minden intervalluma más és más jellegű, ami persze a környezetétől is függ; de általában a rokon félnyugvópontokra lépés feloldást, a vezérhangokra lépés feszülést kelt, a terc és a szext kitérést érzékeltetnek. E melodikus hatásokon nyugszik a harmónia közeledő és távolodó benyomása is. A szextakkord lebegő fiziognómiájú, mert nem az alaphangon épül fel, a kvartszextakkord, melyet még az újromantikusok is csak elvétve használnak önállóan, szinte csak egyetlen feloldást készít elő, a szűkített szeptakkord pedig számtalan modulációs lehetőséget nyit meg. A kvintkörben a dominánsok felé való modulálás felfelé törést, a szubdominánsok irányában pedig lefeléhaladást érzékeltet. A szubdomináns hatást sokat használt párhuzamosa (a II. fok) és méginkább ennek alterált változata, a nápolyi szext még jobban elmélyíti, feloldást váró letörést adva. A feloldás elmaradása és újabb egyre távolabbi hangnemekbe vezető nápolyi szextek bekövetkezése valósággal szorongató (Wagner „Wanderer“-motívuma). A tempó betartása a tartamok ritmikus adagolását teszi lehetővé, amelynek éles vagy áradó volta a legellentétebb hatásokat váltja ki, amit kontrasztolni szoktak a szimfonikus szerzők (Beethoven VII. szimfónia, scherzo és trió). Ugyancsak ellentétes feszülést ér el a szerző emelkedő dallamok decrescendójával és leszálló dallamok crescendójával. A szűk szólamvezetés izgató koncentrációt, a tág fenséges expanziót kelt, amit a vokális polifónia mesterei tudtak legjobban értékesíteni. A korál-stílus egyenletessége szembeállítva a táncszvittek változatosságával és az áttört stílus szimfonikus kidolgozásaival a formabonyolódás fokozatai. A zenei eszközöknek ez az embarras de richesse-e mind mozgásviszonyok tömege, amely pillanatról-pillanatra változva feszít és old.

A zenei műalkotást hasonlóképpen élvezzük, mint a lírát. A költő a maga átélését elkülöníti keletkezésének történelmi összefüggéséből, megszabadítja lélektani motívumaitól (Busoni) és az aktuális helyzettől, önálló létet ad neki, ismételhető, hagyományképes formában: szellemi művé teszi. Így válik „örökké“ Baudelaire szerelme és átélhetővé lesz akkor, amikor kedvese már nem él, a szökőkút már nem csobog és a fákat más

szelek suhogtatják. A zene exempláris horderejű érzelmhullámszás lírai kiragadása, zenei technikával keltve fel az empátikus dinamikát, amelynek élettani korrelátumából, éppúgy mint a szellemi műből, a döntő pszichologikum: az individuális történeti mozzanat kívülmarad. Mozart is úgy jellemezte komponálását, hogy az szelektálás a benne folytonosan zengő zenéből. Az érzelmi dinamikából zenei architektonika lesz, amelynek erőviszonyai (Kurth) gazdag érzelmváltozatokat engednek átélni. A zeneszerző számít hallgatójának együttmozgó, veleéneklő anticipáló megértésére. Ezért nehéz megértenünk nagyon régi vagy nagyon új stílusokat. A konvencionális képzettségű zenészt idegenszerűségével lepi meg Palestrina Stabat Materje, amelynek kezdő akkordjai minden átmenet nélkül hozzák egymás mellett a mai fogalmaink szerinti es-durt, f-mollt és g-durt. Brahms nagy terccel bonyolított aeol hangneme, Debussy egészhangú skálája, Bartók pentatonikája (és ehhez ragaszkodó harmonizációi) idegenszerűen hatottak; mindezek egyéni stílusuk mozzanatai.

A művész szubjektív világának a műbe foglalt szegmentumai empátikus velemozgás alapján ismeretlen érzelmi lehetőségek explorálását adják a hallgatónak, ami neki olyanféle gyönyört jelent, mint a funkciólehetőségek explorálása, amit Buytendijk a játék lényegének tekint. A műélvezőben a zenehallás folyamán vágyódások indulnak meg, elvárások, melyek reális motívumokká nem válnak (csak a hamisan konkrét érzelmekre appelláló zenében, extatikus, agressziós vagy erotikus mámorban), hanem teljes kielégülést nyernek a mű önmagában zárt egységének a megértésében. Így jellemezte a műélvezetet McDougall. A vágyódás és kielégülés dinamikájának ez az irrealitása, a gyakorlati életbe be-nem-avatkozása és különállása a reális élet nyers és akcidentális érzelmeivel szemben, feltárja a bennünket körülvevő számtalan rétegződésű külvilágnak szellemi lehetőségeit, létérésünket fokozva.

Harkai Schiller Pál.

*

Mindenekelőtt az alapfogalmak tisztázása érdekében ajánlatos lesz leszögezni, hogy a zene *nem eszközművészet*, ebből következik, hogy nem fejez ki zenén kívül álló tartalmat (legfeljebb az asszociáció útján elindíthat új, rokонтartalmú sorozatot); tehát *a zene önmagát fejezi ki*.

Igazat kell tehát adni Hanslicknak, de ez a beismerés még nem jelent behódolást semmiféle üres formalizmusnak, mert csak akkor beszélhetnénk erről a vádról, ha tagadnók *a sajátos zenei jelentést*, az önértékű és öntörvényű muzikalitást és ha azt mondanók, hogy a zene csak forma, szimbólikus jegy a zenénkívüli, fogalmi, általános világnézeti tartalmak közlésére.

Ez az alaptételünk nem jelentheti azonban a zenei kifejezés megszükitését, legkevésbé sem transzcendens irányban, mert minden szellemi konstrukció végső jelentésében el kell hogy jusson a transzcendens való-sághoz a fogalmi kultúra nélkül a maga sajátos eszközeivel is. Sőt a

hangok transzcendentalizmusa sokkal tisztább és messzebbmutató a szavak transzcendentalizmusánál.

Egy zenemű jelentése, értelme csak sajátosan zenei lehet, de ha a muzsikának a rám tett hatását vizsgálom, akkor már a pszichológia területén járok, természetes tehát itt a fogalmi, racionális eszközök használata. Ebben az esetben azonban vizsgálódásunknak *nem a zene, hanem a zenei élmény a tárgya*. Ennek a kétfajtájú és kétirányú vizsgálódásnak az összezavarásából keletkeztek a multban a zavarok. Az öncélú és önértékű zeneiség elismeréséhez eljutni nem volt könnyű feladat, a görögség sem magát a muzsikát, hanem a zene hatását, az élményt telte pedagógiai és államböleseleti vizsgálatai tárgyává. A zene csak lelki kihatásaiban vizsgálható meg tudományos eszközökkel, miután pedig egyugyanazon zenemű a hallgató lelki beállítottsága szerint különböző, sőt sokszor egymással ellentétes hatást válthat ki, megállapítások, következtetések csak erre az élménytartalomra tehetők, de nem az azt kiváltó muzsikára, amely változatlanul ugyanaz marad, a legellentétesebb hatások ellenére is.

Vannak természetesen elemi muzikális reakciók, amelyek normális feltételek mellett ugyanazon hangrelációkra keletkeznek. Ilyen például a felfelé haladó dallam feszítő, a lefelé haladó melódia feszültségoldó hatása, a dur- és moll-ellentét, stb. Ezen elemi reakciókon kívül azonban még a leggyyszerűbb dallam is az asszociációk, az érzelmek és hangulatok, képzetsorok olyan széles és differenciált összetételű skáláját indítja meg élményi kihatásában, hogy ennek rendszeres vizsgálata már teljesen a pszichológia feladatai közé tartozik és lényegében már nem önmagában a zenére, hanem arra mint élményforrásra veti a tekintetét.

A zenei alkotót munkájában a romantikus, misztikus légkör, hozzátapadó irracionális „jelentések“ éppúgy nem befolyásolhatják, mint a naív racionalizmus erőszakos fogalmi belemagyarázásai, durva sablonkeretézése, mert mindkettőről jól tudja, hogy forrásuk zenénkivüli területről ered és sem a misztikus irracionálizmus, sem a fogalmakkal jólrosszul körülbástyázott ráció nem közelíti meg a zenei alkotás belső törvényszerűségét, lényeges jelentését, legfeljebb a zenemű egyénenkint annyira különböző hatására, a kiváltott érzelmi és értelmi reakciókra, tehát a másodlagos kísérőjelenségekre vet csupán több kevesebb világozságot.

Igaza van tehát az előadótól felemlített Debussynek és még inkább Stravinszkinak, akik a zenei élvezők és a hallgatóság után az alkotó szólásjogát hangsúlyozzák és ennek értelmében különbséget tesznek tisztán és félreérthetetlenül az alkotás és az élményi reakció pszichológiája között és elkülönítik mindkettőtől a zeneművek formai konstrukcióját, amely, miután elkészült — alkotójától és a hallgatóságtól független, *öntörvényű fenomen*, amellyel szemben elkészülte után létrehozója is sok tekintetben hasonló helyzetben van, mint bármelyik hallgatója.

Természetes, hogy ilyen értelemben a műalkotásnak, de elsősorban az abszolút muzsikának *személytelen a jelentése*, sőt *egyáltalán nincs semmiféle jelentése önmagán kívül*. Minden későbbi belevetítés az egyéni hallgatásélmény velejárója.

De tovább megyünk. Amikor az alkotó dinamikus teremtő kényszerének engedelmeskedve létrehoz egy nagyobb hangegységet, egy lineáris és horizontális értelemben egységes, öntörvényű alkotást, az alkotótevékenységet kísérő hangulati, akarati, vagy értelmi elemek is mind esetlegesen magára az alkotásra nézve és csak a konstruáló fantázia erősítésére, a koncentráció létrehozására és megőrzésére szolgáló, stimulatív kísérő jelenségek csupán, amelyeknek lényeges összetartozásuk magával a művel nincs is. Az alkotó belső kényszerének engedelmeskedik, amikor a hangoknak a mikrokozmoszát létrehozza és csupán legfeljebb feltételezheti, hogy a teremtő ösztönével megpillantott, összefüggő, zenei logikával egybeépített konstrukció többé-kevésbé hasonló hangulatokat fog kiváltani hallgatóságának egy részéből, mint amilyen lelki beállítottságában ő maga ezt a művet alkotta. Az alkotótevékenység azonban diktatórikus jellegű, az önkifejtés kényszere nem tűr bizonytalanságot és ha a zeneszerző művének kifejező értelmével, hatásával, jelentésével munkaközben tudatosan számolna és az egyes tevékenységi mozzanatokat ilyen értelemben tenné mérlegelés tárgyává, úgy az alkotás elvesztené minden őszinteségét, spontánságát, természetességét, sőt bizonyos fokon túl lehetetlenné is válnék.

Az alkotó — hogy ezt a kifejezést használjuk — „nem tehet a művéről“, de a műalkotás is mint önmagába zárt, szigorúan zenei értelmű konstrukció sem áll lényeges kapcsolatban a megértést áthidaló és megkönnyítő belemagyarázásokkal és beleérezésekkel. Minél tisztább expresszió a zenei alkotótevékenység, annál kifejezőbb és „zeneibb“ az alkotás és minél inkább enged külső befolyásoknak, programoknak, nem zenei formák imitációjának és ahhoz való alkalmazkodásnak a komponista, annál inkább veszít a muzsika sajátos jelentéséből és csúszik át — dekadens korokban — zenénkívvli területekre, amellyel multhatatlanul együttjár visszafejlődése és elorvadása is.

Tóth Dénes.

*

Ha a zenét végső ideafokán vizsgáljuk, tehát ha azt nézzük: általános jelentése miképp helyezkedik el a szellem vonalán, megállapítható, hogy a zenének objektív fennállása van, mert a szellem lényeges jegye. Ha azonban a zenét keletkezésének és hatásának viszonya szempontjából tekintjük, vagyis ha azt kérdezzük: vajjon képes-e a szubjektív élményszerűség fokától az objektív érthetőség magaslatáig emelkedni, rájövünk, hogy a zene merőben szubjektív természetű alkotás, mert jelentése a szubjektív élményszerűség és az objektív érthetőség fokán nem egyértelmű. Azok a zeneesztétikai elméletek, melyek a zene objektív jellegét a zenemű

belső konstrukciójára alapozzák, a műalkotás hatásában alapvetően mérvadó fölbonthatatlan egység részekre törésével már cáfolják is önmagukat. Az elméletek mesterséges törekvésével szemben az élő zenei világ a legkimagaslóbb bizonyosság a zene szubjektív volta mellett, így elsősorban maguk a zeneszerzők, akik ugyanazt a témát merőben eltűtő felfogásban dolgozzák föl, de bizonyosságul szolgál a nagy karmesterek és interpretálók különféle felfogása, sőt a népek, fajok egyéni jelentésmélnye is egy és ugyanazon zenét illetően, nem véve ki innét a népi zene jelentésváltozatait sem. A zene objektívvé tételének legnagyobb kísérlete: Wagner zenedrámája is csak bizonyosság arra, hogy még az objektivitás felé való tudatos törekvés is szubjektivitást, mégpedig hatványozott szubjektivitást eredményez éppen a kihangsúlyozott egyéni jelentés révén, amint azt a Wagner művei körüli heves viták, amelyek még ma sem ütek el teljesen, világosan elárulják.

A zene szubjektivitásának magyarázata egyrészt abban keresendő, hogy a zene már keletkezésében forrongó ősi indulatokra támaszkodik, kísérő motívuma a nász, a halottsiratás, a harci vérengzés, a bormámor, a vallási áhitat, stb. megnyilatkozásainak, másrészt az ember fiziológiai és pszichikai alapvonásai közt rejlő egyéni differenciákkal függ össze, végül az ember szabadságvágyának megfelelő, sajátos, magábanálló közvetlenségéből magyarázható, amely már a zenei élvezés legalsó fokán is a lelki feszültségek, a kötött, mechanizált lelki területek egyéni feloldását célozza.

A zenét éppen nagymérvű szubjektivitása teszi jelentőssé: a feloldott feszültségek nyomán fellépő egyéni inspiráció szabadságának kiélésében. Amíg egy merőben objektív zenei világkép lehetősége: holt, passzív, csak egysesek, a zeneszerzők számára egyénien-élményszerű, tehát elszigetelt zenei élet vízióját rögzíti élénk, addig a zene szubjektivitása: fölfokozott, széleskörű aktivitás, a zencalkotásnak egyénien átűtő dinamikus ereje folytán behálózza, megtermékenyíti az egész zenei világot.

Szkladányi Mária.

*

Valamely egyszerű zenei mű kifejezésbeli alapjellegének (vidám, szomorú) felfogásában az egész emberiség nagy mértékben megegyezik. Bizonyítja ezt az a tény is, hogy a földön élő emberek egyszerű érzelmeiket, a léleknek ugyanazon állapotát arcjátékban és testmozgásban, az egész világon csodálatos egyformasággal fejezik ki. A zenében az érzelmi alapjelleg csak úgy változhatik meg, ha legalább az egyik zenei összetevő, pl. a ritmus vagy a melódia, az új érzelmi jellegnek megfelelőleg átalakul.

A zenével minden embernek még egy azonos kapcsolata van. A zenei megnyilatkozás ősfarmája, a dal, egyszerű, de igen szigorú törvényszerűségekben nyilvánul meg. A dal szerves egész és ezt az egészet a dalban előre megérezzük. Ez jellemzi általában a teremtő folyamatokat

is, amikor a még meg nem talált, de valamiképen megérzett egész alapján halad előre az alkotó ember. A teremtő folyamatok ősfarmája a dal, a romantikusok szerint a dal a világ lényege. A zenei megnyilatkozás mindenki számára az alaktalan, formátlan, vak történet megszűnését és egy magasabb életformát, a rendezett, nagyvonalú és szépen tagolt, kifejezett életet jelenti.

Steif Antal.

*

A zenemű az embernek talán legszabadabb alkotása. A márvány, az emberi szó, a társadalom mind ellenállást fejtenek ki a formálással, művészi alakítással szemben — a hangok világában ilyen ellenállás alig merül fel. A szabadságot még jobban növeli, hogy a zene — szemben a képző és ábrázoló művészetekkel — a valóságosság, természetutánzás korlátait sem ismeri.

Mint a lehető legszabadabb alkotásnak, a zeneműnek alkotója jut legközelebbi analógiába a világ alkotójával. Minden zenemű mikrokozmosz, amelyet az ember számára elérhető legmagasabb függetlenségében alkot, sőt mondhatni, teremt művésze. Ennélfogva semmi sem akadályozza meg, hogy a komoly zeneműben a művésznek az alkotásról való legmélyebb, legbensőbb meggyőződése jusson kifejezésre.

Mi lehet már most az az alkotásra, teremtésre vonatkozó legmélyebb cszme, amely a művész muzsikájában érzi megnyilvánulást nyer?

A művész maga is teremtettnek érzi magát; és mikor a teremtés szerepéből az ihlet emberfeletti perceiben teremtői szerepbe lendül át, olyan viszonyba lép művével, amelyben az Abszolútumot érzi önmagával szemben.

Ez nem azt jelenti, hogy minden zene vallásos zene. Lehet, hogy a művész önmagát az Abszolútumtól idegennek érzi: de ebben az esetben a zenemű is bizonyos impossibilitást, vagy esetleg tragikus és vígasztalan komorságot fog feltüntetni. Ha a művész Abszolútum-élménye az ellenállhatatlan Hatalom, akkor a zenemű dinamikus lesz. Ha a művész a vágyat az Abszolútum után érzi és éli mint vallási életet, zenéje meg fog felelni a pauleri meghatározásnak, amely a ritmust a vágy és megnyugvás váltakozásában látja.

Természetesen ez az Abszolútum-élmény nem mindig tudatos, sőt lehet, hogy a művész belső élménye egész más, mint önmagától is őszintének vélt szavaiban vallott felfogása.

Ervin Gábor.

*

Talán még nem volt Társaságunknak vitatárgya, amely a bevezető előadás- és a hozzászólások-adta változatos megvilágításban olyan sokszínűen jelentkezett volna, mint a zenei kifejezésé. Ennek magyarázatát persze elsősorban a tárgy természete adja meg, amely elméletileg egyáltalában nehezen közelíthető meg, mert lényege nem fogható értelmi ka-

tegoriákba, hanem ezekkel legfeljebb körülírható. Ezt kell a következőkben nekem is megkísérlnem.

Mindenféle műalkotásra általában jellemző, hogy az, ha nem fogya-
tēkos, *szimbolikus* e szónak Schellingtől, nem például Bühlertől megadott
értelmében: vagyis individuális képet és azzal szervesen összefüggő ma-
gasabb vagy egyetemesebb jelentést egyesít tökéletes művalóságában. Ha
az individuális kép hiányos, szegény, akkor a műalkotás vértelen, élette-
len, szkémaszerű; ha viszont a magasabb vagy egyetemesebb jelentés
hiányzik, akkor a mű jelentéktelen. A képből természetesen kibontakozó
magasabb vagy egyetemesebb jelentést csupán konvencionálisan, önkénye-
sen, külsőleg hozzáfűzött jelentés nem pótolhatja: *az ebben a — rossz!*
— értelemben vett szimbolum sohasem igazán művészi.

A zenei mű közvetlen adottságában individuális hangkép. Ennek is
megvan már közvetlen hangvalóságában a maga értelme, amely éppen
hangzó képvoltában jelentkezik: hiszen ez a „hangzó kép“ önmagában
sem értelmetlen sohasem, hanem éppen zene, zeneiség, amely egymagában
is lelki-szellemi tartalmat nyújt. Ebből érthető, hogy akadhat ember és
nem is csak a legprimitívebb, akinek a legegyszerűbb zene is élmény, még
ha jelentéktelen és kicsinyes is, mert még csak saját individuális kép-
voltának értelme van és nincs egyetemesebb vagy magasabb szimbolikus
jelentése. Individuális értelmét tekintve tehát minden zene elsősorban
önmagát adja és önmagát fejezi ki, és ez a jelentése és kifejezése minden
zenének megvan. Ámde az, aki a zenétől teljes művészsíveget kíván, ezen
túlmenő, vagyis magasabb vagy egyetemesebb szimbolikus jelentést is
keres a zenében és e magasabb jelentés kifejezését várja attól.

Milyen magasabb vagy egyetemesebb jelentés kifejezése várható a
zenétől? Mindenekelőtt kifejezheti és többé-kevésbé mindig ki is fejezi
alkotója lelkiségét, egyéniségét, illetőleg annak egyes vonásait: ebben
mindenféle alkotással megegyezik. Hogy tehát a zenében mint emberi
alkotásban „antropomorfizmus“ is van, az természetes és tagadása né-
mileg meglepő. Ebben az antropomorfizmusban nincs is semmi hiba:
hiszen a jól értelmezett emberség *általános* szellemi jelentéssel telt, sem-
miképpen sem rugaszkodott el a szellemtől. Így azután természetessé
válík az a tény is, hogy a zene magasabb vagy egyetemesebb jelenté-
sében átfogó, egyetemes szellemi életjelentések is, platonai értelmű „ideák“,
bőven szerepelhetnek. A kérdés csak az, milyen mértékben és határig?
Egyetemes érzelmi jelentések, a feszültség és a feloldódás, az izgalom és
a nyugalom, a vágyódás, a sóvárgás, az öröm, a bánat, az odaadás, a
hit, a tépelődés, a szeretet és a szerelem kifejezése a zenében kétségtel-
enül és igen mélyen lehetséges, ha nem is tudjuk azt mindig fogalmilag
jól rögzíteni: sokkal fontosabb, hogy megérezzük, és amit itt a zenében
kifejeződni érzünk, az korántsem csak antropológiai esetlegesség, hanem
igenis „örök“ érzelmi jelentés. Ez érzelmi jelentések kifejezésében a zené-
nek még korántsem kell „érzelmesnek“ lennie: az *espressivo* az érzelmi

kifejezés különös hangsúlyozása, néha túlhangsúlyozása is. Kifejezhet azután a zene általános akusztikus ideákat: a hangutánzás tapintatos alkalmazása a zenében is megengedett. Ámde nem-akusztikus ideák is messzemenőleg kifejezhetők a zenében: a zavar, a rend, a lebegés, a lecsapás vagy elomlás stb., zeneileg jól kifejezhető. Ezért óvakodnunk kell attól, hogy a zenében csak egyfajta, bár még oly alapvető jelentés kifejezését keressük. Ezzel szemben megint vigyáznunk kell arra is, hogy igen sok minden nem fejezhető ki zeneileg. Legkevésbé a fogalmiság, a különféle logikai alkatok fejezhetők ki; ámde például a kéz, a nyak, az arany vagy a nadrág zenei kifejezése is aligha valósítható meg természetes, nem önkényesen konvencionális módon, amelyet a természetes kifejezéstől éppen az különböztet meg, hogy csakis megtanulni és nem tisztára zeneileg megérteni, azaz kiérezni lehet. Éppen ezért a zenei kifejezés egyértelmősége is csak addig terjedhet, ameddig a zene természetes jelentéskifejezése: és így rengeteg jelentést, amelyet például a nyelv vagy más jelrendszer útján meglehetősen egyértelműséggel kifejezhetünk, a zenében valójában egyáltalában nem fejezhetünk ki és legfeljebb idegen segítséggel — például énekelt szöveg vagy címfelirat által — gondolhatjuk bele; itt azután persze egyértelműséget sem lehet okkal kívánni. Más jelentések, például egyes érzelmek tekintetében viszont a zenei kifejezés sokkal valószínűbb, mélyebbreható, biztosabb és egyértelműbb lehet, mint bármely szó: világos azonban, hogy egyértelműsége csak azoknak hozzáférhető, akik sajátos, éppen zenei művészi „logikáját” és „nyelvét” megértik, mint ahogy a logikai vagy matematikai egyértelműség is csupán az e fajta struktúrákat megértő számára érhető el. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ezek a struktúrák nem konvencionálisak: éppen ezért nem is a konvencionális matematikai jelrendszert vagy bizonyos nyelvi neveket, hanem a jelzett tárgyi matematikai vagy logikai struktúrákat hasonlítom a zenében kifejezett valódi, azaz természetes szimbolikus jelentésekhez. Hogyan ragadjuk már most mindezeket meg?

Magát a zenei hangképet és ennek individuális jelentését mindene-előtt hallanunk kell; ez a hallás persze lehet csupán belső hallás is, mint a kottaolvasóé, és nem teszi fel okvetlenül fizikai hangok érzékelését. Ebben már benne van a „formált” zenei „tartalom” közvetlenül adott képének a megragadása, hiszen a zenei hangkép eo ipso formált tartalom (szabatosabban a művészi sajátos tartalmat és formát szükségképpen magába foglaló sajátmű alakulat). Mivel pedig a zene *időben kibontakozó* „kép”, ennyiben tehát mindig „mozog”, azért rendkívül alkalmas a *dinamika*, a változás és mozgás kifejezésére már legsajátabb individuális jelentésében is: ezt a mozgásjellegét pedig legjobban úgy fogjuk fel, ha mintegy belsőleg — és ennek megfelelően sokszor külsőleg, a testi kifejezésben is — vele mozgunk, legalább mozgásimpulzusokkal, esetleg kéz- vagy lábmozdulatokkal, avagy egyenesen a zene éneklő, dúdoló, füttyülő vagy hangszeren játszó tényleges alakításában valóságosan vele

mozgunk. Ezt a velemozgást a zenével, amelyet nyilván lehet affektálni vagy neveletlenül kifejtteni is, tehát semmiképen sem szabad lebecsülnünk: sokszor éppen a vérbeli zenész érzi szükségét, és az ősi primitívtivású, zeneileg tehetséges ember is természetesen, és így jól és joggal gyakorolja. Ilyen módon már maga a zenei hangkép és főleg a zene spontán kifejtése — és természetesen ezzel együtt járó megragadása — mély-séges zenei élményt szolgáltat, sőt éppen ezzel a pusztá zeneiséggel már *magasabb életjelentés kifejezése lehet*: némileg így van ez a gregorián dallaménekléssel. Amde az a tény, hogy a zene már egymagában, pusztá zeneiségével magasabb életjelentést fejezhet ki, igazolja azt az igényt, hogy valóban ilyen magasabb vagy egyetemesebb, de individuális képmivóitához természetesen hozzátartozó jelentés bontakozzék ki belőle.

Ennek a magasabb vagy egyetemesebb jelentésnek a felfogása saját-ságos művészi és pedig zenei „szellemmegértést“ kíván: ez a jelentés-megértés alapjaiban velünk született, mint minden eszme- és jelentés-kifejezés megértési képessége, és lényegében érzelmi racionalitású; vele-érzés útján kiérzi a zenében kifejezett magasabb vagy egyetemesebb jelentést. Ehhez tehetség, Platonnal szólva az ideát látó szem, belső „nyitottság“ és azután bizonyos gyakorlat, kultúra is kell, amelyet azonban nem lehet fogalmi úton megtanulni, mert sajátos racionalitása érzelmi, nem pedig értelmi-logikai. Mindamellett objektív, bár sokféle alanyiságkifejezést is megragadhat: de hiszen a szubjektivitás is, kifejezve, már objektívává lesz és szintén megvannak abszolút értelmű és értékű jelentésvonásai; Beethoven alanyi egyénisége zenéjében kifejeződve objektív és abszolúte értelmezhető és értékelhető szellemi tartalom. Ez az alanyiságkifejezés egészen más, mint az objektíve kifejezett jelen-tés önkényesen alanyi, szubjektivisztikus értelmezése: ez az utóbbi már hiba. Ilyen módon az is természetes, hogy a zene magasabb jelentés-kifejezése hamisan is értelmezhető, félreérthető, amint hogy hangképe is zenei értelemben „rosszul hallható“. De hiszen ez minden jelentésmeg-ragadás körül előfordulhat: hányféleképen értelmezték például Descartes elég „világos és határozott“ logikai kifejezésre törekvő gondolatait! Azt persze mindig szem előtt kell tartani, hogy a zene racionalitása érzelmi és nem értelmi-logikai, fogalmi: ez azonban nem kevésbbé objektív és egyértelmű racionalitás, csak éppen annak kifejezését és egyértelmű-ségét ne várjuk tőle, ami nem tartozik kifejezési körébe. De ez is ugyan-úgy áll a logikai-értelmi racionalitásról; önkényesen szubjektivisztikus elferdítése és félreértése, félremagyarázása is lehetséges mindkettőnek: és ez megint csak nem szól objektív és abszolút meghatározottsága és lehető egyértelműsége ellen.

Báró Brandenstein Bélu.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

VEUTHEY, LÉON P.: *La pensée contemporaine*. Paris (é. n. Filozófia-történet. 1939?). Aubier. 286 l.

A múlt filozófiai problémái és megoldási törekvései közismertek. Ha valaki a maiakat akarja megismerni — a szerző szerint, — legjobb, ha a legutóbbi nagy filozófiai megnyilvánuláshoz, az 1937-ben Párisban tartott filozófiai kongresszus előadásaihoz fordul. S valóban, ennek a kongresszusnak 12 kötetnyi anyagát ismerteti is Veuthey igen jól használható ügyes feldolgozásban. Rögön felbukkan a kérdés, hogy van-e jogosultsága az olyan munkának, amely az egyes gondolkodók munkái nyomán készült kivonatokból (hisz mindenki csak 6 oldal terjedelemben szerepelhetett a kongresszusi aktákban) újabb kompendiumot szerkeszt meg. Önálló értéke az ilyen munkának nem nagy. Másodlagos értéke azonban van, mert megismertet a mai gondolkodók egy részének felfogásával, problémakezelésével. — A könyv tartalma az ész, a logika, az okság, a transzcendencia, az Isten és az érték problémái köré csoportosul és jó betekintést ad azoknak, akik a kongresszuson nem vettek részt s a mai felfogásokkal erről az oldalról is meg akarnak ismerkedni.

Lehner Ferenc.

MANDELBAUM, MAURICE: *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism*. Liveright Publishing Corporation. **Ismeretelmélet.** New-York, 1938. 340 l.

A mai ember számára a történeti megismerés kérdése ismét nagyon időszerű. Az egymással homlokegyenest ellenkező elvek és magatartások, amelyeket mind ugyanazon hallgatag tényláncolat alapján tartanak az emberek igazaknak és helyeseknek, a gondolkodók tudatába lökik a kérdést: lehetséges-e egyáltalán történeti megismerés, vagy csak nézetek lehetségesek? Képes-e az ember egyáltalán objektív történeti látásra, vagy a szkeptikusoknak van-e igazuk?

Ezekkel a kérdésekkel foglalkozik a szerző nagy felkészültséggel, tudományos komolysággal, de kevesebb sikerrel. A probléma eddigi vizsgálói közül senkinek sem ad igazat, saját mondanivalója pedig nem mindig meggyőző.

Három relativista (Croce, Dilthey, Mannheim) vizsgálata és cáfolata juttatja minden történeti relativizmus feltevéséhez. Ezek közül az első a historizmusnak az az álláspontja, hogy semmiféle tudományos megállapítás sem állja meg a helyét keletkezési idejének figyelembevétel nélkül. A második: hogy minden történeti beszámoló valamely interpretáló aktus eredménye, és az interpretáló elv a történésez érdekeinek eredője.

Négy anti-relativista (Simmel, Rickert, Scheler, Troeltsch) kritikája következik ezután, akik a relativizmust mind az interpretáló mozzanat abszolút alapjaira, az örök értékekre való hivatkozással akarták túlhaladni. Legmesszebbre Rickert ment, mert ő a tény- és értékreteget összeolvasztotta az értékstruktúrában (Sinngestalt), és ezért számára a tény csak másodlagos, csak mint értékjelentés van meg. A szerző realizmusa tiltakozik ez ellen, és hangsúlyozza a tény önálló és mindig elsőleges voltát. Értéket már csak a meglévő tényhez tudunk kapcsolni, és minden értékelés csak a tények ismerete után lehetséges. Scheler azzal, hogy a történész értékrendjét szociológiai érdekeiktől teszi függővé, tulajdonképpen relativizmust vall. Troeltsch sem éri el az objektivitást az értékmozzanattal. S ez a vád éri mind a négyet: nem tudják a szerző előtt bizonyítani értékelő tevékenységük objektivitásának lehetőségét. Vajjon miért? Mert a szerző mást tart értéknek, mint ők.

Négy felfogást ismerünk az értékről: 1. az *érték konkrét, ideális létező* (Scheler, N. Hartmann); 2. az *érték* valamely tárgy *minősége* (J. Laird, G. E. Moore); 3. az *érték viszony* az én és tárgya vagy két tárgy között (R. B. Perry, S. Alexander); 4. az *érték formális létező*, fennállási módja az érvényesség (Rickert, W. M. Urban, Pauler). A szerző a 3. felfogás híve: számára a *kívánatos* az érték. Aligha fogja tehát Rickertet megérteni. Ezért is állítja azt, hogy nem a mű alapszik értékelő szemponton, hanem a történész munkája, az *hoggy* dolgozik. Mert maga a munka tűnik föl előtte valami miatt kívánatosnak. A műben azonban nem lehetnek értékelő szempontok, vagy pedig propaganda lesz.

A mű mondanivalóját szükségszerűen megszabják a tények. A tények adják az objektivitást, nem az ítéletek. Valamely tétel — írja a szerző — vagy megállapítás (az asztal kerek), vagy pedig ítélet (Cajus mondja: az asztal kerek). Már most az asztal vagy kerek, vagy sem, s nem az a fontos, mit mond Cajus. Nem az ítélet a fontos.

Mindez persze csak akkor állja meg a helyét, ha elfogadjuk a szerző álláspontját, amely szerint a tényeknek meghatározott értelmük, jelentésük és rendjük van, másrészt azonban nem alkotnak teljesen interrelatív szerkezetet, csak egy feltétlenül közös relációjuk van, az idő. Ez azonban nyilvánvalóan kétszeres ellentmondás. Nem lehet viszonyban nem levő dolgoknak meghatározott rendjük, másrészt nincsenek egymással viszonyban nem levő történeti tények.

Ilyen előzmények után nem csoda, ha a szerző pluralisztikusnak nevezett történetfilozófiája nem győz meg bennünket, s ha azt elismerjük is, hogy a tényeknek belső rendjük lehet, nem látjuk, miképpen mutatott lehetőséget a szerző e rend megismerésére. Azt mondja: a mód a mindennapi, közönséges tapasztalás módjával megegyezik. Ez számunkra túlságosan egyszerűnek tűnik fel ahhoz, hogy igaz voltát belássuk.

Vajda György Mihály.

Isten bölcséleti megismerése. Hat előadás. Budapest, 1939. Az **Metafizika.** Aquinói Szent Tamás Társaság kiadása. 123 l. (Szent Tamás könyvtár 5. köt.)

A keresztény bölcsélet leghatalmasabb témáját érintették az itt összegyűjtött előadások. A szűkreszabott keretek között mindegyik előadó csak a neki legfontosabb és érzése szerint legtöbb reménnyel népszerűsíthető problémakört és feleletet tárgyalhatta.

Jánosi József és Petz Ádám a téma ismeretelméleti előfeltevéseit boncolgatják. Az előbbi a világ esetlegességeinek és a lét analógiájának fogalmait világítja meg. Nem rejti el, sőt bőségesen feltárja az Istenismerés komoly nehézségeit, amelyek a bölcselőt mérsékletre és szerénységre intik, azonban azt is megmutatja, hogy bár tökéletlenül és hiányosan, de mégis igazán megismerheti az Abszolútumot a bölcselő elme is. — Petz Ádám az okság elvének szerepét tisztázza az Isten-bizonyítás terén.

A következő négy előadás már pozitív módon fejtegeti azt, amit Istenről tudunk. Az új virágzását élő szenttamási iskola szellemét leheli Ibrányi Ferenc értekezése a nomológiai évről. Keménykötésű szillogizmusokban gondolkodik, gondosan kidolgozott és elhatárolt tiszta fogalmakkal, állandó tekintettel a tapasztalat világára. A világban tapasztalható rend forrása a regressus in infinitum lehetetlenségének elve alapján csak az isteni abszolút Értelem lehet. Különös értéke az előadásnak a rend fogalmának világos magyarázata.

A keresztény bölcsélet szentágostoni eredetű törekvései szólalnak meg Kühár Flóris megállapításaiban. „A célbatörekvés és célbaérés időbeli folyamat, a célkitűzés pedig időelőtti. A kitűzött cél viszont időfeletti érvényű. A célosság tehát időelőtti célkitűzőre és időfeletti célbajtóra vall.“ (76. l.) A célosság az örök Logos-ra mutat.

Schütz Antal a bölcsélet, teológia és érzékeltető művészet határvonalán járva már nem elégszik meg Isten létének bizonyításával, hanem az Isten-arc legfontosabb vonásait is elének vázolja. Különösen megragadó és gazdag a magátólvalóság, egyszerűség és változatlanóság fogalmainak elemzése és színezése.

Szigeti József azokat a következtéseket vizsgálja, amelyek Isten és a teremtés fogalmából a világra, a teremtett létre nézve erednek. A pantheizmussal és deizmussal szemben kimutatja, hogy a teremtett lét állandó fenntartása, a teremtett lény tevékenysége állandó isteni indításra szorul, a szabadakaratú cselekvést sem véve ki. Isten dicsősége fogalmának bölcséleti magyarázatával zárul a tartalmás kis kötet.

A skolasztikában otthonos olvasó jóleső örömmel fogja tapasztalni a súlyos igazságok tömör, józan és mégis színes és érthető kezelését, a népszerűsítés mellett nem egy helyen új szempontokat mutató tárgyalásmódot — a skolasztikától idegent talán a problémák kendőzetlen feltárása és tárgyilagos, nyugodt fejtegetése fogja megragadni. Természetes

dolog, hogy a kis könyv nem adja a természetes istentan és theodicea egész anyagát, sőt népszerűsítő jellege miatt az irodalmi utalásokat is nagyrészt mellőzni volt kénytelen.

Ervin Gábor.

LOTZ, JOHANNES B.: *Sein und Wert*. Paderborn, 1938. Schöningh. 180 l.

A szerző az érték és lét antinómiáját a kettő azonosításával véli megoldhatónak. Szerinte a lét fogalma dinamizmust rejt, lenni annyira, mint hatni (Sein ist Wirken).

A szerző abból a skolasztikus axiómából indul ki, amely szerint a lét és a jó felcserélhetők (ens et bonum convertuntur). De ezt az elvet annyira kitágítja, hogy a felcserélhetőséget azonossággal veszi egyértékűnek. A skolasztika csak annyit állít, hogy minden jó, ami létezik, nem pedig — a szerzővel, — hogy minden létezik, ami jó.

A mű mindenütt heideggeri hatást mutat. Nevezetesen abban a különös pszihologizmusban, amely szerint „a lét csak tartalmának végrehajtásában válik önmagává“ (23. lap). Minthogy tehát a létben ilyen dinamizmust lát, kénytelen benne két komponenst megkülönböztetni, egyiket, amely végrehajt, és másikat, amely végrehajtatik, tartalmat (Fülle) és tételezést (Setzung). A lét e kettőssége magábanzárja a cselekvés szükségyszerűségét, a lét csak cselekvésben létezik, és minthogy a lét így állandó megvalósulásban van, végül egybeesik az értékkel.

Egyébként a cselekvés és érték összefüggését a szerző újabb munkában szándékozik tárgyalni.

A lét és érték egyszerű azonosítását a szerző módszere magyarázza meg. Szerinte a létről való előzetes fogalmunk, amellyel gondolkozni kezdünk, még üres, és csak a létezőkön felfedezett határozmányokra való reflexió, s e határozmányoknak a léttel való egyszerű azonosítása által lesz tartalmassá, kidolgozott fogalommá. De nem ismer kritériumot arra nézve, milyen tartalmakat azonosíthatunk egyszerűen a léttel a maga általánosságában, és melyeket fogunk csak bizonyos osztályok határozmányainak tekinteni. Itt nem megoldás az, hogy a minden tárgyon tapasztaltakat egyszerűen a léttel, mint olyannal azonosítsuk, mert hiszen tapasztalatunkon kívül adódhatik a létnek oly módja, amelyre nézve a tapasztalt határozmány nem érvényes. Feltétlenül bizonyítani kellene, hogy amit a lét általános határozmányának nevezünk, az a léttel valóban szükségképi kapcsolatban áll. Kétségtelen, hogy a tapasztalati lét felmutat bizonyos kettősséget tartalom és valósultság feszültségének képében. Ez azonban nem bizonyít emellett, hogy minden lét szükségképen ilyen.

Azt sem elég bebizonyítani, hogy megismerésünk csak a lét ilyen kettőssége révén foghatja fel a valóságot. Megismerésünk menete nem feltétlenül azonos a lét szerkezetével. A szerző itt is öntudatlanul psi-

chologizmusba esik. Így végül nem tesz egyebet, mint a teremtett lét problematikáját visszavetíti az Abszolútumba. Mindenesetre tanulságos példáját adja, hogy a leghatalmasabb spekulatív erőfeszítés sem képes a klasszikus aristotelesi vagy platonai ismeretelméleti realizmust a heideggeri módszerrel összeházasítani.

A skolasztika szempontjából még csak annyit, hogy bár a szerző Szent Tamás-idézetei a betűhöz hívek, interpretációja egészen egyéni.

Ervin Gábor.

TRIKAL JÓZSEF: *Az új szellemiség.* Budapest, 1937. Szt István-Társulat. 212 l. **Kultúr-filozófia.**

A filozófia kezdettől fogva két közlési módszerrel dolgozott. Szakszerű, laikusok számára hozzáférhetetlen, csak céhbelieknek szóló az egyik — prototípusa az aristotelesi Organon. Az irodalmi kifejezés, költői dikció színeiben csillog, a nagyobb körhöz fordul a másik csoport, a dialogizáló Platontól kezdve például Keyserlingig. Természetes, hogy mindkét forma áldozatot jelent. A szigorú precizitás azzal a veszéllyel járhat, hogy nem talál meghallgatást, vagy ha igen, csak a szakértők szűk körén belül. A szónoki, lendületes, életszerű előadásmód viszont könnyen szétfolyóvá, félreérthetővé vagy egyoldalúvá teheti a bölcselő üzenetét.

Művünk a dialogikus, színes, érdekes előadásmódot választja. A szerző szükségét érzi, hogy a „sebesség, sport és mozi“ lázában égő generációhoz is eljuttassa az örök igazságok fényét, a nagy bölcselő szellemek meglátásait. Szaggatott, képes, változatos stílus rejti a mély tartalmat, mert hiszen „az ifjúság ma, ha olvas, nem töri a fejét. Az írónak is alkalmazkodnia kell a közszellemhez!“

Ennyit a stílusról. A szerző, voltakép a keresztény szellemiség kultúrateremtő erejét mutatja be. Megmutatja a „régii szellemiség“ csődjét, amely a keresztény életformák elhagyásának természetes következménye.

Új szellemiségen a történelmi tanulságokon okult, azok révén a keresztény kultúreszme implikációit megértő, életszerű, szabadságot és kollektivitást összehétközítő, testi-lelki harmóniát létrehozó eleven életbölcsest ért. Végül rámutat arra, hogy a szellemiség csak a vallásban teljesezhető ki.

Közben alkalma nyílik, hogy az emberi kultúra minden területén normákat állítson. A bölcselőre nézve különbséget tesz a bölcs és a bölcselő között. A bölcs intuitív ember, minden bölcs ugyanazt az igazságot látja. Ha a bölcselő nem bölcs is egyúttal, hamar letér az igazság útjáról. A tudomány sorsa a bölcséletével van egybekötve. A kollektív kultúra is csak üres fantóm a szellemiség lendítőereje nélkül.

A szerző tisztán látja az általa hirdetett szellemiség iszonyú ellenségeit és a mai veszedelmeket. De mégsem titkolja optimizmusát:

mert a szellemiség minden ellensége végül is tönkremegy, hiszen a szellemiségre törő szellem önellenmondás. A szellemiség így szól az emberekhez: „emberek, fogadjatok be, mert elpusztultok“.

A bölcsélet nem vezet tovább, nem nyilatkozhatik a jövőről, befogadja-e az emberiség a szellemet, vagy megtagadja és elpusztul. De a szellemiség vallást is jelent: ezért az imádság optimizmusával zárja művét:

„Ma talán elérkezett az idő, mikor már nagyon-nagyon sok a rézszegek száma, de egyúttal talán szomjasabbak is... Minden szeretet, amit ki tudunk még facsarni lelkünkől, Feléd fog lángolni, oh Igazság, oh Szeretet, oh Lélek!“

Ercin Gábor.

Pszichológia. VARKONYI HILDEBRAND: *A gyermekkor lélektana.* I. Az **Anthropológia.** első hat életév. Szeged, 1938. Városi nyomda. 224 l.

A magyar lélektani irodalom már régóta nélkülöz olyan gyermekpszichológiai kézikönyvet, amely a ma már szinte megszámlálhatatlan részletkutatások lényeges eredményeit egységes formába önti. Várkonyi munkáját éppen az nehezítette meg, hogy az egyes részletkutatások, de még a nagyobb összefoglaló munkák is a gyermeki lélek megnyilvánulásait más és más szögben tükröztetik vissza és e vélemények polifóniájában csak egységes lélektan segítségével lehet eligazodni. A szerző a hatalmas német és francia, főképen azonban az angol-amerikai szakirodalom feldolgozásában — mint maga is említi az előszóban — Ranschburg és Boda általános lélektanát vette alapul. A mozaikszerű kutatások és az egységes lélektan összehangolásán kívül még egy harmadik nehézséggel is kellett megbirkóznia. Meg kellett találnia azokat a kategóriákat, amelyek alkalmazásával a gyermek lelki életének sajátosságai valóban megragadhatók. Éppen a gyermek lélekrajzánál sajátosan élénk bukkan az a veszély, hogy helytelen kategóriákkal közeledünk a problémához. Igen találóan utal például erre a szerző akkor, amikor a gyermeklélektan az eljárást bírálja, amely kapcsolatot igyekszik felderíteni a primitív ember és a kultúr milieu-ben élő gyermek lelki vonásai között. A biogenetikai elv helytelen alkalmazása ez, hisz a primitív felnőtt már nem gyermek, hanem éppen felnőtt s a helyes út csakis az lehet, ha a primitív gyermekkel való összehasonlításból vonunk le következtetéseket. A primitív felnőtt ember vizsgálata csak arra jogosít, hogy a kultúra hatásának eredményeit olvassuk le a kultúre emberrel való összehasonlításból. — A gyermek világa sui generis világ, amely nem azonos a felnőtt világával, nem is annak kicsinyített képe vagy ahogyan egyesek állítják, nem is kaotikus világ. „A gyermek lelkében is rend van és a gyermek lelki világa is egységes, csupán azt kell észrevennünk, hogy ez a rend és ez az egység más természetű, mint amilyen a felnőtt lelkében van.“ (18. l.) A gyermek fejlődése érés, amely a különböző érdekek és szükségletek

irányítása mellett egyre tökéletesebb alkalmazkodásban nyilvánul meg. Ezt mutatja az a tapasztalat, hogy az újszülött a külső ingerekre általában „katasztrófa“ jellegű reakciókkal válaszol, majd ezek a reakciók elsímulnak és lassan átalakulnak pozitív válasszá, amelyben a gyermek már elfogadja (sőt bizonyos esetekben tetszéssel kíséri) és feldolgozza az ingereket. A gyermek minden tevékenységének, így a pozitív és negatív reakcióknak is, legmélyebb forrása a szükséglet. (43. l.) A szükség fogalma, amely a modern lélektanban új értelmezést kapott, igen használható kategóriának bizonyult és számos gyermeklélektani tapasztalást igen világosan tud értelmezni.

A szerző az általános rész után az egyéves gyermek lelki képét tárja elének, amelynek egyes fejezetei a reakciók és mozgások tárgyalása, az érzékletek, szemléletek és a szokások kifejlődésének, a gyermeki intelligencia, végül az érzelmek és indulatok kibontakozásának bemutatása. Minden egyes fejezet gazdag anyaggal illusztrálja a gyermek lelki fejlődésének azt a legáltalánosabb tényét, hogy a szubjektivitás és az objektivitás, az alanyi és a tárgyi jelek küzdelmében a hangsúly az alanyon, a személyi jellegeken van. A gyermek lelki élete örök visszatérés a tárgytól az alanyhoz, ezt tükröztetik az egyes sajátosságok egymásután lefolyó változásai is. Hiszen pl. „azok a benyomások hatnak átalakítóan a gyermek viselkedésére, amelyek megfelelnek a szükségleteinek és beállítódásainak. Az ingerek és a benyomások természete önmagában nem oly döntő, mint az a körülmény, vajjon megfelelnek e a gyermek szükségleteinek.“ (67—68. l.) Hangsúlyozza a szerző, hogy téves az az állítás, hogy a kis gyermekek nem gondolkodnak s csak az érzékletekhez tapadó és a tárgyakkal való gyakorlati manipulációra képesek. A kisebb és nagyobb gyermekek különbsége az értelem szempontjából csak abban található meg, hogy „a kisebb gyermek csekélyebb körben és egyszerűbb értelmi formákkal dolgozik, míg a nagyobb, idősebb gyermek szellemi köre tágabb és értelmi tevékenységei bonyolultabbak; — értelmi képességei azonban azonosak.“ (83. l.)

A munka második részében Várkonyi az idősebb, 2—6 éves gyermek lelki rajzát együttesen mutatja be. Ebben a korban is megtaláljuk a gyermekben az erős szubjektivisztikus jegyeket. Amit Ch. Bühler „tételzés“-nek nevez, vagyis, hogy a gyermek nem a létvonatkozásokat, hanem a „kell“-vonatkozásokat ismeri meg, a gyermeki megismerés erős alanyi jellegét árulja el. Ezt a tulajdonságot más területen is felfedezhetjük. A gyermek rajzai pl. nem másolják a valóságot, hanem úgy ábrázolják, ahogyan a valóságnak kell lennie a gyermek egyéni felfogása szerint. (95. l.) Vagy: „A gyermeki fantázia mindig önmagára vonatkozik (egocentrizmus)“ (122. l.). A mozgási készség, az emlékezet és a képzelet kifejlődése, a mese, a játék és a rajz vizsgálata, az érdeklődés, a gyermeki nyelv és az intelligencia, végül a vallási élet, az „én“ és a személyiség kialakulásának tárgyalása egy-egy párhuzamos fejezete an-

nak a rohamosan kibontakozó parányi életnek, amely az első évben szinte tanácstalannul áll a rázúduló benyomásokkal szemben, de a további években, az „életdrámájában“ (V. kifejezése) a természetes fejlődés, kibontakozás és a külső tényezők együttes hatására kezdi kialakítani a személyiségét. Várkonyi munkája valóban élénk tárja a gyermek főbb lelki megnyilvánulásait és minden gyermekkel foglalkozó tudós és nevelő a tanulságos első rész után nagy érdeklődéssel várhatja a második kötetet.

Lehner Ferenc.

BASCHWITZ, KURT: *Du und die Masse. Studien zu einer exakten Massenpsychologie.* Amsterdam, 1938. Feikema, Caarelsen. XII., 341 l.

Sajátságos ellentmondása napjaink gondolkodásának, hogy szociológiában, kultúrfilozófiában, államtudományban, történetfilozófiában únos-untalan univerzalizmusról hallunk s ennek ellenére alig jut eszébe gondolkodóinknak, hogy ez univerzalizmus egyetlen reális hordozójára, a közösségi emberre is vessenek egy lélektani pillantást. Így lehetséges, hogy a tömeglélektan még ma, az állítólag univerzaliztikus gondolkodás idején is *Le Bon*-nál, az individualizmus egyik legszélsőbb képviselőjénél tart s alig mutat hajlandóságot, hogy rajta valaha is túljusson. A *MacDougall*-féle „szociálpszichológia“ ebben az irányban szintén nem jelent újdonságot. Mindenképen örvedetes tehát szerzőnk vállalkozása egy „exakt“ tömeglélektan kezdeményezésére. Elődei hibáit jól ismeri, de helytálló tanításait értékeli és felhasználja. Felfogását legegyszerűbben úgy jellemezhetnők, hogy az középúton halad *Le Bon* pesszimizmusa és az amerikaiak optimizmusa között: nem szükségképiség, hogy a tömeg lelki megnyilvánulásai rombolók és alacsonyrendűek legyenek, viszont ennek az ellenkezője sem olyan természetes, mint ezt az amerikaiak pedagógiai optimizmusa tanítja (30. l.). A tömeglélektan modern feladata — úgymond Baschwitz — éppen az, hogy a tömeglélek napos- vagy árnyoldalainak egyoldalú vizsgálata helyett azokat a feltételeket tegyük vizsgálat tárgyává, melyektől a tömegléleknek értékes vagy értéktelen irányba való fordulása döntő módon függ. E feltételeket szerzőnk történeti példákön igyekszik megfigyelni s kétségkívül egészen meglepő eredményekre jut annak ellenére, hogy csak előtanulmányokat végez egy későbbi „exakt“ tömeglélektanhoz.

Megállapítja mindenekelőtt, hogy az emberiség túlnyomó többségében kielégítő mértékben értelmes és jóindulatú, míg értelmének és jóindulatának gyakorlatában erőszakkal meg nem akadályozzák (325. l.); e többséget — ellentétben *Le Bon* tanításával — nem is fenyegeti a veszély, hogy tömegbe verődve értékellenes eselekedetekbe sodródjék. Ennek veszélye igen nagy mértékben fennáll azonban akkor, ha e többség egy oly kisebbség terrorja alá kerül, mely maga már nem ilyen értelmes és jóindulatú. Ez a jelenség a történelemben igen gyakori s bekövetkezésé-

nek érdekes feltételei vannak. Közöttük leglényegesebb a „bénító eszme hatalma“: „a kormányzat áldozatul esik a bénító eszme hatalmának, ha vezetői magukat az aktuális feladatok megoldására — be nem vallva is — képteleneeknek érzik, ha tévednek és kudarcot vallanak“ (329. l.). A történelem azt tanítja, hogy a hatalmat mindig egy törpe kisebbség ragadja ki erőszakosan a jogszerű kormányzat kezéből, de mindig csak olyankor, ha a büntudat és félelem a kormányzatot annyira „megbénítja“, hogy, mintegy lebűvölve, egyszerűen képtelen azokhoz az eszközökhöz nyúlni, melyekkel hatalmát játézi könnyedséggel őrizhetné meg. A francia forradalom példája világosan mutatja, hogy a rémuralom nem azért következhetett be, mert a többség legyőzte a kisebbséget, hanem, mert a többség „megrémmült“, mielőtt a kisebbségnek módjában állott volna valóban „rémíteni“.

Véleményünk szerint Baschwitz helyes úton keresi a tömeglélektan jövő lehetőségeit. Talán túlzóan optimista, mikor azt hiszi, hogy a leendő exakt tömeglélektant az államművészet valaha is tekintetbe fogja venni; de ez már tudományon kívüli kérdés. A mi szempontunkból sokkal lényegesebbek azok a lehetőségek, melyek szerzőnk eredményeinek Spengler, Ortega és mások tanításával való egybevetésében rejlenek. Ezt megkönnyíti az a tárgyilagos és tapintatos mód, ahogy szerzőnk e sokszor kényes kérdéseket kezeli; nemkülönbön felfogásának világos okfejtése, mely a termékeny megvitatást igen elősegíti. Szép, mindvégig érdekes könyv ez, melyből tanulni lehet s mellyel vitatkozni érdemes. (Külön ki kell emelnünk a Napoleonra vonatkozó új szempontokat s egy másik részletet, mely Machiavellit helyezi igen érdekes megvilágításba, szemben a machiavellistáknak róla elterjesztett torzképével.)

Mátrai László.

TUMLIRZ OTTO: *Psychologie der höheren geistigen Berufe*. Berlin, 1937. Österreichische Wirtschaftsverlag. 122 l.

Tumlirz munkája könnyed, világos formában mutatja be a magasabb szellemi foglalkozásoknak elméleti s éppen ezért a kelteténél jobban rendszerezésre törekvő lélektanát. Spranger Lebensformen-jének hatása érezhető a munkán, anélkül azonban, hogy a kellő mélységig hatolt volna a szerző az egyes hivatások jellemzésében. Minden foglalkozásnak két feltétele van: az egyik, hogy a személy kötelességeket vállal, a másik, hogy hajlam és képesség szükséges a gyakorlásához. (Ez utóbbiaknak egybeesése nem is mindig feltétlenül szükséges.) A szerző a szellemi foglalkozások gyakorlására elengedhetetlennek találja azt, hogy e foglalkozásba a teljes személyiséget beleadjuk, a személyiség ösztönélete egyensúlyban legyen, vágyai felett uralkodjék, végül pedig, hogy legyen érzéke a magasabb teoretikus értékek és a szellemi szabadság iránt. Vagyis magasabb szellemi pályán Tumlirz szerint nem működhetik a világtól elzárkózó fantasztika, vagy pszichopata. Ez a felfogás az egész munkának irreális jelle-

get ad, hisz a magasabb szellemi pályán foglalkozók lélektanát nem lehet elméleti szemléletmóddal megközelíteni. A szerző kétféle szellemi foglalkozást különböztet meg, a kötöttet és a szabadot. A kötöthöz tartozik a lelkész, a tanító, a közigazgatási tisztviselő és a bíró, a szabad szellemi foglalkozás körébe sorolható az ügyvéd, a tudós és a művész, az orvos, a közgazdasági ember, a természetkutató és a technikai ember. Ezeket a típusokat sorban bemutatja a szerző és megállapítja, hogy már a történelem folyamán is az volt a helyzet, hogy minél fontosabb valamely foglalkozás az államra, annál inkább meg volt az a törekvés, hogy az eredetileg szabad foglalkozás államivá váljék. Szinte a szerzőnek sajnálkozását érezzük ki a munkából, hogy a tudós és a művészi foglalkozások nem alkalmasak az államosításra. Tumulirz műve végeredményben azt mutatja, hogy az a lélektani munka, amely az elméleti megállapításokat és a tapasztalat adatait nem megfelelően arányosítja, nem érheti el a célját.

W. Tarcsay Izabella.

SOMBART, WERNER: *Vom Menschen*. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie. Berlin, 1938. Buchholz-Weisswange. XXIV., 463 l.

Kétségtelen tény, hogy az anthropológia, mégpedig a szélesebb jelentésében vett bölcséleti vagy legalább is bölcséleti érdeklődésű anthropológia napjainkban újra időszerű tudomány lett. Az ember mivoltára vonatkozó mindsűrűbben felhangzó kérdésfelvetés egész természetes következménye a mai szellemi élet elsősorban humanisztikus vagy helyesebben humanisztikus irányú érdeklődésének; emellett azonban egy sereg új tudomány új szempontjainak és eredményeinek általánosabb nézőpontból való felmérése és egységsítése is kívánatos. A modern természettudományos anthropológia, az átörökléstan, a fajelmélet, a karakterológia, s így tovább valamenynyien fontos új megismeréseket nyújtanak az ember mivoltát kutató tudomány számára.

De vajjon milyen tudomány ez az általános embertan? Valóban filozófiai diszciplína-e — mint aminek azt például a bölcséleti irodalmunkat jelentősen gazdagító Brandenstein Béla báró embertana állítja —, vagy pedig, mint a szűkebb jelentésű anthropológia, csak mint természettudomány nyújthat megbízható, szilárd ismereteket? Egyik sem, dönti el a kérdést már művének alcímében a szerző: az anthropológia csak mint szellemtudomány lehetséges. Ugyanis a természettudomány a természet rendje fölött áll, a maga szabad elhatározásával a természeti kötöttségből kiemelkedő embert éppen mivoltának leglényegesebb oldala felől meg nem ragadhatja. Ha az emberre vonatkozólag felvetjük a kérdést, ezt azért tesszük, hogy a felelettel az ember mivoltát valóban fel is foghassuk, hogy azt *megértsük*. Ez pedig csakis a szellemtudomány módszerével lehetséges. De amint ezt az embertant el kell határolnunk lefelé a természettudománytól, ugyanígy meg kell vonnunk a határt felfelé is,

a filozófia felé. Mert mindaz, amit az emberről a szellemtudomány vizsgálódásai után még megtudhatunk, már nem a tapasztalat szilárd talajáról ered, hanem légüres térben mozgó metafizikai spekuláció; mert röviden szólva: a metafizika nem tudomány.

Mi lesz az eredménye most már ennek a szellemtudományos antropológiának? Nyilvánvaló, a módszertani állásfoglalás után nem kétséges a felelet (vagy talán előbb van meg a felelet és annak eredménye a módszertani állásfoglalás?): az ember sajátzerű, a világban egészen egyedülálló, önmagában kettősséget rejtő lény. Teste-lelke természeti adottság, és ez a természet világához köti, szelleme azonban egy új, önálló világba utalja. Egész létén ez a kettősség uralkodik, s végzete egész életén keresztül a léte poláris voltából adódó küzdelem. Az egyén és a faj, az átöröklési kötöttség és az erkölcsi feladat feszültsége határozza meg életútját.

Sombart számára mindez a tapasztalatból, úgyszólván az ember „lényegszemléletéből“ adódik, s kísérletet tesz arra, hogy a „szellem tetteit“, azaz az egyéni és társas lét alakítását, valamint a kultúra felépítését magából a szellemből értesse meg. Ez az eljárás természetesen csak egy logikai salto mortale segítségével lehetséges: hiszen a tapasztalat talaját soha el nem hagyó tudós csak a fordított utat járhatja, csak a szellem tetteiből következtethet a szellemre! Nyilvánvaló, hogy a szellem lényegének megismerését a szellem tettei teszik lehetővé, s ha szerzőnk mégis a fordított utat akarja járni, a hysteron-proteron logikai lépéseibe botlik bele.

Ez azonban munkájának még csak kisebb fogyatékosága; sokkal súlyosabb hiány a filozófiai problematika teljes és alapvető kikapcsolása. Mert nem tekintve, hogy a metafizikát minden ismeretelméleti vizsgálódás nélkül egész egyszerűen a fantázia birodalmába utalja, hogyan hiheti egyáltalán lezártnak a tudományos emberképet olyan alapvető problémák felvetése nélkül, hogy: mi egyáltalán az a bizonyos szellem, amely az embert éppen emberré teszi?, mi és honnan ered az erkölcsi kötelesség? s így tovább. Hibájául róható fel továbbá rendkívüli bőbeszédűsége, továbbá az, hogy minden egyes kérdésre vonatkozólag annyira és oly sok jelentéktelen történeti elődöt szóltat meg, hogy munkáját sokhelyütt egészen anekdóta-gyűjteménnyé süllyeszti. Ezt — mint az előszóban mondja — azért teszi, hogy az olvasót könnyebben meggyőzze állításai helyességéről és hogy semmikép se kerülhessen abba a gyanúba, mintha régi gondolatokat sajátjaiként akarna előadni. Mert „nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius“.

Hatalmas terjedelmű anyagát szerzőnk három részben tárgyalja. Az első magáról az emberről és a szellemről szól, a második a „Menschen und Völker“ címet viseli, a harmadik pedig a keletkezés és fejlődés problémáját öleli fel. A második rész először az emberek közötti egyéni különbségek kérdését tárgyalja, s a tudományos lélektan módszeréből

fakadó eredménytelenségét és elégtelenségét hangoztatva, a gyakorlati emberismeretnek nyújtja a palmát. Ezen az alapon az emberek megkülönböztetését csakis az egyes tulajdonságok polaritása alapján tartja célra-vezetőnek és a felosztás alapjául szolgálható tulajdonságokról erősen dilettánszíű felsorolást ad. A munka legértékesebb és legeredetibb műve a „nép“ mivoltával kapcsolatos problémákkal foglalkozó fejezet. Itt a legkülönbözőbb etnológiai irányok között rendet teremtve, megállapítja a „nép“ fogalmának különböző jelentéseit és felsorolja azokat a kérdéseket, amelyekkel egy tudományosan szigorúan megalapozott etnológiának foglalkoznia kell, valamint a megoldásokra is — legalább vázlatosan — rámutat. Az egyes népek különbségeivel foglalkozó fejezetet — alapvető meglátások és fogalomtisztázások mellett — az e könyvbe nem tartozó fölösleges statisztikák és anekdótászerű népkarakterisztikák feszítik szét. — A második rész vizsgálatainak végső eredményét abban vonja le a szerző, hogy a népek különbségeinek „értelme“ az emberiség: az egyes népek a maguk hivatását az emberiség szolgálatában tölthetik csak be. Mert „Humanität ohne Nationalität ist leer: Nationalität ohne Humanität ist blind“. (276. l.)

A fejlődés problémáival foglalkozó harmadik rész először az emberiség, majd a népek, végül pedig az ember keletkezésének és fejlődésének problémáit vizsgálja. Az első fejezet a leszármazási és a népesedési elméleteket vizsgálja és kimutatja, hogy ezen a téren minden természettudományos magyarázat — mint az elsőre vonatkozólag a darvinizmus, a másodikra vonatkozólag pedig a malthuzianizmus —, amely nem számol az embernek éppen leglényegesebb ember-mivoltával, csődöt mond. Ennek a fejezetnek keretein belül mutatja be még a természet fölött győzedelmeskedő embert is. — A népek keletkezésének kérdéseivel kapcsolatban elsősorban a fajelmélet értelmező lehetőségeit és határait vizsgálja; kimutatja, hogy a szellemtudományok számára a faj csupán csak munkahipotézis, amely csak akkor használható, ha már minden más értelmezési kísérletet megpróbáltunk: hiszen egy történeti jelenségnek a „vér“-ből való magyarázata a megértésről való lemondást jelenti. — A népet alakító anyagi és szellemi tényezők ismertetése után az egyedi személyt formáló mozzanatokot veszi szemügyre szerzőnk. Ezeket két csoportba állítja: az egyikbe az „én“ és a külvilág, a másikba a természet és a szellem tartozik. Eme mozzanatok emberformáló szerepének vázolásával végződik a hétköznapiak semmiképen nem nevezhető nagy munka.

Faragó László.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1939. május hó 16-án a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula tiszteletbeli elnök, báró Brandenstein Béla elnök, Dékány István alelnök, Prohászka Lajos főtitkár, kibédi Varga Sándor titkár, gróf Révay József másodtitkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, a számvizsgáló bizottság tagjai, számos választmányi és rendes tag, sok érdeklődő vendég.

Báró Brandenstein Béla a Társaság közgyűlését „Technika és erkölcs” című előadásával nyitotta meg, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Utána Pukánszky Béla tartotta meg nagyhatású előadását „Beethoven és Kant” címmel. Az elnök a Társaság nevében köszönetet mondott az előadónak a finomságokban gazdag, lebilincselő előadásért.

Ezután gróf Révay József másodtitkár a következőkben számolt be a Társaság elmúlt esztendejéről:

Mélyen tisztelt Közgyűlés!

Méltóztassék megengedni, hogy összefoglalóink gazdag programjára való tekintettel a beszámolót rövidre fogjam.

Első szomorú kötelességem az év közben elhunyt tagtársainkról való megemlékezés. Társaságunkat Bárány Gerő és Schneller István választmányi tagok, Iván László, Lechner Ferenc, Rónay Károly, Toncs Gusztáv és Werner Adolf rendes tagok elhunytával súlyos veszteség érte. Emléküket mindenkor kegyelettel fogjuk megőrizni.

Társaságunk az elmúlt esztendőben hivatásának és tudományos célkitűzésének megfelelt. A havonta megrendezett előadó-üléseken felül az őszi idény kezdetétől fogva ugyancsak havonta még vitauléseket is rendeztünk. Az alkalmak szaporításával elérhetjük azt, hogy ily módon mind több tagtársunknak értékes tudományos tevékenységét lehet Társaságunk és általában a magyar szellemi élet javára gyümöcsöztetnünk. Másfelől lehetővé válik az is, hogy élénkebb kapcsolatot teremtsünk a tudománynak és a szellemi életnek a filozófiával határos területei felé. Ezek a kapcsolatok a filozófiának a természetéből adódnak; fenntartásuk és gondos ápolásuk a filozófusnak természetes kötelessége — olyan kötelesség, amelynek mind a filozófia, mind pedig a kultúrának a filozófiával rokon ágai a javát láthatják.

1938 elejétől Társaságunkban a következő előadások hangzottak el:

Mátrai László: Az alkotás közvetlen és közvetett alapformái. (Kultúrfilozófiai kísérlet.)

Szemere Samu: Schopenhauer. (Születésének 150. évfordulója alkalmából.)

Sajó Géza: Az apriori megismerés lehetőségének ontológiai alapja.
Hans R. G. Günther, a Német Filozófiai Társaság ügyvezetője:
Probleme der Selbsterkenntnis.

Kornis Gyula: Kölcey a filozófus.

Dékány István: A missziós lélek karakterológiája.

Gróf Révay József: Az erkölcsi „kell“ antinómiája.

Heinz Heimsoeth kölni egyetemi tanár: Die Musik im romantischen System der Künste.

Somogyi József: A fenomenológia történeti kialakulása.

Makkai Sándor: Nemzet és kisebbség. (A „kisebbség“-fogalom filozófiai kritikája.)

Mikola Sándor: A fizikai tapasztalat értelmezéséről.

Jánosi József: A szellemtudományos megismerés problémája.

Erich Rothacker bonni egyetemi tanár: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte.

Lehner Ferenc: A gondolkodás elemzése.

Horváth R. Károly: A jogi kötelezőerő forrása.

Schneider Arthur kölni egyetemi tanár: Das Staatsbild des Protagoras und das des Platon.

*

Vitauléseink témái és előadói a következők voltak:

Mátrai László: A humanizmus.

Somogyi József: Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása.

Faragó László: A modern természettudomány világképe.

Gerencsér István: Az Abszolútum problémája.

Prahács Margit: A zenei kifejezés objektív értéke.

Gróf Révay József: Érték és valóság.

Jánosi József: Heidegger egzisztenciális filozófiája.

A viták anyagát elnöki minőségében minden egyes alkalommal br. Brandonstein Béla foglalta össze. Felkérésünkre vettek részt a vitában: Baránszky-Jób László, Bartha Dénes, Dési Frigyes, Ervin Gábor, Faragó László, Hamvas Béla, Ivánka Endre, Joó Tibor, Kókai Rezső, Lehner Ferenc, Madzsar Imre, Mátrai László, Mikola Sándor, Molnár Antal, Noszlopi László, Ortvyay Rudolf, Pozsonyi Frigyes, Prohászka Lajos, gróf Révay József, Sajó Géza, Schiller Pál, Slatinay Ernő és Tóth Dénes. Rajtuk kívül a tekintélyes — és fokozatosan növekvő — számban megjelent hallgatóság sorából is sokan emelkedtek szólásra.

Társaságunk folyóirata, az Athenaeum két számban, hat füzetben, tizennyolc ív terjedelemben jelent meg. Szerkesztőjének, Prohászka Lajos egyetemi tanár úrnak a szakavatottsága és szeretetteljes gondossága olyan színvonalon tartja a magyar filozófiának ezt az immár patinássá vált orgánumát, amely becsületére válik szellemi életünknek. Meg kell

említenem, hogy az Athenaeum 1939-i évfolyama jóval nagyobb, huszonöt ívnyi terjedelemben, négy számban jelenik meg. Ennek a feltételei minden tekintetben biztosítva vannak. Prohászka Lajos főtítkár és szerkesztő urunk személye pedig a legjobb biztosíték arra nézve, hogy a folyóirat ezután is az marad, ami idáig volt.

A Társaságunkban folyt tudományos munkán kívül be kell számolnom még szervezési kérdésekről is. A 77.000/1922. számú BÜM. rendelet minden egyesületet arra kötelezett, hogy alapszabályaiban bizonyos általános elveknek kifejezést adjon. Ennélfogva minden olyan egyesületnek, amelynek az alapszabályai régebből keltek, módosítania kell az alapszabályait. Ezt a munkát Társaságunkban is el kellett már végezni. Az alapszabályok módosítása tárgysorozatunknak egyik külön pontja, azért azzal titkári jelentésemben bővebben nem foglalkozom.

Meg kell emlékezmem a pártoló-tagság intézményének a felújításáról. A pártoló-tagság Társaságunk régi alapszabályaiban hiányosan volt körülírva. A választmány saját hatáskörében pótolta ezeket a hiányokat, amennyiben a pártoló-tagok fizetési kötelezettségeit húsz pengőben, tagságuk időtartamát pedig két évben állapította meg. A pártoló-tagság intézményében adott lehetőségek kihasználása ezáltal valóra vált. Már ezidőszert is van nyolc pártoló-tagunk.

Az alapszabályok módosításával kapcsolatban vetődött fel az a terv, hogy a tagdíjakat évi négy pengőről hat pengőre emeljük fel. Társaságunk tevékenységének fokozása és többek közt az Athenaeum értékes, huszonöt ívnyi kötetének a juttatása a minimális négy pengős tagdíj alapján alig látszott lehetségesnek. Ezért körkérdezt intéztünk tagjainkhoz: hajlandók-e az ügy érdekében a tagdíjemeléssel járó áldozatra? Az eredmény a várakozáson felül kedvező volt. A beérkezett válaszok 95 százaléka az elvi hozzájárulást tartalmazta. A módosított alapszabályban ennek megfelelően hat pengős tagdíjra teszünk javaslatot, de tagjaink megértő állásfoglalásának a pénzügyi szemponton felül is olyan jelentőséget kell tulajdonítanunk, amely munkánk jövőjére nézve a legsebb reményekkel tölthet el.

Örömmel számolhatok be arról is, hogy tagjaink létszáma az év folyamán 386-ról 439-re emelkedett. Ez a mintegy 13 százalékos emelkedés bizonyára nem a véletlen műve. Az emelkedés egyik oka kétségtelenül a filozófia iránt fokozódó érdeklődés. Az emelkedés másik örvenletes oka az a történelmi tény, hogy elszakított területeink egy része végre visszatérhetett az ősi keretekbe. A hazatért Felvidékről már is akadtak jelentkezők, főként a középiskolák könyvtárai. Bizonyosra vehető, hogy a politikai izgalmak lecsillapultával a kisebbségi életben megérlelődött szellemű felvidéki magyarság részéről még több érdeklődés is fog majd megvilágotkozni Társaságunk törekvései iránt. Időszzerű hivatást is láthatunk

abban, hogy Társaságunk a politikai egyesülést nyomonkövető szellemi egységesülésben tudatos és tevéleges szerepet vállaljon.

Jelentésem kapcsán hálás köszönetemet kell tolmácsolnom a nagyméltóságú Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak, valamint a Magyar Tudományos Akadémiának hathatós támogatásukért. Az előbbi államsegély kiutalásával és folyóiratunknak a középiskolák könyvtárai részére való megrendelésével, az utóbbi pedig az Athenaeum részére folyósított állandó évi segéllyel és heti üléstermék előadó-üléseink számára való átengedésével sietett Társaságunk segítségére. Hálával kell megemlékeznünk a Magyar Nemzeti Bank Főtanácsának ama nemes gesztusáról, amellyel 500 pengőt juttatott Társaságunk tudományos céljaira. Végül meg kell említenem itt a Nemzeti Szalon Művészeti Egyesület igazgatóságának azt a szíveségét is, hogy Társaságunkat arra kiválóan alkalmas termeiben vitauléseink alkalmával vendégül látja.

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Azt hiszem, e rövid beszámolóból is megállapítható annyi, hogy minden tekintetben megvan a lehetőség — nemcsak arra, hogy munkánknak az eddigi kereteket biztosítsuk, hanem arra is, hogy Társaságunk tevékenységét fokozzuk. Ez társaságunk valamennyi aktív tagjára nézve több erőfeszítést jelent, — de meggyőződésem szerint legalább ugyanannyival több tiszta és nemes örömet is. Kérem ehhez minden egyes tagtársunk további önzetlen és szeretetteljes együttműködését; kérem jelentésem tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és a titkárnak köszönetet szavazott. Az elnök a Társaság köszönetét tolmácsolta Prohászka Lajosnak a szerkesztés nagy gondot és fáradságot igénylő munkájáért. Bejelentette, hogy a szerkesztő arra kérte az elnök séget, hogy a szerkesztői tiszteletdíj felét Faragó Lászlónak utalja ki aki a szerkesztés sok fáradságos munkáját vállalta magára. A közgyűlés az indítványt elfogadta és a szerkesztői tiszteletdíj megosztását határozta el.

Az elnök a maga részéről is köszönetet mond a Társaság nevében mindazon, a titkári jelentésben felsorolt intézeteknek és testületeknek, amelyek a Társaság munkáját ezévből is segítették.

Ezután a pénztáros tette meg jelentését arról, hogy a számvizsgáló-bizottság 1939. április 4-én a pénztári kimutatást felülvizsgálta és azt mindenben helyesnek találta. A pénztári kimutatás az 1939. évről a következő:

Bevételek: egyenleg készpénzben 1515'65 P, a Magyar Tudományos Akadémia segélye 2000'— P, tagdíjak és előfizetések 1713'90 P, bizományi árúért 195'73 P, kamatjövedelem 38'51 P, az Egyetemi Nyomda jóváírása 50'— P, az Egyetemi Nyomda 1938. évi követelése (passzív egyenleg) 621'40 P. Összesen 6135'19 P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda 1937. évi követelése 1171'36 P, Egyetemi Nyomda (1938) 1701'54 P, tisztviselői tiszteletdíjak 500'— P, egyéb költségek 317'80 P, Postatakarékpénztár által levont díjak 8'09 P, Tud. Társ. és int. szöv. tagdíjkezelés 120'65 P, írói díjak 1201'50 P, tagdíjtúlfizetés visszatérítése 4'22 P, egyenleg 1110'03 P. Összesen 6135 pengő és 19 fillér.

Az 1939. évre szóló költségvetést a pénztáros a következőkben ismerteti:

Bevételek: készpénz 1110'— P, Egyetemi Nyomda jóváírása 94'— P, Egyetemi Nyomda halasztása a következő évre 250'— P, a várható segítők összege 3500'— P, tagdíjak és előfizetések 2436'— P, bizományi árukért 100'— P, kamatjövedelem 30'— P. Összesen 7520'— P.

Kiadások: az Egyetemi Nyomda 1938. évi követelése 621'40 P, az Athenaeum 1938. 3—6. sz. nyomdai költsége és írói díjak 1508'— P, Athenaeum 1939. évi nyomdai költségek és írói díjak 3750'— P, meghívók és nyomtatványok 250'— P, tisztviselői díjak 500'— P, egyéb költségek 890'60 P. Összesen 7520'— P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és a költségvetést tudomásul vette és a pénztárosnak buzgó működéséért köszönetet mondva a felmentvényt megadta.

Az elnök bejelenti, hogy a 77.000/1922. sz. BÜM. rendelet értelmében szükségessé vált a Társaság régi alapszabályainak némi módosítása. Bejelenti azt is, hogy az elnökség a rendes tagok díjának évi 4'— P-ről 6'— P-re való felemelését javasolja és fellejti a közgyűlés figyelmét arra, hogy a közgyűlés elé terjesztendő tervezet a rendes tagdíjat 6'— P-ben állapítja meg. A másodtitkár felolvassa az alapszabályok azon §-ait, amelyeknek a megváltoztatását az elnökség javasolja. Felolvassa az 1., 3., 5., 6., 7., 8., 10., 13., 14. és 24. §-t. A közgyűlés e pontoknak a tervezet szerinti megváltoztatásához egyhangúlag hozzájárul.

Az elnök a Társaság köszönetét talmácsolja Horváth R. Károly rendes tagnak, aki az alapszabályok módosításának munkáját önzetlenül vállalta magára és odaadással végezte el.

Az elnök ezután bejelenti, hogy kibédi Varga Sándor titkár nagy elfoglaltsága miatt már korábban tervezett lemondását fenntartja. A közgyűlés nagy sajnálkozással veszi tudomásul a lemondást és elnök javaslatára köszönetét fejezi ki kibédi Varga Sándornak azért a sok gonddal végzett munkálkodásáért, amelyet hat éven keresztül a Társaság ügyeinek vezetésében kifejtett.

Az ekként megüresedett tisztség betöltésére elnök javasolja, hogy a közgyűlés két titkárt válasszon: Mátrai László választmányi tag és gróf Révay József eddigi másodtitkár személyében. A közgyűlés nevezeteket titkárokká egyhangúlag megválasztja.

Bejelenti még az elnök, hogy a választmány alapszabályszerű cooptációs joga értelmében választmányi tagokul megválasztotta Bencsik Béla, Faragó László, Lehner Ferenc és Prahács Margit rendes tagokat. A közgyűlés ezt jóváhagyólag tudomásul veszi.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Gróf Révay József
a közgyűlés jegyzője.

Báró Brandenstein Béla
elnök.

Hitelesítők:

Kornis Gyula
Ortvay Rudolf

FILOZÓFIATÖRTÉNET ÉS SZELLEMTÖRTÉNET.

Írta: ROTHACKER ERICH.*

A filozófiatörténet módszerének kérdése gyakran merült fel az elmúlt évtizedekben. Különösen annak a kérdésnek van nagy jelentősége, hogy vajjon a filozófia története kizárólag filozófiai probléma-e és ezért csakis tisztán filozófiai szempontból tárgyalható, avagy mégis szükséges a filozófia klasszikusainak gondolatvilágát — hogy teljesen megérthessük őket — népük, kultúrájuk és koruk szellemi, kulturális és politikai áramlatainak egyetemes összefüggésébe beállítani. Legutóbb Nicolai *Hartmann* foglalt állást ebben a kérdésben és felfogását akadémiai értekezésében (*Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936.) nagyon határozott, világos és nyomatékos formában fejtekte ki.

Szerinte a filozófiatörténet tisztán filozófiai feladat, amelynek megoldásánál nyugodtan lemondhatunk a szellem-történeti megalapozásról. Ez az állítás 1900 óta már gyakran felmerült. De — szemben az akkor általánosan elterjedt felfogással — nem a rendszeralkotók (*Systemdenker*) vitték előbbre a filozófia történetét — úgymond *Hartmann* —, nem ők biztosították e tudomány nyugodt fejlődését. A rendszerek pompás építményei kártyavárként dőlnek romba és méltán. A rendszeralkotók tantételei tele vannak szubjektivitással. A sok „álláspont“ és „izmus“; a számtalan hibás általánosítás, előítélet, gondolatesúsztatás, tudományos határ-éértés és kőzsa analógia, a mélység és elegancia hamis igénye: mindez az egymással szembenállók szemfényvesztése.

Ezzel szemben a tapasztalásnak, az egyszerű, eredeti, maradandó belátásnak minden áldása, az óvatosság és a helytállás, minden valóban tudományos vívmány és tárgyi felfedezés csupán ama nagy gondolkodók kiváló teljesítményeinek köszönhető, akiket *Hartmann* mint „problémákban gondolkodókat“ (*Problemdenker*) állít szembe a „rendszeralkotókkal“. A filozófia alapproblémáin való gondos, tárgyilagos munkálkodásuk eredménye megmarad a szisztemati-

* E tanulmányát szerző a M. Filozófiai Társaság 1939. február hó 28-án tartott ülésén mutatta be. A fordítást Mátrai László végezte.

kus kártyavárak összeomlása, a szisztematikus kényszerzubbonyok szertefoszlása után is. Eredményeik „nem omlanak össze, mikor *amazok* összeomlanak“: mindig újból visszatérnek s a gondolkodók ezeket újból megismerik, rajtuk építenek tovább. Csak ezeknek van történeti folytonosságuk. A lélek, a jóság, az igazságosság, a szubsztancia: az ilyen el nem utasítható, minden időben újra feltoluló alapkérdések alkotják a filozófiának és egyben a filozófia történetének is igazi magvát.

Az örök problémákon való eme munkálkodás vizsgálata tehát a filozófiatörténet igazi feladata: a filozófia problémátörténete. Mert hiába vizsgáljuk a tantételeket, a szabadon lebegő gondolatok tarka játékát, a gondolkodás mélységét, eredetiségét, zártságát, merészségét és az eszmék szárnyalását, ezek a vizsgálódások elvétik a filozófiatörténet igazi értelmét; mert nem azt kell kérdeznünk, hogy valaki mit tanított, hogy vélekedett, hogy mire törekedett, vagy hogy milyen szellemtörténeti motívumok, a szellemnek, a hitnek, az ízlésnek milyen erői vezették, hanem csak ennyit: mit „látott, ismert meg és fogott fel“.

Az sem lehet célunk, hogy egy modern rendszer alapján a filozófia történetét modern eszmék szempontjából kutassuk át. A problémaelemzés eredményeinek megvan ugyanis a maguk sajátos tartalma, amely az eredmények szisztematikus ellentmondásain túl állandó marad.

Az ismeretnek ezeket a valódi nyereségeit gyakran elrejtí, elfedi a rendszerek hatalmas homlokzata. De, mint Leibniz írja, az igazság nyomait elődeinknél kimutatni, ez valóban az arany kiemelése a porból, a gyémánt kifejtése a kőzetből. Ez valóban philosophia perennis lenne. És Leibniznek ez az elgondolása — úgymond Hartmann — pontosan eltalálja a kérdés lényegét. Utal a filozófiatörténet egyetlen tárgyyszerű módszerére, amely mellett a szellemtörténeti kérdések megtarthatják a filozófia problémáitól meglehetősen független jelentőségüket. Az eredmény: a filozófiatörténet problémátörténet és a szellemtörténettel nincs semmi dolga. Mert a hideg udvariasság e kérdésben — semmitmondó.

Ez a szempont nemcsak a filozófiatörténetre alkalmazható. Már csak azért sem, mert pontosan szemügyre véve, nem is sajátyszerű filozófiatörténeti szempont, hanem valóban tudománytörténeti. A filozófia fogalmának helyébe a filozófiatörténetnek e metodológiájában nyugodtan behelyettesíthetjük a tudomány fogalmát, mégpedig a szónak

szaktudományos vagy pozitív értelmében. Itt ugyanis nyilván a tudománytörténet struktúrájáról van szó.

Ebben az értelemben mondotta Heinrich von Treitschke: a kémia története inkább kémiai, mint történeti kérdés. Természetesen épp ily joggal beszélhetett volna fizikáról, vagy anatómiáról is. Itt mindenütt pozitív tárgyi adatokat feltáró ismeretekről, haladó felfedezések történetéről van szó. Felfedezés és haladás e történet szemlélet kategóriái. És rokonjelenség itt a filozófiai problémátörténettel, hogy e szaktudományok történetében is ki kellett kapcsolni a mitológiai és metafizikai szempontokat, a meg nem engedett határsértéseket, míg nem az exakt tudomány színvonala elérhető volt. Mindenesetre e tudományoknak bizonyos idő óta nagy előnyük, hogy felfedezéseiket nemcsak teoretikus belátás útján, hanem kísérletileg is igazolni tudják. De tárgyi oldalról tekintve, az igazi felfedezések még ott is, ahol a pozitív jelleg e fokát nem is érik el — ez a matematikában is lehetetlen —, ennek ellenére felfedezések maradnak. Egy szaktanulmány művelése és annak problémátörténete nyilvánvalóan azonos dolgok.

De nemcsak a tudománytörténetben uralkodik ez a tárgyfeltáró, csupán a felfedezést és haladást tekintő állásfoglalás. Mint metodológiai problémát régóta tudatosították és hangsúlyozták. Ki ne tartaná élvezetnek és nyereségnek, ha a gazdasági élet történetét egy tökéletesen képzett gazdasági szakemberrel járhatja be, vagy ha az alkotmánytörténetet egy közjogász, a vallástörténetet egy homo religionis, a művészettörténetet pedig egy igazi műértő vezetésével ismerheti meg. Wölfflin 1898-ban megjelent „Klassische Kunst“-jának híres előszavában Adolf Hildebrandt formaproblémájával hozza e kérdést kapcsolatba. Sem a művészegyéniségek, sem az egyéni és korstílus jellemzése a művészettörténet fő kutatási célja, hanem a „nagyobb téma“, „a művészet“. Egy későbbi előszóban a „művészi látás történetéről“ szól, a művészi látás haladásáról — tehetnök hozzá.

A tárgy-, felfedezés- és fejlődéstörténet ez úttörőinek ellenfelei a szerencsétlen *történészek*. Wölfflin szerint minden stílust az uralkodó korhangulatból próbálták megmagyarázni, de hogy bűnük voltaképpen mi, azt ellenfeleik nem mindig fogalmazták meg eléggé világosan. Csupán elítélésükben egyeznek meg mindannyian a problémátörténészek.

De ha *csak* ezekre a vétkekre ügyelünk, nem találunk semminő problémát. Legalább is nem tudományosat. Hogy a tévedésnek az igazság előtt meg kell hátrálnia, az nem tudományos probléma többé. Ha egyáltalán probléma, legfeljebb hatalmi kérdés lehet. A tudományos tévedés megkísérélheti, hogy egy hatalmi forráson keresztül juttassa érvényre önmagát (bármily színezetű legyen is az). De a megismerés, mint ilyen, valójában csak *egy* vezérgondolatot ismer és ismerhet: az igazságot.

A szaktudománynak alapjában véve nincs szüksége történelemre, hanem legfeljebb vívmányainak krónikájára és egy kuriózum-gyűjteményre: tévedéseinek és balfogásainak petittal szedhető felsorolására. Ha egyáltalán van valami tudományos probléma szaktudomány és történetírás eme feszültségében, akkor a szaktudomány támadja még ellenfelét annak *erős* oldalán, ott, ahol ez valóban otthon van és ahol eljárásának *értelmét* meg tudja világítani.

Mi adja a *történeti* eljárás létjogosultságát a filozófiatörténetben, művészettörténetben, jogtörténetben, stb., amelyek a fenti problémát mind ismerik?

Legelőször egy igen könnyen belátható és egyszerű tény. A történész ezt mondja: a filozófia, stb. történetét *tényleg*, azaz *történeti*-tárgyi beállításban a legszorosabban *összeszővődve* látom az általános kultúrhistóriában szellem-történettel, politikai történettel és így tovább. *Össze van szövődvé*, tehát így is ábrázolom és furesán képviselnék a tárgyilagosságot és igazságot azok, akik meg akarnának abban akadályozni, hogy hó felfedező vágyamnak, a valóság megszólaltatásának eleget tegyek.

Helyes, felelheti pl. a kémikus: tégy eleget — a fenti érvelésnek ugyanis nem mondhatok ellent —, tégy eleget *történeti* igazságvágyadnak és írd meg tudományom kuriózum-krónikáját, nevezd azt akár szellem-történetnek, vagy ahogy tetszik.

A történész a krónikairás feladatáért nyilván nem fog túlságosan lelkesedni. Krónikairás és szellem-történet felerősítésén pedig, természetesen, mosolyogni fog.

Annyit mindenesetre elismerne, hogy valamennyi büszke szaktudomány, s köztük a filozófia *chronique scandaleuse*-e jól összefogva valóban oly *összefüggést* adna, oly folyamatot ábrázolna, amelybe legalább is a nagy felfedezők *személyisége* szorosan beletartozik, akárcsak egy katonai offenzívába az egyes magaslatok, folyamátkelők és helységek megszállása; ezt legalább is hatásos dolognak tartaná.

Helyes, úgymond a szaktudós, mindez lehet érdekes! De e megállapítások csak *téged* érdekélnék. *Engem* a felfedezések története érdekel. És ami a két témakör egybeszővődését illeti, csupán a nagy felfedezők földi része az, ami itt összeszővődni és befolyásoltatni látszik. Egyéniségük égi, tiszta szaktudományos része e fatális kötöttségek *ellenében* is elvégzi a maga felfedező munkáját. Sőt, mi közöm egyáltalán személyiségükhöz?! *Nekem* csak a felfedezés *igazsága*, csak a *siker* számít. Egyéb semmi.

És itt már oly mozzanatokra bukkanunk, amelyek alkalmat adnak az elvek némi tisztázására. *Hol* az alapja a szemléletmódok e különbségének? *Hol* vannak sajátos előfeltevéseik? Voltaképen miről is vitáznak? Némi felületességgel azt vélhetnők: mindkettőjüket más dolog érdekli. A szakember számára *minden* történelem csupán „Wissenschaft des Nichtwissenswertes“. A kérdés lényege azonban mélyebben rejlik: mit jelent voltaképen a „szellemtörténeti kötöttség“. Valóban megkötöttséget jelent? Történeti megkötöttséget? De mit jelent voltaképen a „történeti kötöttség“? „Történeti“ talán annyi, mint „véletlen“? Igen! A problématörténésznek ezt kell felelnie, pontosan ezt. A történetírás a véletlen körülmények ábrázolása. A tudományos megismerés számára e körülmények mellékesek és ezért tőle teljesen elkülöníthetők.

De — úgymond a történész — itt nem csupán hátráltató megkötöttségről van szó, hanem a tudományos teljesítmények egészen pozitív feltételeiről is. Jó — feleli a szakember —, de ez csak annyit jelent, hogy bizonyos előismeretek nélkül nem lehetséges tudományos haladás.

Nem — feleli a szellemtörténész —, nem csupán immanens, tudományos feltételeknek kell teljesülniök, hogy új ismeretekhez juthassunk, hanem sokkal többnek. Mert ha pl. a kötelesség fogalmának Kant-féle megalkotása valóban tudományos vívmány volt, akkor ennek megszületése teljes egészében lehetséges lett volna már néhány történeti korszakkal előbb is, hisz Kant etikája minden jószemű historikus előtt határozott protestáns jelleget árul el.

Az igazi problématörténész ezt nem szívesen hallja, el is hallgatna belőle valamit, de teljesen nem tagadhatja — hisz csak példákról van szó — ily kötöttségek létezését. Ennek ellenére nem hagyja magát tőlük félrevezetni. Lehetséges, hogy az egyedül lényeges tárgyi felfedezések tárgyszerűtlen feltételekhez is kötve vannak: de épp e feltételek esetleges természetűek. E feltételek „mint“ feltételek a fel-

tételezett aktus szempontjából szükségképen esetlegesek, legyenek akár technikai, akár személyi természetűek. Mert a személyhez kötöttség is, mint ilyen, teljesen esetleges a felfedezés eredménye szempontjából. Ezt szilárdan állítja a problémátörténész, ha talán oly messze nem is megy, hogy a személyes mozzanatokot a felfedezés sikere szempontjából inkább veszélynek, mint biztosítéknak lássa.

És itt újabb állomáshoz érkezünk. Ezen a ponton kezd kiütközni az álláspontok különbözősége: egyrészt a *személyiség* fogalmában, amely az utóbbi évtizedekben az „*existencia*“ fogalmává súlyosodott; másrészt — ehhez hasonlóan — a szellemtörténész *mindenben*, ami a tárgyi felfedezés feltétele lehet, sokkal többet lát, mint pusztán „*külsőséges*“ feltételt. Sőt, a szellemtörténész egyenest *úgy* értelmezi e feltételeket, hogy nekik *pozitív*, benső, lényegbevágó befolyást tulajdonít a megismerés tartalmára nézve is. Ez a szellemtörténet premissziója, szemben ellenfelének ama felfogásával, hogy a nem tárgyi „feltétel“ sohasem jelenthet benső és lényeges feltételt a megismert tárgyak szempontjából.

Azt a rejtélyt — ahonnan egyébként az egész problematikát szisztematikusan is ki lehetne építeni —, hogy a feltételezett létezés történeti folyásában feltétlen dolgokra bukkanunk, e rejtélyt a problémátörténész úgy oldja meg, hogy a feltároló igazságot, ellentétben a szellemtörténésszel, nem a megvalósuló tettekben, nem az életben, nem az emberben, nem a konkrétumban (az Istenséget nem az emberré lett Istenben) akarja megismerni, hanem túl a valóságos életen és túl általában minden megvalósuláson. A megvalósítás, mint olyan, számára nem egyéb, mint veszély, tökéletlenség, hamisítás, mellékkörülmény, vagy, legjobb esetben, ugródeszka.

Ez antitézisből igen érdekes tanulságok következnek. Ha —követve azt az igen termékeny fordulatot, amelyet Hartmann kutatásaiban évtizedek óta alkalmaz — abszolút következetességgel kifejtenők a filozófiatörténeti módszer aporetikáját és problematikáját, úgy ezt kérdezhetnők: hogyan fog festeni a filozófiatörténet, ha feltesszük, hogy: *a)* a filozófiai felfedezések történeti feltételei esetleges mellékkörülmények; *b)* ha feltesszük, hogy a történeti feltételek természete benső és lényegbevágó. Mindkét gondolatmenet általános érvényességgel kiépíthető; ezen az sem változtathat, ha e premisszákat kifejezetten fikcióknak, feltevéseknek, posztulátumoknak, hipotéziseknek, konvencióknak tartjuk, vagy akár oly metafizikai előítéleteknek, elő-

feltevéseknek, amelyek fölött tudományosan dönteni egyáltalában nem is lehet.

De e végeredménnyel, bár ez valóban eredmény, nem szeretnék megelégedni. Azt szeretném bebizonyítani, hogy a *szellemtörténet módszere a helyes* s a problémátörténeté helytelen. Vagy pontosabban: hogy a *szellemtörténetnek* az egész témakörre nézve, a problémátörténetnek pedig az egésznek csak egy részére vonatkozóan van igaza. Mert míg a szellemtörténeti szemléletmód a klasszikus irodalom helyes problémátörténeti végiggondolásának minden értékes elemét hiány nélkül fel tudja venni, a problémátörténet, bár értékes filozófiai eredményekhez juthat, mint filozófiatörténet mégis oly töredékes marad, mint lenne egy anatómia, amely csupán az élőlények csontvázának vizsgálatára szorítkoznék. Vagyis az élet szempontjából — Hegellel szólva — oly éjt-szakában mozogna, amelyben bár nem minden fehér fekete, de bizony eléggé jellegtelen.

És hogy jár el a történész, ha hagyjuk őt, hogy *saját* módszerét zavartalanul kövesse? Először egy sereg tény-megállapítást tesz. A történész a filozófiai irodalmat szorosán összefonódva látja más tudományokkal és minden egyéb kultúrtevékenységgel. A filozófia klasszikusai mint személyiségek — bár a problémátörténész számára érdek nélkül valók — saját életükben és törekvéseikben korántsem voltak oly exkluzív módon céhbéliek, mint némely utódjuk. Sőt — akár erők és eszméik túltengése, akár „hiányzó komolyságuk” miatt — a szemelláthatóan mellékes dolgokkal való foglalkozást gyakran annyira túlozták, hogy e szomszéd területeken is a klasszikusok rangjára emelkedtek. A példák légiója ismeretes és hozható fel a különböző területek e perszónáluniójára nézve: Descartes, az analitikus geometria felfedezője és egy fizikai világgép megalkotója, Leibniz infinitézimális számítása, Kant égi kozmogóniája, David Hume angol története, Paracelsus filozófiai és orvosi jelentősége, a klasszikus nemzetgazdaságtan megalkotása a morálfilozófus Adam Smith által stb.

Ezenfelül a filozófia klasszikus feladatainak megoldása közben hatásuk messze kisugárzott túl a tudomány területén is. Hatottak a költészetre és a művészi öneszmélésre, a jogra és az államtudományra, magára a politikára is és a nevelésre. Dantera éppúgy, mint Michelangelora, vagy Rabelais-re és Molière-re, Corneille-re éppúgy, mint a német klasszikára és romantikára. De hatottak az állami életre is, mégpedig nemcsak mint utópisták, vagy morális nevelők,

mint ahogy Kant hatott a porosz reformkorra, avagy Fichte, mint a német nép „szónoka“; hanem hatottak, mint koruk reprezentatív államfilozófusai, hogy csak Thomas Hobbes, John Locke, Machiavelli, Hugo Grotius nevét említsük. Sőt, ez utóbbiakat nézve, akik valóban — mint a firenzei államtitkár és diplomata, avagy a politikai száműzött Hobbes és Locke — nem csupán íróasztaluk mögül politizáltak, rögtön egy különös problémára bukkanunk. Politikai tanításuk elméleti vagy gyakorlati volt-e, vagy helyesebben: miképen lehetett egyszerre mindkettő? Résztvettek legsajátabb koruk politikai sorsában és az aktuális politikai kérdések megoldásában és emellett mégis résztvettek a teoretikus tisztaságban kidolgozott, filozófiai rendszerekben is? Tanításuk vonatkozásban állt egyrészt a korszerű feladatok konkrét megoldásával, másrészt mégis levezethető volt prima philosophiá-juknak annyira másfajta premisszáiból? Itt bukkanunk csak igazán tárgyi teljesítmény és korkifejezés ama különös, mintegy „praestabilita“ harmóniájára, amely minden igazán nagy alkotás arculatát meghatározza. A szellemtörténet feladata azonban éppen az, hogy e misztikus harmóniát ne csak egyszerűen tudomásul vegye, vagy éppen figyelmen kívül hagyja, hanem hogy azt módszeresen kiderítse és rámutasson ama tényezők kölcsönhatására, amelyekből e harmónia megszületik, mint: gondolat és élet, elmélet és gyakorlat, etika és étosz, tanítás és érzület, dogmatika és vallásosság, esztétika és művészet, államfilozófia és állami élet, jogtudomány és igazságszolgáltatás, haladás és a haladás hite. Élet és gondolat kölcsönös megtermékenyülése ez, amelynek alá van vetve nemcsak a filozófiai teória, hanem a szaktudomány is. Ezt tükrözik a merkantilista gazdaságtanok, amelyek az európai államok gazdaságpolitikáját a XVII. századtól egészen a XIX. századig irányították. Az államok határainak szigorú lezárása, magas védvámok, a hazai ipar és pénzforgalom mesterséges támogatása: mindez azt bizonyítja, hogy eme teóriák kísérőjelenségei voltak annak a nagy folyamatnak, amelyben Európa nagyhatalmai konszolidálódtak és érdekszféráikat egymásétól elkülönítették. A gyakorlati gazdaságpolitika, amelyet merkantilistának nevezünk, nem egyéb tehát, mint az irányító államraisen kényszerítő szükségképiségek kifejezése. Mondhatnánk ehelyett egzisztenciális szükségképiséget is. Egy meghatározott világtörténeli helyzet szükségképisége volt ez. Az elméletek pedig azon élő és gyakorlati érdekek reflexei és megformulásai voltak, amelyek az akkori világkonstellációból adódtak.

De még ezen a ponton sem szeretnék teoretizálni, Hegel híres szavait értelmezve, amelyek szerint: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau male, eine Gestalt des Lebens altgeworden sei.“ Minerva baglya csak szürkületkor kezd repkedni. Én inkább néhány példával szeretném megvilágítani azt, amire rá akarok mutatni.

Kérdeztem, hogy mikép jár el a történész, ha engedjük, hogy saját módszerét zavartalanul alkalmazza? Hogyan jár el pl. a görög etika történetének kutatásában? Rögtön felmerül itt egy praktikus kérdés: lehetséges egyáltalán különválasztani Sokrates, Platon és Aristoteles etikai tanításait, különválasztani az azokban bennerejlő élő, antik étosztól? Hisz még a szaktudós sem tagadhatná a maga kutatási területén, hogy tárgyának és az előzményeknek ennyire kézzelfogható relációi mindenképen figyelembe veendőek. A materiális értékekről, a hőikus erényekről, a munka értékéről, az igazságról, a politikai rendről, a személyi tökéletességről szóló tanítás — azaz mindaz, ami a problémátörténetet érdekli — nem válik-e egy csapásra másodlagos jelentőségű hipotézissé ama egyszerű tényhez képest, hogy a görögöknél egy tipikus nemesi társadalom fejti ki legmagasabb életlehetőségeit az ἀρετή eszményében?

Az ἀρετή az ἀγαθός, derék, nemes, bátor szubsztantívuma; „erény“-nek fordítani nem egészen helyes, mert e modern szónak — amely egyébként tekintélyéből száz év óta jelentékenyen veszített — túlságosan erős keresztény morális mellékhangzása van; még inkább fordíthatnók a germán-román népek lovagi „tugende“ fogalmával, amelyben az antik és germán férfiideál rokonvonásai jutnak kifejezésre. Arisztokratikus étosz ez, amelynek továbbélése a későbbi városi kultúrában éppúgy megfigyelhető, mint az ἀγαθόν platonai ideájának paradigmaticus jellegében, avagy Aristoteles μεγάλουχος fogalmában. Mindez megfigyelhető, de etikai szempontból nem teljesen magátólértetődő! Nem érthető meg etikai logika nélkül, de még kevésbbé érthető meg Homeros nélkül!

Ha tovább követjük a változó érzületformák e ragyogó történeti fejezetét — ezt W. Jäger „Paideia“-ja és újabban Ed. Schwartz „Probleme der antiken Ethik“-je (Ges. Schriften I. Bd. 1939.) könnyűvé teszi —, Hesiodosnál, a боэтийai parasztnál találkozni fogunk egy második, nem-arisztokratikus ethos és pathos születésével: a „munka“ étosza ez, amint az ő Ἔργα καὶ ἡμέραι-ában megjelenik. Ez közvetlen, életközelen maradt magatartás, de a költő személyes élmé-

nyében az étosznak egy más formájával is kapcsolódik, amely a „jogért való küzdelem“-ben, a kisémberek a birtokosok gögjével és a bírók megvesztegethetőségével szembeni önvédelmében nyilvánul meg. Itt is egy mérhetetlen hatóerejű próféciával állunk szemben: Zeus, mint a jog védője és Dike a leánya.

Vegyük szemügyre Hesiodos földhözköltött költészetének egy másik gyümölcsét: érzékét a természet életének ritmusa iránt és teogonikus eszméit. Így áll elő a polis-szal s Spártának közjogilag bonyolultabb életformájával együtt a görög kultúra egy további formája: a klasszikus *állam-étosz*. A *hazaszeretet* új heroizmusa ez, a lovagság heroikus-agonális *áperh-jének* politikai formája, egyúttal formája a heroikus dicsőség-eszménynek is. Megszületik az állampolgári heroizmus s vele egy új gondolatvilág. Először: az államért hozott harci áldozatkészség eszménye. Egyúttal azonban a politikai közvélemény, Dike, a jog ideológiája is. Homerosnál a jog képviselője a szintén Zeustól származó Themis, kimondója azonban a nemesi származású bíró. Ekkor Diké — mint Hesiodos előre megálmodta — az általában vett igazságosságra való igény, a jogos igények megtestesítője lett. Ezt pedig a polgárra és bíróra egyaránt érvényes jog kodifikációja biztosítja. Ugyanaz a kor ez, amelyben a gazdasági csereforgalom számára is szilárd mértékegységeket keresnek. Ez az eszmény kristályosodik ki a *δικαιοσύνη*, az igazságosság új fogalmában. Míg a nemesi korban az *áperh* volt a korszerű erény, most a polisban való együttélés az *igazságosságot*, az állami közösség törvényeinek való engedelmességet emeli a legfőbb erény rangjára. Most ez lesz az erény általában, az emberformálás egy új tényezője. S ekkor születik meg a filozófusoktól oly gyakran idézett költői szállóige: az igazságosság minden erények foglalata. Ez pedig nem egyéb, mint a jogállam definíciója. A törvény királlyá lesz. A nép úgy harsol *törvényéért*, mint városának falaiért. Platon a *Nomoi*-ban szóról-szóra ezt mondja: Tyrtaios költeményét, amelyben a bátorságot legfőbb erényként dicsőíti, át kellene költenünk s a bátorság helyére az igazságosságnak kellene lépnie. Nem mintha Platon, Spárta nagy csodálója, itt megtagadná a bátorságot, hanem — *mindenben az élet folyásának és szükségyszerűségének megfelelően s e szükségyszerűséget ki fejezve* — az értékek sorába másképp sorozza be. Hiszen az igazságos ember eszményében minden más erény bennfoglaltatik.

Itt bizonyításomat abba is hagyhatnám. De Jägernek a platoni erényekről szóló fejtegetéseiben egy további szellem-történeti mozzanat válik láthatóvá, mégpedig igen éles világosságban. A régi, egyszerűen az életből elvont érték-táblán (bátorság, jámborság, igazságosság, mértékletesség) ugyanis Platonnál az antik jámborság (a latin pietas) helyére a filozófiai bölcsesség kerül. Aischylos és Aristoteles ebben a változatban vették át az ú. n. platoni erények rangsorát. De később a kereszténység egyáltalán nem értette, hogy Platon és Aristoteles miért éppen a bátorságot és igazságosságot tartották *erkölcsi* erényeknek. Miért? Mert a késői antik keresztény közösségekben a polis erkölcsi tudatának őstényei már nem voltak többé *élő* tényezők. Az ő közösségük nem polis. Az ő étoszuk bensőségesen valóságos volt. Ami amott egykor *élet* volt, azaz magátólértetődőség, az itt végnélkül vitatott talány.

De ott, a korai antikvitásban, a törvényhozó a költő mellé lépett és mindketten csak megelőző változatai voltak a filozófusnak. A világmindenségnek kozmoszként való értelmezése a csillagos égre való feltekintésen kívül egy szociális-politikai előfeltevést is tartalmaz: a jogrendet, a politikai rendezettséget. De — tehetjük hozzá — Platon is, midőn híres lélekmitoszáat megalkotta — a lélek szekér, amelyet két ló húz: a lélek érzéki és törekvő része; ez az utóbbi szép, jó és nemes származású; a szekeret a logisztikon, az ész irányítja —, vajjon Platon is nem egy részben megvalósuló, részben egy általa kívánt és óhajtott élettényt mondott-e itt ki? Az értelem uralma ez; s ez az értelem akkor a filozófia útján életerejévé vált annak a görögségnek, amely a hétköznapiok *επιθυμία*-ját és a hőroikus kor harcok eszményét nem szétrombolta, hanem idomítani és formálni volt hivatott. Hegel úgy mondotta volna: megszüntette, hogy megőrizze.

Nem tudom, lehet-e ennél találóbb példát találni arra, amit a filozófiatörténetírás tisztán problémátörténeti álláspontjával szemben ki akarok domborítani. Nem mintha a legcsekélyebb ellenvetést is akarnám tenni az itt jellemzett etikai felfedezések időtlen problémáinak, lényegösszefüggéseinek, igazságtartalmának tisztán teoretikus, vizsgálata ellen. Azonban történeti szempontból — s a filozófiatörténet módszerénél mégis csak erről van szó — semmisen világosabb, mint hogy itt egy filozófiai tehetséggel megáldott nép eleven élete, melynek a gondolkodó Platon éppúgy részese volt, mint a költők, maga az élet teremtette meg és

tette teremtés közben értelmessé azokat a tartalmakat, formákat és jelentéseket, amelyeknek viszonyát, feszültségét és érvényességét aztán az élő gondolkodó — miért is ne? — tovább formálhatta.

„Was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss“ — szól a közmondás: oly jelenségekkel és jelentésekkel, amelyek egyáltalán nem észlelhetők, még a problémagondolkodó sem foglalkozhatik. Egyszerűen ábránd, elrugaszkodott posztulátum annak feltételezése, hogy a tiszta ész horizonja határtalan. A gondolkodás mindig kötve van ama jelenségek horizonjához, amelyeket az élet a valóságból feltár. A „tiszta ész“ ezeket projiciálhatja és tárgyiasíthatja, de nem tudja teljesen felodani, még kevésbé helyettesíteni. Kant igen jól tudta ezt, amikor a szemléletnélküli fogalmakat üreseknek minősítette. „Szemléleti“ azonban nem egyéb, mint nem eléggé mélyenjáró elnevezése az „exisztenciálisan jelentősnek“, ami számunkra ismereti tartalomként jelentkezik. Az életnek ezt a tartalmát és értelmet feltáró erejét a filozófia felismerheti és elméletben végiggondolhatja. Növelni azonban csak akkor képes, ha jómaga is az élet legelevenebb középontjában él. A filozófiának végig kell mindezt gondolnia. Egyrészt az igazság kedvéért, másrészt azért, mert a filozófia éppen világosságával tudja betölteni az életnek öreá kiosztott szerepét. Kitűnő példa erre az a korszak, amelyről a hagyományos filozófiatörténet mélyen hallgatni szokott. A francia filozófiatörténet bizonyos változásairól van szó, a XIX. század első felében. A kézikönyvek erre vonatkozólag a következőket említik előszeretettel: 1. a konzervatív-keresztény államfilozófusok csoportját, az ú. n. teokratákat, mint pl. de Maistre grófot, vagy de Bonald-ot; hozzájuk szokták sorolni — nem egészen megnyugtató módon — Lammenais abbét is; 2. az ú. n. spiritualisták, vagy eklektikusok csoportját, akik Condillac ideológiai iskolájának szellemi utódai; köztük van Laromiguière, Royer-Colard és Maine de Biran, akit a franciák a nálunk többnyire alábecsült Malebranche után legnagyobb metafizikusoknak tartanak; 3. az első szocialista gondolkodókat, akik közt a legnagyobb Saint Simon volt; 4. August Comte pozitívizmusát. — Amily kevésbé közelítik meg e kézikönyvek a problémátörténeti átgondolás valóban magas eszményét, éppoly nagy mértékben képviselik ez álláspont gyöngéit: a történeti élet kezükben darabokra hullik, vonatkoztatás nélkül hagynak oly jelenségeket, amelyek rögtön értelmet

és formát nyernek, mihelyt nem restelljük a fáradságot, hogy beállítsuk őket az alapjukul szolgáló szellemi-politikai áramlatok háttérébe. Valójában mi is történt itt?

A restaurációnak 1815-től 1848-ig terjedő kora ez, amelyben oly ragyogó retorikával vívták párharcaikat az autoritativ ultramontánok és a liberálisok, a két döntő hatalomnak: a Bourbon-egyházi restaurációnak és a feltörekvő polgárságnak reprezentánsai. A háttérben pedig meghúzódik az ekkor kialakuló demokrata-szocialista tömeg.

Ebben az élő, történeti egészben könnyű elhelyeznünk a konzervatív gondolkodókat, mint a hatalom exponenseit. Ők azonban semmiesetre sem voltak filozófusok, a szónak szigorú értelmében. A szocialista pozitívizmus viszont még csupán utópia volt, amelynek a fejlődés csak a negyvenes években tárt kaput az élet felé és adta meg reális értelmét. De a korszak e nem filozófus képviselői s a jövőnek utópista rajongói között a voltaképeni filozófusok világtól elvonatkozó teoretikusoknak látszanak, akik azzal foglalkoznak, hogy Condillacot javítgassák.

De, jobban szemügyre véve, milyen irányban haladt e javítgatás?

Már Laromiguère-nél, aki még teljesen Condillac tanítványa volt, észrevehetünk egy törekvést, amely a tiszta szenzualizmustól szabadulni igyekszik, amennyiben a szellemi ősjelenséget már nem a tiszta szemléletben, hanem a figyelemben próbálta megpillantani. Ennek értelme nyilvánvaló. A lélek passzív modifikációi mellett, amelyek a testi érzetek puszta egymásutánjai, most már a léleknek az érzékelésben való aktív szerepe is felismerhetővé válik. És ez az első mozzanat, amely e korszakot jellemzi. Ampère, a híres fizikus s egyben jelentős filozófiai gondolkodó, Condillaccal szemben szintén azt az álláspontot képviselte, hogy az érzékelés nem csupán passzív érzetektől áll, hanem mindig tartalmaz képzeletelemeket is; ezáltal oly reakciót kelt, amely szükségképen aktív és cselekvő szubjektumot feltételez.

A korszak ez új motívumának klasszikusa Maine de Biran. Ő is Condillacból indul ki és hozzá hasonlóan a tudat elemzését tűzi ki célul. De az előbb említett gondolkodókhoz hasonlóan ő is azzal kezdi, hogy a Condillac-féle érzékelést megkülönbözteti a lélek pozitívabb és aktívabb tevékenységeitől. Az érzékelés (sensation) passzív és csupán befogadó jellegű. A szemlélet (perception) ezzel szemben aktív. Ez az a skéma, amelyet az egyes lelki tulajdonságok elemzésénél ismételtelen alkalmaz. A lelki jelenségek mindig aktív és

passzív részre oszthatók. Sőt minden egyes érzékelésfajtánál egy aktív és egy passzív modalitást különböztethetünk meg: valamit hallani passzív, valamit hallgatni aktív lelki tevékenység. Nézni passzív, látni aktív, szagolni passzív, meg-szagolni aktív tevékenység stb. Hasonlóképpen vannak aktív és passzív szokások is.

Descartes „cogito ergo sum“-ja helyébe itt egy „volo ergo sum“ lép, „je veux, j'agis done j'existe“. Az Én már nem pusztá foglalata, összege, vagy halmaza kívülről jövő érzeteknek, hanem szubjektum, központja és forrása az aktivitásnak. Ez az aktivitás egyben szabadság és erkölcsi hatalom. Az én az érzetek fölébe kerekedik, aktívvá lesz s egyben „igazsággá és az erkölcs legeszilárdabb zálogává“ válik.

Ezzel egy *második* alapmotívum tűnik elő: az én az értelem és szabadság megtestesítőjévé és zálogává válik. Az idealista felvilágosodás öröke ez, amit végül Victor Cousin a szép, jó és igaz filozófiájává épít ki s a francia közoktatás alapjává tesz meg, mint mindenható kultusz-miniszter, mint korának „petit pape“-ja, politikus, filozófus és szónok egy személyben.

De feltűnik egy *harmadik* motívum is, amely az idealizmussal nem minden ellentmondás nélkül kapcsolódik: egy realiztikus vonás. A filozófiatörténet azt tanítja, hogy e fordulat a skót commonsense filozófia hatására vezethető vissza, amely Hume szkepticizmusával szemben nem csupán a logikum, etikum és esztetikum igazságát védelmezte, hanem egyben a természetes világkép szilárd és evidens voltát is.

Mert a szemlélet (perception) — tanítja a francia Royer-Collard —, ellentétben az érzékeléssel, nem csupán szubjektív és passzív benyomás és nem is csupán aktív funkció, hanem közvetítője a valóságnak, a szabályos, törvénytörő, objektív világnak. S a szemlélet ezáltal nemcsak a való dolgok létét, időbeli tartamukat és oksági kapcsolatukat tárja föl, hanem fényt vet egyben valami másra is: a szemlélő Énnek létére, amely Én szabadsága és tevékenysége mellett egy újabb oldalát is megmutatja: t. i. tartamát; s az Én ezzel bekapcsolódik a társadalom, az objektív világ és Isten realitásának sorába.

Nos, mindezek — bármily rövidre fogva is — a filozófiatörténetben gyakran kimondott gondolatok: tiszta és tárgyilagos jelentőségű iskolakérdések.

Ám állítsuk csak be e gondolkodókat saját koruk hátterébe, ahonnan eddig kiemeltük őket. S ekkor rögtön észre-

veszünk valamit: 1. e gondolkodók nem csupán tudósok voltak, hanem egytől-egyig aktív politikusok is.

Pierre Laromiguère tribun volt a konzulság idején. F. P. Maine de Biran (1766—1824) ifjú korában a királyi testőrgárda tagja, később szülővárosának, Bergeracnak polgármestere lesz és közigazgatási tisztviselő, 1797-ben az öt-százak tanácsának tagja; innen később, mint royalistát, törlik. 1805—11-ig, tehát Napoleon alatt, a dordogne-i prefektúra tanácsnoka. 1809-ben a törvényhozó testület képviselője. 1817—1824-ig, tehát a Bourbonok alatt, az elkülönült kamarák tagja és royalista éppúgy, mint Bonald, azzal a különbséggel, hogy míg Bonald royalizmusa a tekintély alapján áll, Maine de Birané a szabadság eszméjén alapul. Az alkotmányos monarchiát a szabadság legfőbb biztosítékának tartja s ezt mindkét irányú szélsőséggel szemben védelmezi.

P. P. Royer-Collard (1763—1845) még ennél is jobban belemerült a politikába. Jellemző, hogy szigorúan janzenista családból származik, amint protestáns volt Guizot is, a kiváló historikus s a doktrinerek vezetője. A forradalomért lelkesedett, mert bár „il était un homme de l'ancien temps, mais non pas de l'ancien régime“. Ő is tagja volt az ötszázak tanácsának (a direktórium alatt), majd 1811—14-ig egyetemi tanár Párizsban. 1816 óta pártvezére az úgynevezett doktrinereknek, vagyis azoknak, akik a dolgok akkori állását államtudományi rendszerbe akarták önteni, azaz egy alkotmányos királyság eszményét hirdették. S ne feledkezzünk meg itt végül Victor Cousin-ről, a mindenható kultusz-miniszterről sem!

2. Már itt sejthetjük e gondolkodók aktív irányba fordulásának hátterét. Mert egyáltalán nem értelmetlen dolog felvetnünk a kérdést, hogy vajjon azok a gondolkodók, akik a francia forradalmat, a koalíciós háborúkat, s a napoleoni idők magas feszültségét átélték, majd pedig a restauráció korának alkotmányos küzdelmeiben aktív részt vettek, vajjon nem saját élményeikből vették át azt az indítékot, amely őket az érzetfilozófiának az Ent és az akaratot aláértékelő tanítását revideálni készítette? Sőt, nem szükségképpen lett-e minden gondolkodónak, ha csak nem a Holdban élt, alap-élményévé az akarat, az aktivitás és az erő realitása? Így kellett ennek lennie már azért is, mert e gondolkodók 1789 óta saját feltörekvő társadalmi osztályukat is tovaviharzó mozgásban látták belpolitikai, külpolitikai és gazdasági tekintetben egyaránt. Hisz a XVIII. század végének szalon-életét, az itt űzött frivol és játékos, minden pozitív eszményt

szétmállasztó kritikát ebben az időben váltja fel a társadalom erkölesi átformálásán végzendő közvetlen munkának dinamikus eszménye. És ebben az összefüggésben azt kell mondanom, hogy az akkor Európa-szerte elterjedő voluntarizmus, bármilyen változatokban jelent is meg, az élet által kikényszerített, valóságokból fakadó szükségesség volt.

Vizsgáljuk meg röviden az imént másodiknak említett liberális-idealisztikus motívumot. Ez nem egyéb, mint az új társadalmi állapotoknak államfilozófiává való kiépítési szándéka; az alkotmány és az abban biztosított jogok körül folyik minden belpolitikai küzdelem. Ez idealizmus képviselői egytől-egyig a liberális eszmeekör, a szabadság szószólói voltak s a szabadságot védelmezték a kormányzat és a pártok önkényével szemben. Harcosai voltak a harmadik rend ideális életformájának, amelynek képét szívükben hordozták. E ponton nem is akad sok probléma. De annál érdekesebb problémák merülnek fel, ha a harmadik, a realiztikus motívumot vesszük szemügyre. Itt egy ragyogó tanúra hivatkozhatom. Hyppolit Taine, aki újból visszanyúl a spiritualizmus által meghaladott XVIII. századi pozitivistá teóriákhöz, az újító megvetésével tekint a spiritualizmusra s szellemes könyve a spiritualizmus ellen írt pamfletnek is beillik: „Les Philosophes du XIX-ième Siècle en France (1855).“ E művében irónikusan és csak részben elfogadható módon jellemzi az utat, amelyen a forradalom utáni filozófusok szenzualizmusukat előbb a skót realisták, majd a német idealisták hatása alatt korrigálták: az 1811. év egy reggelén — úgymond (i. m. 22. l.) — Royer-Collard úr, akit a Sorbonne filozófiaprofesszorává neveztek ki, tűnődve sétált a Szajna partján. Előző este az akkori idők bibliáját, Condillacot, olvasta s ha őt akarná követni, azt kellene tanítania, hogy szellemi képességeink csupán érzeteinknek változatai, hogy a tér alig egyéb, mint illúzió, hogy általános eszméink csak jelek s a tudomány nem egyéb, mint e jeleknek rendszere. E tétélekből a szkepticizmus és materializmus lehellelte áradt s ez a hívő kereszténynek, az őszinte moralistának, a rend és tekintély emberének fölöttébb ellenszenves volt. De mit tehetett? Újone lévén a filozófiában, saját rendszere nem volt, viszont a filozófia professzora lévén, akár akart, akár nem, valamiféle rendszert mégis elő kellett adnia. S ekkor egy könyvadás állványán hirtelen megpillantott — egy verskötetet és egy szakácskönyv között — egy szegényes, elárvult, semmibevert könyvecskét, amelynek lapjait hosszú idők óta legfeljebb a szajnaparti szél lapozhatta:

„Enquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense“ — írta dr. Thomas Reid. Filozófusunk felüti s látja, hogy a könyv az angol Condillac-hívők elleni vitairat. „Mibe kerül ez a könyv?“ „Harminc sous.“ Megvette és megalapította az új francia filozófiát.

E rosszmájú jellemzés csattanója az, hogy a legvéletlenebb véletlen segítette ki Royer-Collard-t zavarából. De jobban szemügyre véve, Taine jellemzése pontosan okadatozza, hogy Royer-Collard és egész iskolája — s ez az iskola nem véletlenül volt nagy és népszerű — miért fordult el Condillactól: a moralista és jó keresztény, a rend és tekiutély embere, aki — mint Taine folytatja — oly vidéki családból származott, amely a régi erkölcsöket az őskeresztények szigorával kötötte össze, nos egy ilyen gondolkodó valóban nem tarthatott ki oly tanítás mellett, amely legmagasabbnak hitt eszményeit szkepszisben és materializmusban oldotta föl. S ezen az alapon nem csodálkozhatunk, hogy örömmel üdvözölt minden kritikát, amely ez eszményromboló tanítást illette.

Maguk a skótok (Th. Reid; 1710—1796) sem minden tendencia nélkül szegezték szembe commonsense-realizmusukat David Hume szkepticizmusának romboló irányával.

Égészen ebben az értelemben szegezi szembe Royer-Collard a maga szemlélet-tanát Condillac érzetfilozófiájával. Szándéka egészen átlátszó: „menteni akar“. Mert ha Condillac számára az Én csupán érzetek halmaza, efemer és tovatűnő érzetek egymásutánja, amely a születéssel kezdődik és a halállal végződik s így az Én csupán üres szó marad; ha Condillac a világot szubsztanciális realitás és tartósság nélkül való érzéki tulajdonságok halmazává redukálja; s ha végül Isten fogalma szintén szubsztanciálisan hatáscentrummá zsugorodik össze s így a fizikai és intellektuális világ is összeomlik, akkor nem csodálkozhatunk, hogy a szemléletnek új elemzése e tételek ellenkezőjét tanítja. Ha a Condillac-féle érzetekről azt mondhatjuk, hogy egyedül uralkodnak a semmi mélysége fölött („la sensation règne seule au dessus des abîmes du néant“), úgy a szemlélet két szempontból is más arculatot mutat.

De folytathatjuk tovább, e filozofémák nem legelevenebb tükrözői-e ezen gondolkodók politikájának is? Hisz a chartisták vezéreinek, a „juste milieu“ politikusainak jelzava így hangzott: tekintély és szabadság. (Még Victor Hugo is: *liberté dans l'ordre*; maga Auguste Comte: *l'ordre est le progrès*.) E két eszme szintézise az alkotmányos király-

ság volt. E gondolkodók egyrészt az állandóság és rend szimbólumának, a koronának vitathatatlan jogszerűségéért és tekintélyéért küzdöttek, másrészt pedig az alkotmányért, mint az igazságosság és szabadság szimbólumáért szálltak síkra. Nem utolsó sorban a bírói függetlenségért, azaz az örökérvényű erkölcs megtestesítőjéért, másrészt pedig a sajtószabadságért, amely a vitán felül álló demokráciát testesítette meg. Az alkotmány területén méterről méterre küzdenek a királyok ellen és pedantériájuk miatt doktriner a nevük; de e szabadságot a tömegnek nem engedélyezik, hanem csak a birtokos osztályoknak, amelyek az állandóság kezesei (az „általános“ választójog majd csak a demokratáknak, szocialistáknak és — a pozitivistáknak lesz programja). Így keletkezett a filozófiai jelszó: szabadság és állandóság. Idealisztikus szabadság és irracionális, vitathatatlan, objektív, autoritatív realitás. S ez utóbbi annál inkább hangsúlyozzák, minél többen lesznek az ellenzéknek a vezérei közül miniszterek, azaz az állami tekintély megtestesítői.

Le kell mondanom arról, hogy ez eseményeket végigkövessék: a hercegi történetíró unokájának, St. Simonnak félelmes gyökértelessé válását a forradalom következtében, realizmusát, amellyel megveti a folyton változó alkotmányt s ezzel kapcsolatban felfedezi az igazi társadalmi valóságokat; a dolgozó osztályoknak általa írt apoteozisát, szemben saját rokokó-ifjúkorának henyélfőivel; s a testnek rehabilitációját, ami mindezzel szorosan összefügg. A munkásnak érzéki öröme van szüksége, St. Simon remélte, hogy a Föld technikai-ipari kizsákmányolása lép az eddigi ember-kizsákmányolás helyébe. Nagy volt a lelkesedés, amelyet ez eszmék az École Polytechnique ifjúságában keltettek. Az elkövetkező nagy csatornaépítések, a Panama- és Suez-csatorna, a nagy vasúti hálózatok: mind St. Simon-i eszmék gyümölcsei. Ifjúságinak nevezhető mozgalom keletkezett ekkor, amely a világot technikai találmányok segítségével akarta megváltani. Küzdöttek egymással a forradalmár politechnikusok s a doktriner normalien-ek. Mert ez utóbbiak a nagy spiritualisták követői. Auguste Comte-nak nagy szerepe volt az eszmék fejlődésében; ő a politechnikusok számára szabad előadásokat szervez s ezeken programmszerűen és kifejezetten a munkásokhoz szól, akiknek a pozitívizmus nagyon testhez álló filozófia. És végül, lépésről-lépésre győzelmet arat a pozitívizmus, s e győzelem egybeesik az általános választójog sikerével.

E példát nem azért említettem, hogy erre építve túlzóan realiztikus következtetéseket vonjak le a filozófiai gondolkodás természetére nézve. Ez nem szándékom. Másrészt azonban e veszélyt — amely annál inkább fenyegeti a filozófiát, minél inkább akar *szolgálni* az élet által állított követelményeknek — azáltal sem kerülhetjük el, ha tudományos szempontból nagyon is helytálló tényekről egyszerűen *nem veszünk tudomást*.

Más módon a realitás problémáját képtelenek vagyunk megragadni. És furesa „problémagondolkodás“ lenne, amelyik struccpolitikát próbálna űzni és kitérnie a megoldás elől, mihelyt olyan aporiával találkozánk, amelynek megértéséhez legalább 2000 esztendő nem egyengette az utat.

Mindenekelőtt arra akartam rámutatni, hogy az élet maga sokkal inkább ösztönöz egy filozófiai kezdemény végiggondolására, mint a pusztán teoretikus megfontolás; csak akkor tűnik ki, hogy egy filozófiai tanítás valójában mit is jelent, ha összes vonatkozásait megismerjük. Hisz egy gondolat, mint filozófiai gondolat, nem is létezik addig, amíg a lét minden területén nem alkalmaztuk. Mindaddig tárgyi probléma sem lehet. És semmiesetre sem lehet enélkül „egész“, tehát filozófikum sem. A problémák megoldása először mindig szaktudományos természetű, bármennyire absztrakt tárgy-rétegekről legyen is szó. Filozófiai megoldásoknak azonban csak egyetemes megoldásokat nevezhetünk.

Ezt a benyomást szeretném elmélyíteni, midőn végül röviden a kérdés harmadik oldalára mutatok rá: valóban véletlen problémátörténeti szempontból, hogy a történelem folyamán individualisztikus társadalomelméletek oly gyakran járnak karöltve individualisztikus természetfilozófiával? Véletlen, hogy az atomista számára a világ éppúgy utólag összekapcsolódó atomokból áll, mint ahogy az individualista államfilozófia szerint (amelyet oly jellemző módon atomisztikusnak is szoktunk nevezni) is a társadalmi individuumok csak szerződéses által lépnek egyiségre?

És az sem lehet véletlen, hogy a „nagy hatalmak kialakulásának korában“ (Ranke), azaz az állam- és egyházpolitikai abszolutizmus idején a logikában is rokon irányzat mutatkozik: a predikátumot és attribútumot szubjektummá teszik, szubsztancializálják a gondolkodók. „A testnek kiterjedése van“, „a lélek tudatos“ és hasonló tételeknek új megfogalmazást adnak: „a testek a kiterjedésnek

modifikációi“, azaz *a* kiterjedés mint egyedül valóságos realitás modifikálódik egyes testekké. A kiterjedés általános tulajdonsága, amelyben minden test részesedik, most mint „*a* kiterjedés“ szubjektummá lesz, amelyhez az egyes egyedi testek annak modifikációiként viszonylanak. Az általános, azaz az egyes individuumokban közös tulajdonság totalitássá változik, az állítmány alannyá, a hasonló, azonossá, a relatív abszolúttá, az egyes reális testek a kiterjedés modusaivá. Az egyes vízceppeket és hullámokat többé nem tekintik a tengert alkotó voltaképeni realitásoknak, hanem úgy fogják fel, mint a maradandó tengernek mulékony modulációit. A tengeré az elsőbbség, a hullám csupán tovatűnő jelenség, a tenger érintetlenül, azonosnak megmaradó realitásához képest. A lét úrrá lesz a létező felett, többé nem pusztán absztrakt derivátuma az egyes létező realitásoknak. És most kérdezem: ez a logikai teória tisztán csak logikai, illetve ontológiai teória? A hullámoknak a tenger modusaivá való átértelmezése nem jár egyúttal gyakorlati következményekkel is? Vajjon *a* tenger primátusa nem fölöttébb veszélyes elgondolás az emberi individuum szempontjából? És vajjon az ellenreformációnak e törekvése jelentkezhett volna egy kifejezetten individualisztikus korban? Nem napnál világosabb-e, hogy oly korok, amelyekben az egyén, mint a középkorban, egy egyetemes tekintélyi jellegű kultúra nyomása alól szabadulni igyekeznek; individualisztikus kezdeményezésekre hajlamosak; más korok azonban, amelyekben életbevágó szükségesség, hogy a féltelen individuumok anarchiájának gátat vessünk és a közösség erőit összegyűjtsük: egységre, totalitásra, objektivitásra, személytelenségre, kötöttségre, tekintélytiszteletre hajlanak, állami és egyházi abszolutizmusra, etikára, logikára és metafizikára? S a XVII. században, amely ellenhatás volt a renaissance és reformáció individualisztikus törekvéseire, jelentkezik a matematikai módszer, amely szimbolizálja, hogy az egyén saját akaratára megtörik az egésznek kérlelhetetlen törvényén.

Világos, hogy e példák sok mindent megvilágítanak. Ismét távol áll tőlem, hogy ezáltal ontológiai kutatások eredményeit relativizálni próbáljam. Épp ezért arról is lemondok, hogy felsorakoztassam mindazon érveket, amelyek ez eljárás veszélyeit enyhítenék.

E példákat ismét csak azért hoztam fel, hogy megmutassam: mikép űzi az élet a gondolatot *következményei*

felé, hogy aztán ismét kiélezze a gondolat egyetemes megvalósulásában rejlő belső *feszültségeket*, s ezzel *megteremtse* a továbbra is ösztönző tárgyi *problémákat*; azokat a problémákat, amelyeket a problémátörténeti módszer azután kielemezhet.

Természetesen lehetséges, hogy valaki kizárólag a problémastruktúráknak szentelje érdeklődését. Azt azonban nem szabad elfelednünk, hogy például az antik atomizmusnak előbb említett problematikájában (amely szerint az atomok *νοῦς* nélkül, pusztán véletlenek folytán alkotják a világot) oly szkéma van adva, amelybe csupán különböző értékeket kell behelyettesítenünk, hogy Epikuros történet- és jogfilozófiáját, vagy Hobbes államelméletét, avagy a darwinizmust kapjuk eredményül. Mert a *probléma* mindhárom esetben ugyanaz: hogy lehet értelmes dolog a véletlenből? E véletlent, amelynek szerepe ellen már Platon tiltakozott, nevezhetem atommozgásnak, de Hobbes-szal együtt tekinthetem mindenkinek mindenki ellen viselt harcát is természetes állapotnak és az embereket farkasoknak, akik pusztán haszon kedvéért, nem pedig egy felsőbb értelemnek metafizikai előfeltevése alapján tömörülnek állammá. *Tehát akár atómot, akár farkast mondok*, vagy akár a *bellum omnium contra omnes*-t átváltoztatom Darwin *struggle for life*-jává, amelyben a *véletlen* párválasztás értelmes fajok keletkezésére vezet: a *világszkéma* mindig ugyanaz marad, és csupán perspektivikus esalódásba esünk, ha a projekciók kedvéért a projiciensst elfeledjük, vagy megfordítva.

Eddig és az ehhez hasonló világszkémákhoz, amelyekhez természetesen a platoni apriorizmus is tartozik, szerencsés esetben a problémátörténész is elérkezhetik. A fent érintett szkéma így hangzik: a véletlen hordozza az önmagát megvalósító értelmes egészet. Ez vérbeli ontológiai probléma.

Azonban: 1. a probléma *tartalma* és hordereje, 2 a probléma *feszültsége* s így végül 3. a probléma volta-képeni *értelme* csak az életösszefüggésekből válik egyáltalán *láthatóvá*. Azokból a sík projekciókból, amelyeken az alapstruktúra következményei megvilágosodnak. S a történeti élet előttünk áll, mint e projekcióknak mezeje. Mert végül is a *filozófiatörténet* módszerét kutatjuk s nem magánvaló teóriát akarunk alkotni: nagyjainknak történetileg adott problémáit igyekszünk megérteni. Mert történetileg egyszerűen *nem igaz*, hogy a nagy gondolko-

dók valamely probléma megoldása közben *kizárólag* tisztán ontológiai megfontolások súlya alatt cselekedtek; ha ezt megtették volna, előre meg tudták volna határozni teoretikus úton problémamegoldásuk következményeit is.

Valóban az ontológiai problémák nagy területe csak az élet változó helyzeteibe szövődő szellem alkotó tettei által nyer körvonalakat. A problémák, amelyekkel a filozófia klasszikusai foglalkoznak, *eggyaránt tárgyi és élet-problémák*. S a nagy gondolkodók *tényleges* problémáinak összefüggéseit meg sem érthetnők, ha nem keresnők bennük az élet logikáját ugyanúgy, mint a *tárgyak* logikáját. Mert éppen tárgyi alapon az élet logikája elválaszthatatlan az úgynevezett „tárgyi“ problémáktól. Egy tiszta tárgyi problematika szervezetünk vegetatív folyamatainak olyan elemzéséhez lenne hasonló, amely tökéletes lenne, ha egy dolgról meg nem feledkeznek: hogy éhség és szerelem e szervezet *mozgatói*. Éppen e mozgatókat teszi láthatóvá a szellemtörténeti módszer és így teszi lehetővé, hogy a tárgyi problémákat egyúttal élő problémákként érthessük meg.

A JOGI KÖTELEZŐ ERŐ FORRÁSA.

Írta: HORVÁTH R. KÁROLY.

1. A jog társadalmi szabály, s mint ilyen az egyes egyénekhez szól, részükre kötelező magatartásokat ír elő. Miben rejlik azonban a jognak ez a kötelezősége és mi ennek a forrása? A tételes jogász, amidőn felteszi a kérdést, hogy bizonyos helyhatósági szabályrendelet, kormányrendelet, vagy törvény meghatározott időben és területen miért rendelkezik kötelező erővel, erre az általa felvetett kérdésre tételes jogi alapon könnyen válaszolhat. A helyhatósági szabályrendelet kötelező ereje szerinte a törvény, vagy esetleg a törvény alapján kibocsátott kormányrendelet akaratában és rendelkezésében gyökerezik, a kormányrendeletet viszont kötelező erővel a törvény ruhazza fel, a törvény pedig azért kötelez, mert az alkotmánytól előírt szervek által és formában jött létre. Ennek az alkotmánynak a jogi kötelezősége fakadhat egy előző alkotmányból, s így haladhatunk tovább — legitim jogalkotás feltételezése mellett — egészen a történetileg adott első alkotmányig. Ezzel azonban a tételes jogász szükségszerűen eljut tudománya határához. Tételes jogi módszerével továbbhaladni nem tud, holott még tisztázatlanul és megoldás nélkül áll előttünk az a kérdés: miért kötelez a történetileg első alkotmány?⁴ Ennek a kérdésnek megoldása nélkül az egész jogrendszer érvényessége és kötelezősége problematikussá válik.

Ki tudna azonban nekünk oly fejlettebb jogrendszert mutatni, amely legitim leszarmazottja valamely ősrégi, történetileg első alkotmánynak? A győzelmes forradalom a régi jogrendet erőszakkal megdöntve, új alkotmányt statuál. Ennek az új alkotmánynak kötelező ereje más jogszabályra vissza nem vezethető, s ezért a jogtudomány annak forrását megvilágítani már nem tudja. Így láthatjuk, hogy az alkotmánnyal valóban a jog végső határához

⁴ Jelenleg az alkotmányt abban az értelemben fogjuk fel, „amely szerint az alkotmány valamely jogrendszernek azokat a legmagasabbrendű jogszabályait jelenti, amelyekben az egész jogrendszer nyugszik s amelyekből a jogrendszer alacsonyabbrendű szabályainak jogi érvényessége levezethető“. Vitéz Moór Gyula: Az alkotmány. Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Univ. Hung. Francisco-Josephinae. 1935.—5. 1.

jutottunk el, s ezt továbbvizsgálni már nem a tételes jogtudomány, hanem a jogbölcsélet feladata.²

2. Mivel láttuk, hogy a jog kötelező erejének problémája kivezet a tételes jogtudomány működési köréből és a jogbölcsélet bonckése alá kívánkozik, annak a kérdésnek az eldöntése következik, hogy a jogfilozófia körén belül hol és mivel kapcsolatban kell keresnünk problémánk megoldását. A jogbölcsélet ugyanis, amikor a jogot vizsgálja, ezt háromféle szempontból végezheti. Vizsgálhatja, hogy melyek azok az elemek, amelyek a legkülönfélébb és folyvást változó jogszabályoknak éppen jogi jellegüket kölcsönzik, s hiányuk e jogszabályok jogi mivoltának megszűnését idézné elő.³ A jogbölcsélet ilyirányú kutatása tehát, — s ezt elméleti szempontból természetesen legsajátosabb és legfontosabb feladatának tartjuk —, a jogfogalom meghatározására vezet.⁴ Ezzel azonban a jogfilozófia működési köre még korántsem merül ki.

A jogot, természetének megfelelően, formai oldalának megvilágításán kívül, vizsgálni kell tartalmi és értékoldaláról is. Az előbbinek kapcsán fel kell kutatni, vajjon lehet-e a jognak konkrét tartalma bármiféle tartalmi elgondolás, igaz-e a jogi pozitívizmus „quidquid placuit legis habet vigorem“ elve, vagy pedig bizonyos elhatárolást, korlátozást szenvednek a jogi tartalmak és ha igen, miért?⁵ Az egész kérdésszövedéket röviden jellemezve: a jogbölcsélet második körének, — amelyet nyugodtan ne-

² V. ö. Moór, I. m. 7. l. — Amennyiben elismerjük a nemzetközi jognak, mint az állami jog felett álló pozitív jognak a létezését, eljutunk a nemzetközi alkotmány fogalmához, amely alkotmány kötelező ereje a fent elmondottak értelmében egyáltalában nem tehető tételes jogi problémává. — V. ö. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934, 83—84. ll. — Moór, *A nemzetközi alkotmány, a nemzetközi jog és az állami szuverenitás problémája. Magyar Jogi Szemle*, 1924, 166—171. ll. — Moór, *Az alkotmány*. 6. l.

³ V. ö. Rickert, *Kultúrtudomány és természettudomány* (ford. Posch Árpád) Budapest, 1923. 28. sköv. 11.; — Pauler Ákos, *Bevezetés a filozófiába*. 3. kiadás. 151. l.; — Moór, *A természetjog problémája*, 1934. 27—28. ll.; — Moór, *Szociológia és jogbölcsélet*, 1934. 8—9. ll.; — Moór, *Bevezetés a jogfilozófiába*. 1923. 174—175. ll.; — Bierling, *Juristische Prinzipienlehre*. 1894. I. kötet. 1. sköv. ll.; — Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. 1923. 341. l.

⁴ A jogfogalom meghatározásának szükségességét és jelentőségét nagyon szépen jellemezhetjük Bluntschli szavaival: „Die Frage nach dem Rechtsbegriff ist die Grundfrage aller Rechtswissenschaft. Alles übrige ist abhängig von der Art ihrer Beantwortung, wie die Peripherie vom Zentrum“. *Deutsches Staatswörterbuch*. „Recht.“

⁵ V. ö. Moór, *A természetjog problémája c. értékes tanulmányával*.

vezhetünk jogi tartalomtannak —, az a feladata, hogy a jogi tartalmaknak minden irányú és minden oldalú összefüggéseit kiderítse.

A jogböleselet harmadik ágának, a jogi értéktannak (axiológiának) feladata mindezek után már csak annak megállapítása lehet, hogy lehetséges-e tudományosan felvenni egy oly abszolút értékelési nézőpontot, amelyen keresztül szemlélve a jogot objektív módon besorozhatnók az értékek hierarchiájába? Míg a jogi tartalomtan a szociológia, addig a jogi értéktan a metafizika felé tájékozódik.⁶

Az eddigiekből világosan kitűnik, hogy a jog kötelező erejének problémája a jogi formában kívánczik, s ezért megoldása a jogfogalom megoldásával szorosan összefügg, bár — miként látni fogjuk — átmenetet alkot a jogi axiológia felé. A jogi kötelező erőt tehát a jog fogalmi elemei között kell keresnünk. „Ha ezek közt az alkotó-elemek közt nincsen ott a kötelező erő“ — írja Moór Gyula —, „akkor azzal a jogfilozófia sem ruházhatja fel a jogot“.⁷ Jelenlegi szerény munkánknak is éppen az a célja, hogy a jogot alkotó elemek közül kielemezze a kötelező erőt jellemző vonásokat, s ezeket így a többi elemek közül kiemelve, de mégis tekintettel lévén rájuk, a jogi kötelező erő forrását némiképen megvilágítsa. Mielőtt azonban ezt megtennők, át kell tekintenünk a jogi kötelező erő forrásának mibenlétére vonatkozó különböző elméleteket.

II.

3. A jogi kötelező erő problémájával foglalkozó írókat általában három csoportba oszthatjuk. Az első csoport keretében azoknak az íróknak a nézetére vetünk futó pillantást, akik a jogi kötelező erő alapját az erkölcsben látják. A második csoportban azokat a főbb felfogásokat tekintjük át, amelyek szerint ez az alap valaminő reális tényben nyer kifejezést. Végül is a Kelsen-féle normatív iránnyal bezárjuk rövid és kimerítő ismertetésre egyáltalában nem törekvő irodalmi szemlénket.

4. Nagy történeti szerepe miatt elsőnek tekintsük meg azt az irányt, amely a jogi kötelező erő forrását az erkölcsben látja. Ennek az egységes iránynak a kapcsán korunk

⁶ Az itt elmondottak bővebb megalapozására e helyen nem térünk ki.

⁷ Az alkotmány. 41. l.

neoskolasztikus természetjogi felfogását a) és az újhegeli jogfilozófiát b) tárgyaljuk.⁸

a) Az aristotelesi-skolasztikus természetjog napjaink neoskolasztikus jogbölcseletében új életre támadt. Kiváló képviselői többek között Cathrein,⁹ Petraschek,¹⁰ Hölscher,¹¹ Rommen¹² stb. Ez a jogbölcseleti irány a tételes jogot az erkölcs birodalmába emeli és ennél fogva az erkölcsi kötelező erő köntösébe bújtatja. Alaptétele ugyanis, hogy minden jog végső forrása a természetjog. Ebből a természetjogból, amely bizonyos fajtájú erkölcs, „per modum conclusionis“, vagy „per modum determinationis“ levezethető minden tételes jogszabály, amely ennek megfelelően szintén bizonyos fajtájú erkölcsi szabály. A differentia specificát, amely az egyes jogszabályt a többi erkölcsi szabálytól elválasztja, általában abban a tárgyban vélik megtalálni, amelyre vonatkozik.¹³ Petraschek már nagyon helyesen a kényszert is felveszi a jog fogalmához és a jogeszméhez, a természetjoghoz tartozónak, „mert az adott határokon belül is a kényszer az a tényező, amely a jogi követelményt a hasonló tartalmú erkölcsi követelménytől elvileg megkülönbözteti“.¹⁴ Igaz, hogy Petraschek magát a kényszert is az erkölcs szolgálatába állítja. A kényszer ugyanis a jogbiztonság és a jogvédelem gondolatát egyesítvén magában, biztosítja a rend fennállását. A „rendet“ viszont erkölcsi alapértéknek tekinti, mert a társadalom csak ennek megléte esetén bontakoztathatja ki természetes képességeit és szellemi erőit. Ha ehhez hozzávesszük még azt, hogy Petraschek a kényszerre vonatkozó álláspontjában nem következetes, mert szerinte bármennyire is a jog lényegéhez tartozik a kényszer, arról szó sem lehet, hogy oly hatalom hiányában, amely a jog érvényét szükség esetén kényszerrel is biztosítaná, a jog megszűnnék „jognak“

⁸ Itt nyerhetne tárgyalást Radbruch jogbölcseleti relativizmusa is, ettől azonban helyszűke miatt el kell tekintenünk.

⁹ Moralphilosophie. 1896.; Recht, Naturrecht und positives Recht. 2. kiad. 1909.; — Die Grundlage des Völkerrechts. 1918.

¹⁰ System der Rechtsphilosophie. 1932.

¹¹ Sittliche Rechtslehre. Der Versuch einer objektiven Erforschung.

¹² Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. 1936.

¹³ Míg a természeti erkölcsi törvények az embernek önmagához való viszonyát szabályozzák, addig a természetjog mindig az emberek egymásközötti viszonyára vonatkozik. Ez a megkülönböztetés azért helytelen, mert az emberek társas együttélésére a jog előírásain kívül pl. a felebaráti kötelezéseket előíró erkölcsi szabályok is vonatkoznak.

¹⁴ I. m. 128. l.

lenni, kimondhatjuk, hogy végeredményben ő is belejut a természetjog évezredek kerékvágásába, amelynek megfelelően a jognak valódi kötelező ereje erkölcsi kötelező erő. Vagy ámint azt Cathrein kifejti: „A törvény éppenséggel nem pusztá büntetésfenyegetés, hanem észkövetelmény, amely mindenekelőtt a lelkiismerethez appellál.”¹⁵

Ezzel a felfogással szemben le kell szögeznünk, hogy jog és erkölcs különböznek egymástól. A jogot tehát nem lehet az erkölcs szférájába vonni. Az igazságtalan pozitív jog lehetőségét maga a skolasztikus természetjog is elismeri és csak a „kiáltóan” erkölcstelen jogot fosztja meg jogi jellegétől. Ezáltal a valóságérzékkel megáldott skolasztikus filozófusok maguk is elismerik, hogy jogszabály és erkölcsi szabály nem minden körülmények között jelent egyet. Tartalmaik egybevághatnak, de bizonyos mértékben különbözhetnek is egymástól. „Az elszakított területeknek idegen jog alatt élő magyarsága aligha helyesli ezt az állapotot s erkölcsileg is aligha tekinti köteletségének követni azokat a jogszabályokat, amelyek alá a világtörténeti kénytelenség hajtotta.”¹⁶ A jog előírhatja a „cujus regio, eius religio” elvét, melynél fogva a fejedelemlnek jogában áll népének vallását meghatározni, annak ellenére, hogy az erkölcs tiltja azt, hogy valaki másnak belső ügyeibe beavatkozzék. A jogrend kötelezően előírhatja, hogy minden egyénnek valamilyen vallásfelekezet köréhez kell tartoznia, tehát tilthatja a felekezetnélküliséget, holott az erkölcs tiltja a képmutatást. S még számtalan példát hozhatnánk fel annak bizonyítására, hogy a jogszabály és az erkölcsi szabály tartalma nem fedik egymást szükségképpen, sőt gyakran merülhet fel összeütközés közöttük. Ez esetben pedig a jogi köteletség egyáltalában nem lehet erkölcsi köteletség, s ezért a jogi kötelező erő forrása sem lehet maga az erkölcs.

A természetjogi iránynak az a felfogása, hogy a „kiáltóan” igazságtalan jog csak „látszatjog”, mégis igen értékes meglátást tartalmaz. Ha ugyanis tekintetbe vesszük, hogy bizonyos alapvető erkölcsi követelmények érvényesülése az emberek bizonyos körén belül egységes értékítéletek kialakulását is jelenti, s ezek megléte nélkül a társadalom reális fennállása sem volna lehetséges, akkor egyúttal annak a magyarázatát is megtaláltuk, miért kell

¹⁵ Recht, Naturrecht und positives Recht. 103. l. — V. ö.: Hölscher, I. m. 192. l.

¹⁶ Moór, Bevezetés a jogfilozófiába. 162. l.

szükségszerűen a jog bizonyos tartalmi részének összeesnie ez alapvető erkölcsi szabályok tartalmával anélkül, hogy a jog és erkölcs elvesztenék autonómiájukat.

b) Az újhegeli jogbölcseletnek problémánkra vonatkozó felfogását két kiváló képviselőjének, Larenznek és Bindernek munkáin keresztül mutatjuk be. Larenz¹⁷ vizsgálódásának tárgya a pozitív jog, amely az emberi akaraton nyugszik, s éppen ezért időhöz kötött és változó. Ezzel a pozitív joggal kapcsolatban azután felmerül a probléma: mit jelent a jog érvényessége? Azt a jogot, amely nem érvényesül, egyáltalában nem tekinthetjük jognak. Helyes ösztönrel nyúl a probléma magvához, s ezt a „van“ és a „legyen“, a „Sein“ és „Sollen“ kérdésében látja. Majd ezeket az ellentétes fogalmakat dialektikus úton egységbe foglalja. Ennek az egységbefoglalásnak, Hegel filozófiájára támaszkodva, metafizikai alapot is teremt. A pozitív jog mint emberi termék egyrészt a ténylegességek, másrészt a normatívumok világába tartozik. Ebből következik, hogy a jog érvényességének is kettős karakterrel kell rendelkeznie és nem jelenthet mást, mint az érvényességi igény és a tényleges érvényesülés szintheticus egységét. Szerinte a jog időfeletti jelentéstartalmat, eszmét, a jogeszmét — ez jelenti az érvényességi igényt — realizálja, miközben ténylegesen érvényesül. Azt azonban élesen kiemeli, hogy a jog mint „Sein“, nem szükségképpen azonos a jogeszmével. A jogeszmét olykor pontosabban, máskor pedig kevésbé pontosan fejezi ki. Így jön létre a helyes és a helytelen jog lehetősége. Ezen a kereten belül mindenkor a kor jogideálja az az értékmérő, amelynek segítségével a jog helyességét megítélhetjük. Különbet is a jognak a jogeszméhez való kötöttsége csak a jogrendszer egészére áll fenn, nem pedig az egyes jogszabályokra, mint önálló egyedekre nézve.

Mindezeknek tekintetbevétele mellett Larenz, habár pozitív jognak azt a jogot tartja, amely a törvényhozó hatalom akaratkijelentése által jön létre, a jogeszmé felvételével korlátot állít a törvényhozó hatalom elé és akaratkijelentései közül csak azokat tekinti érvényes jognak, azaz jognak, amelyek ennek a jogeszmének többé-kevésbé hűen, de megfelelnek.

Ez a jogeszmé viszont voltaképpen nem egyéb, mint a közösséget formáló szerepében felfogott erkölcsi eszme.

¹⁷ Das Problem der Rechtsgeltung. 1929.

A jogeszmé maga is változhatik, s ezért — új jogeszmé felvételével — a törvényhozó korlátai is változnak. Ugyanakkor a pozitív jogot az erkölctől is el akarja választani, de egyúttal élesen hangsúlyozza, hogy az a jog nem jog, amely a maga egészében és alapjában erkölestelen. Ez a nézete egyébként teljesen összhangban áll a jogeszmé és a jog viszonyára vonatkozó alapgondolatával. S ha mellőzzük egy pillanatra, hogy a jogeszmé változhatik, akkor megállapíthatjuk, hogy Larenz felfogása teljesen meg egyezik azoknak a természetjogászoknak — különösképen Petrascheknek — felfogásával, akik szerint a pozitív jognak meg kell ugyan felelnie a természetjognak, de ugyanakkor az erkölestelen jog lehetőségét is elismerik és csak a „kiáltóan“, azaz a maga teljes egészében és alapjában erkölestelen jogot fosztják meg jogi mivoltától. A jogeszmé változhatósága viszont csak annyit jelent, hogy a szó igaz értelmében vett természetjogászok abszolút értékű erkölcsi elvek függvényeinek tekintik a jogot, Larenz ellenben változó erkölcsi elvek függvényeként fogja fel azt. Ezzel azonban még nem kerüli el a természetjog alapvető hibáját.

Binder¹⁸ szerint az a jog, amely csupán elismerési igénnyel lép fel anélkül azonban, hogy bárki is követné, nem jog. A jog létehez tehát ő is hozzátartozónak tekinti, hogy az a valóságos életben ténylegesen érvényesüljön. Az érvényesség két mozzanatra esik szét: az elismerés szubjektivitására és az érvényességi igény objektivitására. Az érvényesség lényegét viszont e kettő szintheticus egységben véli megfogni, mondván: „az érvényességnek az önmagában való érvényességéből az önmagában és önmagáért való érvényességgé kell fejlődnie, hogy a fogalmát realizálja.“¹⁹

Mit jelentsen azonban az „elismerés“? Talán valaminő pszichikai folyamatot, miként azt Bierling tartja?²⁰ Binder határozottan elutasítja a szubjektív elismerésnek pszichológiai tényként való felfogását. „A jog nem azért érvényes“, — mondja — „mert az emberek (Rechtsgenossen) elismerik, hiszen azokkal szemben is érvényesül, akik nem ismerik el, sőt érvényessége ezekkel szemben még fokozottabb; de nem is azért érvényesül, mert a többség elismeri, mert ez esetben érthetlenné válnék, miért legyen a pusztán ab-

¹⁸ Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935. — System der Rechtsphilosophie, 1937.

¹⁹ Grundlegung 141. l.

²⁰ V. ö. 5.

sztrakt többség elismerésének a kisebbség számára bárminő jelentősége; hanem a jog röviden azért érvényesül, mert az emberekben jogként tudatosná válik és ezen tudás által elismerést kap.²¹ Binder tehát az elismerést nem pszichológiai tényként, hanem „metafizikai kategóriaként” állítja elő. Az elismerésnek teljesen misztikus és önmagábanvéve kevesetmondó „metafizikai kategóriájá”-val azonban Binder még egyáltalában nem kerülte el az úgynevezett elismerési elméletek hibáját, csupán abba logikomot elegyített.

A jog kötelező erejének alapját abban látja, hogy a jog önmaga fogalmát realizálja. Arra fentebb már rámutattunk,²² hogy a jogi kötelező erő forrását a jog fogalmi elemei között kell keresni, de ez az állításunk érdemileg még semmit sem mond. Maga Binder sem áll meg fenti kijelentésénél. A jog szerinte az egyéni és az általános akaratnak az egysége. Az erkölcs érvényesülésének állapotában a különálló ember létének az általános lét-hez való kapcsolatát csak követelményként ismeri el, a jog fogalmában ellenben már reális egységgé foglalja össze a kettőt. Mindebből logikusan következteti, hogy a jog az erkölccsel szemben magasabb fokot jelent és ezért az erkölcsöt értékmérőként sem lehet a jog fölé emelni. Az erkölcs felszívásával egyetemben azonban a jognak az erkölcsi kötelező erőt is magába kell olvasztania. Ez az erkölcsi kötelező erő a jog feladat-jellegében juthatna szerepéhez. Azon egyének számára ugyanis, akiknek akarata az általános akarattal, azaz a társadalom akaratával nem találkozik, akiknek akaratában tehát az „objektív szellem”, a „társadalmi akarat”, a „szabadság” nem magától érthetően realizálódik, hanem csupán követelményként lép fel velük és akaratukkal szemben, csakis ez az erkölcsi kötelező erő jöhet számításba, s ha az egyén e követelményeknek nem akar eleget tenni, akkor e kérdést a saját lelkiismeretével kell elintéznie. Igaz ugyan, hogy Binder szigorú álláspontja szerint ezeket a szabályokat nem is lehetne jog-, hanem csupán erkölcsi szabályoknak felfogni, de ebben az

²¹ Grundlegung. 143—144. lapok. V. ö.: „Sind doch z. B. alle Lehren, die die Geltung des Rechts auf die Anerkennung gründen, ihrem Wesen nach verschleierte Vertragstheorien, verschleiert insofern, als sie die Idee des Vertrags durch das fiktive Faktum der Anerkennung ersetzen...“ System. 190 l.

²² V. ö. 2. pont.

esetben mindenkor csak szubjektíve volna megállapítható, hogy valamely szabály jogszabály-e vagy sem?!

A büntettek, a „politikai idióták“ számára a jog megkötöttséget, egyéni akaratuk gúzsbakötését jelenti s az ilyen, csakis a maguk egyediségét ismerő egyénekek szemében Binder szerint, jóllehet a kényszert nem tartja a jog fogalmi eleméhez tartozónak, de dialektikus úton mégis hozzátartozónak veszi, kényszert kell alkalmazni! „A kényszer ugyanis a büntett személytelen következménye, mint-hogy benne az általános lép fel a különös jogtalanságával szemben és jogként érvényesül. A büntetés annyiban „a büntettes joga“, amennyiben ugyanis általa saját társadalmi lénye, s ezzel valódi szabadsága érvényesül tiszta egyediségével és megkötöttségével szemben.“²³ A kényszer alkalmazása azonban nézetünk szerint soha sem fakadhat erkölcsi kötelezőségből, s ezáltal Binder, amikor — habár csak a jogfejlődés bizonyos fokán, de mégis a jog fogalmához tartozónak veszi a kényszert²⁴ — kinő azoknak az elméleteknek keretéből, amelyek a jogi kötelező erőt pusztán az erkölcs kötelező erejére alapozzák.

Binder legújabb, „System der Rechtsphilosophie“ című művében maga is hangsúlyozza, hogy a jogbölcseletnek a pozitív jog kötelezőségét nem a szubjektív észből, hanem objektív észszerűségéből kell levezetnie.²⁵ Ez azonban a jogban meglévő és az erkölcsitől különböző értékvonásra mutat.

5. A második csoportba azokat az írókat osztottuk, akik a jogi kötelező erő forrását valaminő reális tényben látják. Bierling szerint „a jogi normák az emberi együttélést szabályozó egyéb normától abban — és csakis abban — különböznek, hogy azok az emberek meghatározott körén belül, az ezen körhöz tartozók által, mint társaktól társakkal szemben, a külső együttélés normáiként és szabályai-ként elismertetnek“.²⁶ A jogszabályoknak ezen elismertésében véli egyúttal felfedezni a jog érvényességét is, amelynek alapja az elismerés pszichikai folyamata. Az elismerést azonban, — amely különben egyaránt lehet tudatos és öntudatlan, önszántunkból fakadó és kényszerű —, nem egyszeri lelki aktusként fogja fel, hanem a normák habituális, tartós tekintetbevételeként. Az előbbi esetben

²³ Grundlegung. 105. l.

²⁴ V. ö. System. 27. l.

²⁵ V. ö.: I. m. 26. l. jz.

²⁶ Juristische Prinzipienlehre. 1894. I. kötet. 40. l.

ugyanis a jogot sorozatosan, mindig újból és újra kellene elismernünk, mert egyébként a jog az elismerés hiányában érvényességét elveszítené. Felveszi továbbá a közvetlen és a közvetett elismerés fogalmát is. Az elismerésnek Bierling szerint ugyanis nem kell minden egyes jogi normára külön-külön irányulnia, „hanem elég a pusztán közvetett elismerés is, tudniillik az az elismerés, amely nem egyéb, mint egy másik, végső alapjában természetesen szükségképpen közvetlen jogszabály-elismerésnek szükségszerű logikai következménye“.²⁷ Aki például az alkotmányt közvetlenül elismeri, annak logikai szükségszerűséggel közvetetten el kell ismernie az alkotmányos törvényeket is. Ez az állítás azonban csak fikció, s ennek a tények nem mindenkor felelnek meg. Hiába vagyunk valaminek véghezviteléhez logikailag kötve, az még nem jelenti egyúttal, hogy valósággal végre is hajtjuk. „Pusztán logikával nem lehet átfogni az életet.“ (Dosztojevskij.) De maga a jogi kötelező erő sem gyökerezhetik a Bierling által meghatározott elismerés pszichikai állapotában, mert elismerni csakis olyat tudunk, ami velünk szemben már az elismerés igényével lép fel. Bierling felfogásának és az egész elismerési elméletnek mélyén valójában a régi természetjog társadalmi-szerződés gondolata húzódik meg.²⁸

Jellinek²⁹ a jogi norma és általában minden norma érvényességének lényegét abban a képességben látja, hogy az akarat meghatározására motiválóan hat. Ez a képesség viszont abból a másra már vissza nem vezethető „meggyőződésből“ fakad, hogy az illető norma követésére kötelezve vagyunk. Ezt a meggyőződésünket Jellinek a „*tények normatív erejére*“ alapozza. Szerinte ugyanis minden tényben bennerejlik az a pszichológiai célzat, hogy normatívummá fejlődjék át. „Az ember az őt állandóan körülvevő, az általa folytonosan tapasztalt, és az általa szakadatlanul gyakorolt cselekvést, tevékenységet nemcsak pusztán tényként fogja fel, hanem egyúttal zsinórmértéknek, normának is tekinti, amelynek alapján minden eltérő és idegen cselekvést megvizsgál és megítél.“³⁰ Ezen az alapon a tényleges szokás is normatívumot fejezne ki, holott ennek az állításnak helytelensége nyilvánvaló, mert hiszen

²⁷ I. m. 46. l.

²⁸ V. ö.: Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. 375. l.; — Moór, Bevezetés a jogfilozófiába. 163. sköv. II.

²⁹ Allgemeine Staatslehre. 1900. 303. sköv. II.

³⁰ I. m. 307. l.

a tényleges szokást például a jogszokástól éppen az különbözteti meg, hogy az utóbbi normatív vonást hordoz magán, azaz már fennálló jogi normának megfelelően jön létre, a tényleges és pusztán szokás ellenben semminemű kellőséget nem fejez ki. A tények merő külső szemlélete alapján legföljebb csak azt állapíthatnók meg, hogy az emberek általában hogyan cselekszenek, de azt már nem, hogy éppen úgy is „kell“ cselekedniök, amiként éppen cselekszenek. E szemléleti mód alapján nem tudnánk válogatni tény és tény között és nem kapnánk választ arra a kérdésünkre: mely tényekre alapozhatjuk azt a meggyőződésünket, hogy kötelezve vagyunk és melyekre nem? A pusztán tények alapján soha sem tudnánk normatívumot létrehozni, mert amint az az eddigiekből is kiviláglik, sokkal inkább a tények nyugszanak bizonyos normákon, semmint a normák a tényeken. „A tény normativitása paradoxon“, — mondja Radbruch — „csupán a ‚Sein‘-ből sohasem fakadhat ‚Sollen‘, egy tény, mint valamely meghatározott korszak szemlélete, csak úgy lehet normatívvá, hogy egy norma ezt a normativitást neki megadta.“³¹ De ha a tények, vagy legalább is ezek egy része normákon nyugszanak, akkor már magukban a normákban kell meglennie a kötelező erőnek, amelynek révén a normák tartalmának megfelelő tevékenységek, azaz éppen maguk az illető tények létrejönnek. A tényeken keresztül csak következtethetünk bizonyos normák fennállására, nemhogy maguk a tények fejlődnének normákká át. Igaz ugyan, hogy a jog az emberi lélekben, tudatban lép fel, mert hiszen csakis arról tudhatunk valamit, ami a tudatunkban van. S egyúttal az is igaz, hogy pszichológiailag elsőként jelentkezik az a meggyőződésünk, hogy valaminek tevésére, illetőleg nemtevésére kötelezve vagyunk, de nem egyúttal logikailag is, mert ez a meggyőződésünk valamilyen már objektíve is fennálló és kötelező normát tételez fel. Így téved Jellinek, amikor pusztán pszichológiai elemre, a meggyőződésre akarja felépíteni az egész jogrend kötelezőségét. Nagyon jellemzően írja Larenz, hogy „pszichológiai szemlélődés csakis pszichológiai eredményekre vezethet, megvilágíthatja a motíváló folyamatot, de egy képzet objektív helyes-ségének bizonyítására képtelen“.³²

Miként Binder az erkölcsi elméletek köréből, éppen úgy nő ki Moór Gyula elmélete az úgynevezett pozitivistá-

³¹ Rechtsphilosophie. 1932. 182. l.

³² I. m. 12. l.

irány keretéből. Problémánkra vonatkozó nézetét „Az alkotmány“ című tanulmánya foglalja magában. A jogot társadalmi és történeti folyamatokból, azaz reális tényekből származtatja ugyan, de ugyanekkor kiemeli, hogy „ezek a társadalmi és történeti folyamatok nem pusztán faktumok, hanem olyan aktusok, amelyek eszméket, célokat, akarat-tartalmakat, egyszóval normatív szellemi tartalmakat hordoznak magukban, s a jog normatív kötelező ereje ezekből származik“³³ nincs szükség tehát arra, hogy a jogtudomány által mesterségesen alapnorma segítségével — miként ezt Kelsennél látni fogjuk — normákká fejtsük át őket. Mindennek következményeként a jogkeletkezés nem egyéb, mint bizonyos normatív tartalmak megragadása, s azoknak tényleges követéssel és kényszerrel való érvényesítéssel pozitívvá tévése. Végkonklúziója: „... — ha a jogba befogadott konvencionális felfogásokból, erkölcsi és nemzeti célokból eredő normatív kötelező erőből eltekin-tünk, — a jogi kötelező erő specifikumát a kényszer elkerülésének célszerűségi belátásából fakadó posztulátumában találhatjuk meg, mint olyan pluszban, amellyel az említett normatívumok mellett még rendelkezik, vagy mint olyan surrogátumban, amellyel esetleg hiányzó erkölcsi, vagy konvencionális értékét pótolni igyekszik“³⁴ Kreon parancsa „az istenek örök törvényeit“ gúnyolja, Ismene mégis kész ezt a parancsot követni, mert amint Antigonének mondja: „Arra nincs elég erőm, hogy vakmerően dacra hívjam a királyt.“ A kényszer elkerülésének célszerűségi „belátása“ azonban már nem pusztán természettudományi értelemben vett lelki folyamat, hanem olyan, amely bizonyos értékre, mégpedig a kényszer elkerülésének állapotában megnyilvánuló értékre mutat vissza. Ennek az értéknek — amely logikailag elsőb-brendű — a tudatunkban való megjelenése és megragadása, valamint pszichológiai síkra való átfektetése útján jön létre — a logikailag másodrendű — célszerűségi belátás. Ezt az értéket pedig a jogszabálynak, a jogi normának magában kell foglalnia, ami által már egymagában is az erkölcsi és konvencionális szabályoktól eltérő, autonóm helyzetet kap.

A jog szempontjából azonban a kényszer alkalmazása nem mint eshetőség, mint pusztán ténylegesség jön számításba, hanem mint olyan kényszer, amit alkalmazni kell;

³³ I. m. 41. l.

³⁴ I. m. 42. l.

továbbmenőleg, valamely konkrét jogrendszerben nem tetszésszerűen kényszert, — amely nem volna egyéb az önkénynél! — hanem — bárminemű is legyen ezen kényszer kiterjedése — csakis olyat alkalmazhatunk, amely a fennálló jogi normának, e norma konkrét tartalmi előírásának megfelel. Az a tényleges, a reális világban megnyilvánuló magatartásunk, amely a más egyén, illetőleg egyének szempontjából a fizikai kényszer állapotát jelenti, mindig valamely, már fennálló jogszabálynak való megfelelést jelez ki. Ha a kényszer alkalmazása nem ily normatívumot, hanem faktumot, pusztán ténylegességet, s ezáltal eshetőséget is jelentene, akkor annak sem volna sok jelentősége, hogy a jogi kötelező erőt a kényszer elkerülésének célszerűségi belátásában lássuk. Ha ellenben a kényszert ily normatív értelemben tekintjük, akkor még nyitva áll előttünk a kérdés: miért kell követnünk a jogi norma kényszer alkalmazását előíró parancsát? Az erkölcs és a konvenció semmi esetre sem alkothatják ennek a kötelezőségnek forrását.

6. Korunk egyik legkiválóbb jogfilozófiai elméje, Kelsen az úgynevezett bécsi iskola, a tiszta jogtani irány megalapítója. Tiszta jogtanának metodológiai alapelve: a jogtudományt meg kell tisztítani minden idegen elemtől és úgy kell választ adni arra a kérdésre, hogy mi a jog?³⁵ Ezzel kapcsolatban eljut ahhoz az általunk jelenleg vizsgált kérdéshez, honnan meríti a jog kötelező erejét? Mindenekelőtt is megállapítja, hogy a jog tiszta norma: „Sollen“. A jog nem azt mondja, hogy az emberek ténylegesen miként cselekszenek, hanem kötelező cselekvési szabályként írja elő, hogy miként „kell“ cselekedniök. Ezek a jogszabályok egységes, zárt rendszert alkotnak, amelynek keretén belül lépcsőzetesen tagolódnak. Kelsennél a jogalkotás és jogalkalmazás különbsége megszűnik, mert minden lépcsőfok jogalkotás és jogalkalmazás egyszerre, aszerint, hogy az alacsonyabb vagy magasabb fok szempontjából nézzük. Csak a legfelső és a legalsó lépcső kivétel ez alól a szabály alól, mivel az előbbi pusztán jogalkotás, az utolsó pedig jogalkalmazás, merőben végrehajtási aktus. Minthogy Kelsen elutasítja annak lehetőségét, hogy a ténylegességből, a „Sein“-

³⁵ V. ö. Reine Rechtslehre. I. 1. „Sie will die Rechtswissenschaft von allen ihr fremden Elementen befreien... Sie versucht, die Frage zu beantworten, was und wie das Recht ist...“

ből normativum, „Sollen“ fakadjon,³⁶ a legfelső lépcsőfoknál, a tételes jogi értelemben vett alkotmánynál nehéz helyzetbe kerül. Az alsóbb lépcsőfokok érvénye és ezért kötelező ereje visszavezethető a felettük álló normák érvényére és kötelező erejére. De kérdéses, honnan merítse a lépcsőrendszer csúcán álló tételes jogi értelemben vett alkotmány a maga „Sollen“ jellegét, kötelező erejét. Ha nem sikerül erre a kérdésre magyarázatot adni, akkor ezáltal az egész jogrendszer jogi kötelező ereje romba dől.

Mindennek belátása vezette Kelsent arra, hogy felvegye a hipotetikus alapszabályt, vagy jog-logikai értelemben vett alkotmány fogalmát és ennek segítségével magyarázza meg a tételes jogi értelemben vett alkotmányt, s ezen keresztül az egész jogrend jogi érvényességét és kötelező erejét. Ez a hipotetikus alapszabály (legutóbbi, *Reine Rechtslehre* című könyvében, mint „*hypothetische Grundlage*“ szerepel), eredetnorma, amely maga nem jog, csupán a jogtudomány hipotézise, feltevése, kölcsönöz az első törvényhozó aktusnak, s ezáltal a rajta nyugvó egész jogrendnek „Sollen“-értelmet, normatív jelentőséget, anélkül, hogy valaminő természetjogi szabálynak volna tekinthető, amelyből az egész jogrend tartalma levonható.³⁷

Az alapszabályt a jogtudománynak mindig úgy kell megválasztania, hogy a tartalma megfeleljen azoknak a társadalmi és történeti faktumoknak, melyekből Kelsen szerint is a jog tartalmát meríti. Győzelmes forradalom esetében a régi alapszabály helyébe új alapszabályt helyez a jogtudomány. Kelsennek az alapszabályról vallott felfogása azonban ellentétben van alapkiindulásával, tudniillik azzal, hogy a „*Sein*“-ből nem keletkezik „*Sollen*“. Az alapszabályt ugyanis magának erejével éppen ezt tenné meg. „Ha igaz volna az, — amint azt Moór Gyula Kelsen elmélete feletti kritikájában kiemeli — hogy az alapszabály a hatalom tényét az alkotmány normatív értelmével ruházza fel, hogy a faktumot norma gyanánt értelmezi, a „*Sein*“-ből „*Sollen*“-t varázsol elő, s ha másrészt igaz volna Kelsennek az az alaptétele, hogy a „*Sein*“-ből „*Sollen*“-t, tényből normát, hatalomból jogot semmiképpen sem

³⁶ „Denn niemals kann auf die Frage nach dem Grund eines Sollens ein Sein zur Antwort gegeben werden... Jedenfalls kann keine Logik der Welt aus einem Seinsatz einen Sollensatz ableiten.“ *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. 90. l.

³⁷ V. ö. *Reine Rechtslehre*, 66. l.; — *Das Problem der Souveränität*. V—VI. ll.

lehet levezetni, akkor az alapszabály a lehetetlent tenné lehetségessé“³⁸

Visszapillantva mindarra, amit az erkölcsi, a pozitívista és az úgynevezett kelsen-i normatív iránnyal kapcsolatban kifejtettünk, Aristotelesszel együtt elmondhatjuk: „Az igazság kutatása egyrészt nehéz, másrészt megkönnyű. Jele ennek, hogy bár senki sem ragadhatja azt meg méltóképpen, nem is tévesztheti el teljesen, hanem kiki tud valami helyeset mondani, ami a dolog természetének megfelel. S ha így az egyes ember semmivel, vagy csak nagyon kevéssel járul is hozzá az igazsághoz, valamenynyik összefogásából mégis egy csomó tudás születik meg.“³⁹

III.

7. Eddigi fejtegetéseink során nyert tapasztalatainkat összegezve és felhasználva, mindenekelőtt is meg kell állapítanunk, hogy a jog nem tapasztalati valóság. Létezését mindig csak egyes emberi cselekvésekben ismerhetjük fel, amely emberi cselekvések éppen azért, mert a jog — képes kifejezést használva — mintegy a „háttérben ül“, kapnak jogi jelentőséget. A jog emberi cselekvésekben nyilvánul meg, ezeken keresztül fejezi ki normatív jellegét. Ezek a cselekvések viszont éppen azért, mert bennük és rajtuk keresztül a „jog“ nyilvánul meg, jogi cselekvések. Ezek a cselekvések tehát egy már fennálló jogszabályhoz alkalmazkodnak, nemhogy ők teremtenék meg azt. Azért folytatunk bizonyos körülmények között egyöntetű gyakorlatot, mert a jog erejénél fogva erre kötelezve érezzük magunkat. Ez utóbbi momentum a szokásjoggal kapcsolatban megfelel annak a követelménynek, amely nem elégszik meg a tényleges gyakorlattal, hanem ehhez még hozzáfűzi a „jogi meggyőződés“ követelményét is. Ez a „jogi meggyőződés“ a döntő, az „idősültség“ csak oly tényező, amellyel gondolati redukció útján az előbbi meglétére biztosabban következtethetünk.

A jog ideális léttel rendelkező normáknak, szabályoknak nagy rendszerét jelenti, de ez a jog élőnek és hatékonynak csak akkor mondható, ha megvan benne az az erő, hogy konkrét normatartalmát az aktuális valóság világának tükrébe belerajzolhassa. Emberi cselekvéseken keresztül akar hatni, s így akarja az aktuális valóság világát

³⁸ Az Alkotmány. 23—24. II.

³⁹ Aristoteles, *Metafizika*. (Ford.: Halasy-Nagy József.) 1936. 67. l.

a maga képére formálni. „Mert mit ér akár a legszebb rend is, ha csak papírra van lefektetve, az élet valóságában azonban senki sem követi.“⁴⁰ Ebből folyólag azoknak irányában, akikhez szól, tartalmának megfelelően, bizonyos kötelességeket és kötelezettségeket teremt. Ez a kötelesség az akarat bizonyos vagy mindenirányú megkötöttségének, az akarás meghatározottságának pszichikai állapotában nyilvánul meg. Ebből következik, hogy a jogszabály címzettjei csakis szabad akaratúval rendelkező lények, az emberek lehetnek. Ha a jog által szabályozott cselekvések nem volnának visszavezethetők szabad akaratúval rendelkező lények elhatározásaira, akkor semmi értelme sem volna annak, hogy a joggal kapcsolatban kötelező erőről beszéljünk. Ebben az esetben ugyanis a jogszabály nem fejezhetne ki semmi egyebet, mint annak a megállapítását, hogy az emberek általában miként cselekednek. A jog ilyértelmű felfogása — amely transzcendens nézőpont felvételének következménye⁴¹ — nincs azonban harmóniában a jog tényleges mivoltával. A jog fogalmának behatóbb vizsgálata meggyőzhet bennünket arról, hogy az egyes jogszabályok a különböző emberi cselekvéseket, magatartásokat nem mint már létezőket, vagy a jövőben szükségszerűen bekövetkezőket tartalmazzák, hanem mint olyanokat, amelyeket meg „kell“ valósítani, véghez „kell“ vinni.

A jog kötelező erejénél fogva címzettjeivel, a szabad akaratúval rendelkező emberekkel szemben tartalmának megfelelő kötelességet szül, amely a címzettek akaratmegkötöttségének pszichikai állapotában jelentkezik, hogy azután az akarat ezen megkötöttségen keresztül a maga tartalmi előírását a potenciális valóság világából az aktuális valóság világába átültesse. Így, a jogi kötelező erő megvilágításával kapcsolatban juthatunk annak a láthatatlan fonalnak a birtokába, mely a „Sollen“ és a „Sein“, a jogbőlelet számára oly problematikus világát összeköti.

Kérdéses, miként jön létre a címzettek akaratmegkötöttségének ez a pszichikai állapota? Mielőtt azonban erre a kérdésre választ adnánk, a fizikai kényszer alkalmazásának problémájával kapcsolatban reá kell mutatnunk egy körülményre, arra tudniillik, hogy a jog

⁴⁰ Petraschek. I. m. 168. l.

⁴¹ V. ö. Kelsen, Reine Rechtslehre. 35—36. ll.

szempontjából a kényszer alkalmazása nem pusztán ténylegességgé, s így egyúttal eshetőséggé, hanem oly kényszerként jön számításba, amit alkalmazni „kell”. A kényszer alkalmazása tehát ily normatívumot és nem faktumot, pusztán ténylegességet jelent. Abban az esetben, ha a kényszert nem ily normatívumként, hanem csupán faktumként fogjuk fel, akkor helytálló volna Cathreinnek az az álláspontja, mely szerint a kényszer nem tartozik a jog lényeges elemei közé, legfeljebb csak kísérő jelenséggé tapad kívülről hozzá, mert rendezett társadalomban csakis a jogszabály által meghatározott kényszert lehet alkalmazni; a kényszer alkalmazása nem lehet pusztán önkény folyománya, annak lefolyását mindenkor jogszabály írja körül. Amennyiben ennek ellenére is felvennők, hogy a kényszer a jog lényeges eleme, a jog elemét alkotó ezen kényszert egy másik, előző jogszabálynak kellene szabályoznia, amely jogszabályhoz tartozó kényszer ismét egy előző jogszabálynak lenne a tárgya. S így folytathatnók ezt tovább ad infinitum. A regressus ad infinitum azonban, miként a valóság egyéb területein, úgy a jog területén is lehetetlen, s a jogbőleletet csak annak a társasági szellemeskedésnek a szintjére süllyesztené, amely folyvást csak azt vitatja, vajjon a tojás vagy a tyúk volt-e előbb a teremtés folyamán. De ha a kényszert nem pusztán faktumként, hanem normatív jelentésében ragadjuk meg, akkor Cathrein fenti érvelését a maga teljes egészében megcáfolva láthatjuk. A kényszernek normatívumként való felfogása folytán a jog kettős feladatjellegét kap.

Mindezek előrebocsátása után rátérhetünk annak a megállapítására: miként jön létre a címzettek akaratmegkötöttségének pszichikai állapota? E kérdés megválaszolására végeztünk a társadalmi élet realitásának vizsgálatából kell kiindulnunk. A társadalmi életben folytonos emberi cselekvésekkel, magatartásokkal találkozunk. Az egyének pedig cselekvéseikkel, magatartásaikkal kapcsolatban állandóan értékkelnek. Az értékelés pszichikai folyamata azonban már meglévő értéket feltételez, amelynek alapján ugyanis az értékelés, s ennek következményeként a tényleges cselekvés és magatartás létrejön.

A jogon kívül az erkölcsi, a vallási és a konvencionális szabályok kívánnak az emberi cselekvések és magatartások zsinórmértékéül szolgálni. Ezek a normák mind az egyéni tudatban lépnek fel, s követelményeik a normák megragadása és megismerése által válnak az egyes egyé-

nek előtt ismertté. Tekintettel arra, hogy az emberi cselekvések pszichológiailag értékelésen, logikailag azonban értékeken alapulnak, ezekben a normákban, vagyis a jogi normában kell meglennie annak a bizonyos értéknek, amelynek alapján értékelésünk a norma tartalmában kifejeződő magatartás-követelménnyel megegyezik. A norma-előírás iránti kötelességtudat, s az ennek folytán létrejövő akaratmegkötöttség tehát a normában meglévő bizonyos értéknek a tudatvilágunkon keresztül való megragadásában és belátásában gyökerezik.

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy a normának — s ennél fogva a jogi normának is — bizonyos értéket kell magukban rejteniök, mert csak ennek révén tudják az egyén kötelességtudatát és az ennek folyománya-ként létrejövő akaratmegkötöttségét a maguk irányában megalapozni. Kérdés, minő struktúrával rendelkezik ez a jogban rejlő érték?

8. A jog az egyénhez nem a maga elszigetelt egyediségében, hanem társaslény mivoltában szól. Amíg ugyanis az erkölcsi szabályok — amidőn az egyénnel szemben érvényességi igénnyel lépnek fel, tehát az egyéntől követést követelnek — annak eldöntését, hogy az egyén a tartalmukban kifejeződő magatartás-követelményt valóban akarja-e követni vagy sem, mindenkor az egyéni lelkiismeret szavára bízják, addig a jog a kényszer alkalmazásának normatívuma révén a valóságos életben, az állandó cselekvések és magatartások világában feltétlenül érvényesülni akar. A jog kötelező erejét nem lehet minden egyes egyénnel szemben kimutatni. Itt többek között rámutathatunk az úgynevezett fogházaspírás példájára. A jog azonban fizikai kényszer alkalmazásán keresztül a gyilkossal szemben is érvényesül, s ebben az esetben a jog követői a jog úgynevezett végrehajtói lesznek.

A jog „ne ölj!”, „ne lopj!” stb. posztulátumainak az egyén a hasonló tartalmú erkölcsi és konvencionális szabályokra tekintettel is eleget tehet, tehát anélkül, hogy vele szemben a jogi kötelezőség a maga tulajdonképeni értelmében szerephez jutna. Az erkölestelen és a konvencionális szabályoktól eltérő, azokkal ellentétes posztulátumokat, magatartásokat előíró jogszabályt azonban az egyén már pusztán és kizárólag a jogban megnyilvánuló kötelező erőre tekintettel követheti. A lelkiismeret szavát elnémíthatja, a társadalom rosszaló-értékítéletében kifejeződő pszichikai kényszer elviselhetővé teheti a fizikai kényszer elszenvetésétől való félelem. Ezeknek az

egyéneknek pszichológiailag a jogi posztulátumnak megfelelő reális magatartás jelenti a fizikai kényszer elkerülésének egyedüli útját és ezzel logikailag számukra a jogban a kényszer elkerülésének állapotában megnyilvánuló oly érték rejlik, amelynek alapján éppen ez az értékelésük, s ezen keresztül akaratuk megkötöttsége létrejön. Az erkölessi, a konvencionális és a jogi szabályok közti kollízió esetén a konfliktus mindenkor az egyén lelki világában játszódik le, s ez a konfliktus az egyén számára sokszor a legteljesebb tragikumká mélyül. De mikor az egyén már döntött és magát a jog irányában kötelezettnek tudja, ezt a kötelességtudatát és az ennek következtében létrejövő akaratmegkötöttséget tehát mindenkor ez a jogban rejlő érték teremti és alapozza meg.

A jog kényszeralkalmazását előíró posztulátumának az egyén már csupán a jogra és a benne megnyilatkozó kötelező erőre tekintettel tehet eleget. A jog tartalmában eszméket ragadunk meg, amelyek oly potenciális valóság képét tartalmazzák, amely tartalmánál fogva értékesebbnek látszik, mint az aktuális valóság ténylegességtartalma, s ezen potenciális valóság aktualizálásával kapcsolatban az egyén a fizikai kényszer alkalmazását is értékesnek tudja. Problémánk megértése szempontjából nem szabad nehézséget okoznia annak a körülménynek, hogy a fizikai kényszer alkalmazását fejlettebb és rendezettebb társadalomban külön a jog által intézményezett szerv látja el, mert ez már tételes jogi kérdéshez vezet. Az egyéneknek ez a pszichológiai értelemben vett értékelése ismét csak a jogban meglévő értékre mutat vissza, amelyre mint alapra támaszkodik.

9. A fent elmondottak egybevetése alapján megállapíthatjuk, hogy a jog kötelező erejének forrása a bennerejlő, ellentétes irányból fakadó értékítéletek szintézisét magában foglaló, s így egységes — ennél fogva objektív — „érték“. A jog tartalma, amelyen keresztül ez az érték kifejezésre jut, hely- és időszerint változó ugyan és ezáltal ez az érték is relatívvá lesz, de konkrét tartalmának ezen érték bélyegét magán kell viselnie, hogy a jog a valóságos életben tényleg érvényesülő jog, azaz éppen „jog“ legyen. Ez az érték tehát a jog állandó és változatlan, azaz formális és nem a hely- és időszerinti változó, azaz tartalmi elemeihez tartozik. Az a jog, amelyből ez az elem hiányzik, legfeljebb mint úgynevezett holt-jog, vagy mint lehetséges-jog élhet az emberek tudatvilágában, de élő jogként soha nem szerepelhet.

Tanulmányunk elején (1.) reámutattunk, hogy felvetett problémánk megoldását a jogbölcselet keretén belül kell keresnünk. Ezzel kapcsolatban megállapítottuk (2.) azt is, hogy a jogi kötelező erő forrását a jog fogalmi elemei között kell felkutatnunk. Meg kell vizsgálnunk, mi az az elem, amelynek a jog folyvást változó tartalmának mindegyikében, azok mélyén állandóan ott kell lebegnie, mert különben hiánya holtta merevíti az illető jogszabályt. Vizsgálódásaink lefolytatása után arra a végeredményre jutottunk, hogy ezt a fogalmi elemet, amely a jogi kötelező erő tényleges forrását jelenti, a jogban mindenkor bennrejlő, a jogot jellemző speciális „értékben“ ragadhatjuk meg. A jogszabályok folytonos változó tartalmának mindegyikében, azok mélyén tehát ennek az értéknek kell meghúzódnia forrásként, amely éltető nedvével átítatja az egész jogszabályt, s amely viszont így felvéve magába a kötelező erőt, címzettjeivel szemben tartalmának megfelelő kötelezettséget teremt, hogy azután az emberi akaratra ránehezedve, az akarat ezen megkötöttségén keresztül a maga tartalmi előírását a potenciális valóság világából az aktuális valóság világába átültesse. Ezzel együtt azt az állításunkat is indokolva láthatjuk, amely szerint problémánk megoldása, bár a jogi formában kívánczik, egyúttal átmenetet is jelent a jogi értéktan felé. Erre tekintettel a jogot jellemző eme speciális értéknek további vizsgálata már nem tartozik szorosan vett feladatunk körébe.

SZEMLE

Érték és valóság.

A. M. Filozófiai Társaság vitaulése 1939. április 25-én.

1. Az érték fogalmához úgy közelíthetünk, ha meggondoljuk, hogy egyes dolgokat másokkal szemben előbbrehelyezünk, jobban becsülünk, egyszerűen: hogy értékkelünk. De ha igaz is, hogy az értéket az értékelés aktusában tudatosítjuk, ez nem jelenti azt, hogy az érték az értékelő alany aktusából ered. Az értékességet a valóságos értékeléstől már csak azért sem tehetjük függővé, mert nyilvánvaló, hogy valamely dolognak az értékességén nem változtat az a körülmény, hogy azt felismerjük-e, vagy elismerjük-e? Hasonlóképpen nem lehet levezetni az értékésséget az értékeléssel vagy értékes tárgyi valóságból: a „jóságokból“ vagy „javakból“ sem. Nem az értékesség alapul a javakon, hanem megfordítva: az értékesség az, amely bizonyos dolgokat javakká nemesít, a közönséges valóság szintje fölé emel. Az értékesség nem is szükségképpen teljesebb valósággá. Az erkölcsi érték például akkor is érték, ha megvalósítását mindenki sorra elmulasztja. Az értékesség tehát nem származik sem az értékelő alanyi valóságból, sem az értékelt tárgyi valóságból, hanem azoknak egyként apriori mértékéül szolgál. Az értékelésre való ráeszmélés valami önmagában megalapozott, ideális jellegű tartalomra utal, amely az értékelésnek érvényességi alapot ad, másfelől hordozója az értékelés sajátos aktusának. Ezt az „apriori tartalmat“, illetőleg „phaenomenon sui generis-t“ nevezzük éppen értéknek.

Az értékeléstől az értékig vezető út az eszmélkedő, a feltételezett felől a feltételhez redukáló alany pályája. Az értékelés az értékkel szemben πρότερον προς ήμᾶς. A tárgyi, logikai, megalapozási sorrend azonban fordított: először van az érték és a valóság különbsége, ezen nyugszik az értékelés és a megismerés különbsége. Az értékelésben az érték és a valóság kettősége, az érték autonómiája csak megnyilatkozik, de nem gyökerezik benne. Az értékelés rádöbent, hogy a valóság még nem minden; hogy a mindenség reális valóságra és irreális értékre tagozódik; hogy a metafizikai világrénddel: axiológiai világrénd áll szemben. Ez utóbbinak örök sarkpontjai pedig az értékek. Az érték fogalmát s hozzá hasonlóan a valóságát definiálni nem lehet, mert érték és valóság másra vissza nem vezethető, párhuzamos östények.

Számunkra az értékek világa a valóság világával ellentétben „kelőként“, az adatokkal ellentétben „feladatként“ jelentkeznek. Ezt a tényállást mondjuk „normativitásnak“. A normatív tényállás nem más, mint az értékek rendje a valósághoz való viszonyában. A normativitásnak közvetlenül adott jelenségében feszültség, dinamizmus mutatkozik. Ez a dinamikus mozzanat igazolja az értéknek a valóságtól való különbözősét.

2. Csak hogy a normatív tényállásban a dinamikus mozzanaton felül egy másik, mondjuk „sztatikus“ mozzanat is föllelhető. A normatív tényállás lényege ez: valóságból értékek kell lennie; ez már a „feladat“ jelentésében is benne van. Márpedig ez nyilván lehetetlen követelmény, hogyha a valóságot és az értéket erőszakosan szétszakítjuk, azokat egymással mereven szembeszegezzük. A valóságból csak akkor válhatik érték, a normativitásnak csak akkor van értelme, ha érték és valóság nem ellenségesen állnak szemben, hanem ellenkezőleg, köztük valami eredeti megfelelés, összhang, egybevágás van. Ezt nevezhetjük a normatív tényállásban rejlő sztatikus mozzanatnak.

A fenomenologiai tényállás egészének tehát úglátszik csak akkor tehetünk eleget, hogyha a dinamikus mozzanat mellett a sztatikusot is tekintetbe vesszük. Az értéket és a valóságot egymástól meg kell különböztetnünk. Ezt azonban úgy, hogy egymással mégis megférjenek. Föl kell tennünk, hogy két rend van. De ugyanakkor azt is föl kell tennünk, hogy azok néha, bizonyos feltételek összejátszása esetén találkoznak egymással, fedik egymást. Olyanformán kell a tényállást elképzelnünk, hogy a valóság a maga kategoriális formái közt különbözős az értékkel szemben. Mindazonáltal mellékesen még az értékszempontok vonalába is behelyezkedhetik, vagy behelyezhető. Az önmagukban csupán létező dolgok értékszempontból tekintve mellékesen még javak is lehetnek. Általában az erkölcsi alanyunk szoktuk tulajdonítani azt a mérhetetlen jelentőséget, hogy az érték és a valóság határán állva a kettő között közvetít; az erkölcsi tudatban szoktuk megjelölni azt az archimedesi pontot, amelyből a világ az értékrendbe fordítható át.

Az ilyenféle, mondjuk áthidaló álláspont a normatív tényállásban rejlő dinamikus mozzanat mellett lászólag a sztatikus mozzanatot is érvényre juttatja. A dinamikus mozzanatnak valóban eleget is tesz azért, hogy az érték és a valóság kettősségét elismeri. De amennyiben ennek a következményeit komolyan vállalja: elvágja az utat a sztatikus mozzanat érvényesítése elől. Igaz ugyan, hogy az érték és a valóság találkozását nem zárja ki, de ezt a találkozást nem tekintheti egyébnek esetlegességnél. Lényeges, alapvető ez a kapcsolat csak akkor volna, hogyha az értékelvnek a valóságra vonatkozóan konstitutív szerep jutna. Mindaddig, amíg a valóságot az értéktől külön principiumnak tételezzük, a valóságnak értékkel való egybevágását csak a körülmények véletlen játékának, — az összetalálkozást csak esztlegesnek, felületesnek, felszínesnek minősíthetjük. Hiszen, ha valóságot és értéket elvileg megkülönböztetünk, akkor egyúttal azt is állítjuk, hogy a valóság az értékre való tekintet nélkül önmagában már meghatározott. Körülbelül azt állítjuk tehát, hogy a dolgokon mint dolgokon mit sem változtat, ha történetesen még javak is; hogy valóság-voltukhoz semmit sem tesz hozzá, ha véletlenül értékminőségük is van; hogy az értekszempont a javakra nézve mellékes. S ha így van, akkor a valóságnak és az érték-

nek a javakban való véletlen koincenciája még nem jelenti, hogy a valóságból érték lett.

3. A normativitás jelenségében kétségtelenül feltalálható sztatikus mozzanat nem kevesebbet követel, mint az értékelv valóságot konstituáló szerepének világos elismerését. A javakat csak akkor tekinthetjük lényegesen az értékrendbe tartozóknak, hogyha őket az érték kategóriák által minden ízükben meghatározottaknak fogadjuk el. Ezt meg csak akkor lehet, ha lemondunk az olyan elképzelésről, amely szerint a javakat eredetileg az értékstruktúra szempontjából heteronóm valóságcategóriák határozzák meg. A valóságnak lényeges értékszerűségét valóban csak az ismeri el, aki az érték elvével szemben nem tételez fel külön valóságlövet. Ez az álláspont klasszikus szabatossgal fejeződik ki az idevonatkozó skolasztikus tételben: „*ens et bonum convertuntur*“. A sztatikus mozzanat valóban ezt a tételt követeli, következésképpen a maga részéről igazolja is. Megfelelően kifejtve a sztatikus mozzanat a teljes teret, a dinamikus mozzanat elhanyagolását, áldozatuldobását követeli. Neki a dinamikus mozzanat mellett érvényt szerezni nem sikerül.

4. Ezen elbukik a szintézis kísérlete. Márpedig a sztatikus mozzanat mellett a dinamikus szintén joggal igényli az elismertetést. Figyelmünk kívül hagyása egyoldalú és elégtelen álláspontot eredményez. Konkrétan beszélve: ha a valóság *eo ipso* érték, ha „*omne ens bonum est*“, honnan a feladat lehetősége? Honnan a normatív tényállásban adott feszültség? És mi az alapja az olyan megkülönböztetésnek, amelyet az értékelés aktusában joggal teszünk? Ezekben az elkerülhetetlen, sürgető kérdésekben ismét a dinamikus mozzanat tör keresztül, az keres utat az érvényesülésre.

A dinamikus mozzanatnak a méltányolása elől sem térhetünk ki. Az előbb sikertelenül próbáltunk a sztatikus mozzanatnak a dinamikus mellett teret biztosítani, most fordított a helyzet: a dinamikus mozzanatot kell valamiképpen beilleszteni a sztatikus elképzelésbe. Az értéket és a valóságot alapjában azonosnak kell tekinteni, el kell ismerni egy teljesértékű, tökéletes, kész, adekvát valóságrendet, amelyben valóság = érték. Ezzel érvényre juttatjuk a sztatikus mozzanatot. A tökéletes valóság mellett azonban fölvehetünk egy másik, inadekvát, a valóság és érték szempontjából egyaránt fogyatékos, „természeti“ valóságrendet, amelyet az előbbtől, az „Abszolútumtól“ bizonyos távolság, distancia választ el. E távolság felvételével igazságot szolgáltatunk a dinamikus mozzanatnak is. Az ilyenfajta rendszer-szkéma tipikus példaként az emanáció fogalmával dolgozó olyan pantheista metafizika kínálkozik, amely különböző rangú valóságsíkokat, létfokozatokat tetelezt. De a neoplatonizmuson kívül beilleszthető ebbe a szkémába maga a platon dualizmus, vagy (a *potentia* és *actus* megkülönböztetése miatt) az aristotelesi metafizika, — sőt (ha azt a megkülönböztetést tekintjük, amelyet a jelenségek kauzális-természeti világa és a szabadság intelligi-

bilis világa között tesz), még a kanti praktikus filozófia is. Mindezekben az a közös vonás, hogy a dinamikus mozzanat követelte cezurát a valóságon belül helyezik el, minél fogva: valóság értékszerű is, értéktől idegen, — vagy azzal szemben közömbös is.

A valóság belső osztódásának ez az ötlete mégsem juttat a várt szintézis birtokába. Az ilyen elképzelés szerint a felsőbb, az értékrenddel egybevágó világrendnek adekvát, kész realitást kell tulajdonítanunk. Hiszen éppen azáltal tettünk eleget a sztatikus mozzanatban adott követelménynek, hogy az igazi valóságot eo ipso értékszerűnek tételeztük. S ennek megfelelően az alsóbb, az értékrenddel szemben idegen világrendet nemcsak az érték, — hanem a valóság szempontjából is fogyatékosnak mondtuk. Az értéktelen valóság így tekintve tulajdonképpen valóságtalan valóság is: μή ὄν, látszat, priváció, negatívum csupán. Ha pedig ez így van, akkor ismét fölmerül a kérdés, honnan a feladat ténye? Honnan a feszültség? Vagy más szóval: a dinamikus mozzanat az efféle koncepcióban a sztatikus mellett csak látszólag jut szóhoz, voltaképpen azonban elsikkad mellette.

A dinamikus mozzanat az ilyenféle felfogásban valóban csak akkor érvényesülne, hogyha a koncepciónak olyan új fordulatot adnánk, hogy a realitás határozománya az alsóbb valóságrendnek jutna — s a felsőbbnek éppen csak az érték jelentősége maradna. Ezt azonban itt határozottan vissza kell utasítanunk. Ez esetben ugyanis újra a valóság és érték szétválasztásának az álláspontján találnók magunkat, — amely eleget tesz ugyan a dinamikus mozzanatnak, de elhanyagolja a sztatikusát.

5. A normatív tényállásban, az érték-valóság-viszonynak számunkra legközvetlenebb megnyilvánulásában két motívumot találtunk. A „dinamikus“ mozzanat követeli az autonóm érték fogalmát; vagy más szóval: világnézeti dualizmust, értékelméleti idealizmust alapoz meg. A „sztatikus“ mozzanat az értéket a valósággal hozza kapcsolatba; az autonóm érték fogalmának elvetését követeli; világnézeti monizmust, értékelméleti realizmust határoz meg. A normatív tényállás ekként mindkét álláspont számára igazolást is nyújt, — cáfolatot is tartalmaz. Ezen az alapon döntenünk nem lehet. Kísérletet tettünk arra is, hogy a sztatikus mozzanatnak a dinamikus mellett — és megfordítva, hogy a dinamikus mozzanatnak a sztatikus mellett szerezzünk érvényt; azaz hogy az értékelméleti realizmust az idealizmus keretébe, illetőleg az idealizmust a realizmus keretébe beillesztjük. Ez sem sikerült. Ha van egyáltalán szintézis, az úglátszik más úton keresendő.

Egyelőre egyformán érvényesnek látszanak a közös alapú ellentétes tartalmú tételek: az antinómiát kénytelen vagyok nyitva hagyni. Úgy vélem, hogy a vita bevezetésére irányuló feladatomban a kérdés exponálása, az alternatívák szembeállítását által bizonyos fokig mégis eleget tettem. Úgy hiszem, az a vád sem érhet joggal, mintha a határozatlansággal a vita kellemetlen következményeitől igyekeznék mentesíteni.

sülni. Bizonytalan állásfoglalásom nem minősülhet a támadási felület kiszolgáltatásától való vonakodásnak. Mert hiszen, aki az antinómia egyik tételét igazolja, az nemcsak a másik tételt cáfolja meg, hanem megdönti a fent vázolt álláspontomat is, melynek a határozatlanság éppen határozott jelleget ad, amely az antinómiát tudatosan hagyja eldöntetlenül.

gróf Révay József.

Hozzászólások:

Az előadó példás módszerességű kérdésfelvetésében mintegy indítást adott, hogy e problémadialektika következményeit is levonjuk.

I. Az érték és valóság fogalmi elemzése jól mutatja, hogy hiba egyetlen „érték“-fogalom konstituálása. A különféle értékélmények tanúsága szerint az egyes értékterületeken más és más az érték és valóság viszonya. (S bátran elmondhatjuk még azt is, hogy a teoretikum számára is különbözőképpen közelíthetők meg az egyes értékterületek, azzal különböző viszonyban vannak.)

A valóságkérdést illetően az értékélmény három fő válfaját más és más jellemzi:

a) A megismerés a valóságnak a megismerésére törekszik s az „érték“ itt az ismeret helyessége, módszeressége, igazoltsága: az ellentmondásnélküliség és a törvényszerű, minél szervezesebb összefüggés az ellenőrző mérték. Itt tehát a „valóság“ olyan valami, amit megismerni törekszünk s az úgynevezett „érték“ regulatív tényező, amely a hibát, tévedést gátolja meg.

b) Az erkölcsi cselekvésben már nem arról van szó, hogy a kész valóságot ismerjük meg, hanem arról, hogy az erkölcsi parancsolatot megvalósítsuk. Itt nem regulatív elvről van szó, hanem kategorikusról.

c) Ha e két értékterület egyikén az érvényesség szabályozó jellegű s a valóság úgy áll előtérben, mint megismerendő, a másikon pedig, mint megvalósítandó, érték és valóság viszonya egész sajátsgos az esztétikai területen. Ez mintegy maga az értékvalóság, azaz míg amazokon „örökös törekvés az ideál felé, ez szimboluma az ideálnak“. Ez az értékvalóság a lehetőség és követelmény megnyugtató megoldása, a szabadság és a rend benső entelechikus megoldása. (L. Kant zsenifogalmát s a belőle származó Schiller-esztétikát; az ő rendszerükre támaszkodva az idézett meghatározással jellemzi értékelméletében az esztétikai értéket Jonas Cohn; Böhm Károly axiológiája is a művészi értékben s annak entelechikus jellegű meghatározásában tetőződik be.)

II. Ha ebből a szimbolikus értékélményből visszakövetkeztetünk az értékes létezésre általában, a létezés és érték kapcsolata itt is az entelechikus elvben kereshető, a „lehetőség“ és „megvalósítandó“ egyéni, esetenként más és más viszonyában. Ennek a viszonynak a megoldását minden létező önmagában hordja. A szabadság és rend más bensősége jellemzi az ásványi, a növényi, az állati létezést és a szel-

lemit. A létezők körében különösen a fejlődés, valamint a létfokozatok fogalmi utalnak érték és valóság kapcsolatára, jelölnek értékvalóságot s nem a célérték, az eszközérték, hanem az önérték értelmében. A fejlődés elve éppen az, hogy minden létező törekszik egy lényegének megfelelő benső formát megvalósítani s ha ezt elérte — a növény a virágban, a gyümölcsben, a népiség a kultúrában — ez bizonyos megnyugtató megoldást jelent. Ehhez képest az előző állapotok mintegy előkészületek s a rákövetkezők már hanyatlás jellegűek: a bensőleg meghatározott rend helyett a létező a környezet mechanizmusának hatása alá kerül, annak áldozata, prédája lesz. Ami a létfokozatokat illeti, ezek éppen a benső meghatározottságon alapulnak: minél bensőbb a rend és szabadság viszonya, minél szabadabban, egyénibben meghatározott valamely létező, annál inkább érték s így a szellemi inkább érték-individualitás, mint az ásványi, vagy növényi entelechiá.

Röviden utalhatunk rá, hogy Pauler Ákos metafizikájában a teleologikus és mechanikus világmagyarázattal szemben az entelechikus mellett tör lándzsát. (Metafizika, 134. l.) S a Bevezetés értékelméleti részében (249. §.) hasonló értelemben nyilatkozik, amikor az érték-eszmének megfelelő létezést szabad létezésnek mondja: az egészség éppen azért szabadság, mert törvényszerűség.

Amikor az igen tisztelt előadó a sztatikus és dinamikus mozzanatok dilemmájának feloldásában jelölte meg a probléma lényegét, az entelechikus elv felé irányított s ez az elv nem egyéb, mint a sajátos létezés és egyben értékegyéniség elve.

Baránszky-Jób László.

A valóság — mint az imént hallottuk — értékes is, meg értéktelen is. A valóságot át- meg átjárják az értékek és a valóság mégsem azonos az értékességgel. Érték és valóság egymással nem azonosítható, de teljesen el sem választható adottságok gyanánt jelentkeznek előttünk.

Mondhatunk-e ennél közelebbit is az érték és valóság viszonyáról?

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt a közös alapot, amely értéket és valóságot összeköt: ez a lét a maga általánosságában (ens). A lét nem egyszerűen azonos a valósággal, ahogyan az értékkel sem egyszerűen azonos, hanem valóság és érték egyaránt megegyeznek abban, hogy ítéletek tárgyai lehetnek; ennyiben esnek egyaránt a legáltalánosabban vett lét elnevezése alá.

Ez a látszólag terminológiai megkülönböztetés magában rejtí a probléma kulcsát.

Az értékek problémája ugyanis megoldhatatlan marad, ha az értéket a léttel helyezzük szembe. A lét a maga általánosságában semmivel szembe nem helyezhető és semmi kategorizálást nem tűr meg, mert minden nem és kategória fölött áll. A létről a maga általánosságában éppúgy nem lehet azt mondani, hogy benne az értékmozzanat

dominál, mint azt, hogy a valóság, azaz egzisztencia a meghatározó jellege. Hasonlattal élve: a mennyiségről általában a matematikában nem mondhatjuk sem azt, hogy páros, sem azt, hogy páratlan.

Hogy a lét és valóság kínálókozó összetévesztését elkerüljük, célszerűbbnek látszik a léten belül az érték és egzisztencia (azaz valóság) polaritásáról szólni.

Minden bölceleti eszmélkedés ott kezdődik, amikor a világban megkülönböztetünk egy változó és egy változatlan elemet. Az előbbi az egzisztencia, az utóbbi az érvényesség, idea-világ, értékvilág. A szenttamási bölcelet ezt a megkülönböztetést így fejezi ki: a tapasztalati világ dolgaiban más a létezés (egzisztencia) és a lényeg (essentia). A dolgok lényege örök és változatlan, ezért lehet a változó világból örök és változhatatlan igazságokat kiemelni. Azonban fennállásuk tekintetében a dolgok keletkeznek és elmúlnak, állandóan változnak.

Az értékvilág mármost nem egyéb, mint a lényegek, ideák, örök és változatlan érvényességek világa. Ez a világ az egzisztencia világtól teljesen független, hiszen az örök és változatlan nem függhet a változótól és efemertől. Viszont épp a lényegek vagy értékek változatlansága miatt soha új értékek nem keletkezhetnek. Lehetetlen tehát, hogy az egzisztencia valami módon értékévé változzék át.

Viszont az egzisztencia világa a maga teljes egészében függ az értékvilágtól. Mert hiszen az egzisztensnek előbb valaminek kell lennie, lényegszerű, értékyszerű meghatározottságának kell lennie, hogy egyáltalán létezhessek. Éppen azért nevezhetjük a lényegek világát értékvilágnak, mert előbbrevaló az egzisztenciával szemben. Mert a független előbbrevaló azzal szemben, ami tőle függ.

Éppen függetlenségénél, előbbrevalóságánál, változhatatlanságánál fogva az értékvilág messze túlhalad az egzisztencia rendjén. Ebből következik, hogy az értékeség magábanvéve nem biztosítja az egzisztenciát, nem képes azt létrehozni. Mert hiszen vannak olyan értékek vagy lényegek, amelyek egymás megvalósulását kizárják. Maga az elmúlás és keletkezés ténye is arra mutat, hogy egyes értékek, időtlen tartalmak időben kezdnek az egzisztencia rendjében érvényesülni, majd önnét újra kiszorulnak.

Az existens valóság a maga egész terjedelmében értékyszerű, de az értékvilág nem valósul meg a maga egész terjedelmében. Az előbbi megállapítás adja meg az értékprobléma sztatikus oldalát — hogy t. i. minden fennálló valóságot át- meg átjárnak, tartalmát kijelölik az értékek —, az utóbbi megállapítás pedig a probléma dinamikus oldalát — hogy t. i. nem minden értéknek felel meg adekvát fennálló valóság — határozza meg. Az előbbi szempont bizonyos optimizmust indokol, az utóbbi a lét tragikumának az alapja.

A bevezetőben hivatkozás történt a skolasztikus axiómára: „Ens et bonum convertuntur.“ És hozzá kell tenni az értékvilág szempontjára.

ből épp annyira idetartozó „Ens et verum convertuntur“ axiómát is. Ezek az axiómák nem azonosítják naív módon az egzisztenciát az értékekkel. Az ens u. i., mint mondtuk, nem egzisztenciát jelent, hanem a létet a maga általánosságában. És az axiómákban az a gondolat jut kifejezésre, hogy mihelyt bármely létezőről valamit állítunk, ennek az állításnak alapja az értékvilágban van. Nem azt mondjuk, hogy a létezők azért jók vagy igazak, mert éppen existensek, hanem azt, hogy a valóságot a maga egész kiterjedésében az értékvilág mértékeli és szabályozza. Minden létező értékszerű.

Ezzel szemben a helyes bölcelet sohasem próbálkozott olyan axiómával, hogy „ens et existens convertuntur“. Vagyis nem szabad azt mondani, hogy a létet az existens-valóságok egész terjedelmében kimerítik. Ha ugyanis csak az existens lenne valóság, akkor minden törekvés, akarat, változás értelmetlen, de egyúttal lehetetlen is volna. Érdekes, hogy minden olyan bölcelet, amely a lét és egzisztencia hatalmas különbségét nem ismeri el, tényleg erre az eredményre jut, ha következetes marad.

Eddigi állításaink a tapasztalati és emberi értelemmel megérthető valóságra vonatkoztak. A világban élesen megkülönböztettük az ideák, értékek, érvényességek rendjét egyrészt, az egzisztenciát másrészt. Megmutattuk, hogy e két nagy birodalom egymásra vissza nem vezethető, mert hiszen az egzisztencia feltételezi az értékrendet, viszont az értékrend nem hozza létre az egzisztenciát. Tehát sem a pusztá egzisztencia, sem a pusztá érték nem adja a világnak teljes és kielégítő magyarázatát. Azonban a létnek végső gyökerében egynek kell lennie, másképp a valóság és érték szembehelyezésének, az univerzum egységének nem volna alapja. Kell olyan végső közös alapnak lennie, amelynél fogva értékről és egzisztenciáról egyaránt, mint a lét megnyilatkozásairól beszélhetünk.

Ez a közös alap csakis olyan tényező lehet, amelynek egzisztenciája maga érték és értéke maga a lét. Másszóval: olyan lény, amelynek lényege a létezés. Ez Isten. Ervin Gábor.

*

Az előadó által kristálytiszta világossággal exponált dilemma valóban feloldhatatlan akár egyik, akár másik úton, s azt hiszem, csakugyan bele kell nyugodnunk, hogy mint egyéb úgynevezett legvégsőbb kérdéseket, ezt a legeslegvégső kérdést sem tudja az emberi elme végképpen megoldani. De talán van egy járható út, amelyen legalább is viszonylagos eredményt remélhetünk, mégpedig a dilemma feloldásában magunk, az ember számára, pusztán az emberi léttel való viszonylatban. A valóság és érték azonosságának kétségtelenül van egy számunkra is közvetlenül adott formája: a szellem élménye. Talán ha ebből az élményből indulnánk ki, amelyben a valóság és érték azonos-

sága közvetlenül van adva tapasztalatunk számára is, remélhetnénk némi eredményt. Ez az út is a metafizika kérdéseire vezet természetesen és elkerülhetetlenül. De ha vissza is riadunk a metafizikának bizonyos formáitól, nem szabad lemondanunk olyan metafizikai utakról, melyek a közvetlen tapasztalatból indulnak ki, s csak annak vonalait húzzák ki tovább.

Joó Tibor.

*

A valóság és érték viszonyának problémája, mint hallottuk, antinómiát rejt magában. Az antinómia felvétele teljesen indokolt, nézzük meg azonban közelebbről, mit is jelent ez?

Három fogalom szerepét kell tisztázni. Ezek a valóság, a létező és az érték. A három fogalom nem ugyanaz, mert lehet (egyes felfogások szerint) a valóság nem az igazi létező. Lehet továbbá olyan érték, amely nem valóság és lehet olyan létező, amely más, mint a valóság. Ha a valóság és létező fogalmainak viszonyát, t. i., hogy a létező tágabbkörű, mint a reális valóság, mindig tudatosítjuk, félreértést kerülhetünk el. A probléma a jelen esetben az, hogy mi a valóság és érték viszonya. Itt két álláspont lehetséges. A dualista felfogás szerint valóság és érték egymástól független létmódok. A monista felfogás szerint valóság és érték egybeesnek. (Szándékosan nem használtam az idealizmus és realizmus szavakat, hogy a velük kapcsolatos sokféle jelentés zavaró hatását kiküszöböljem.)

Az a felfogás, amely azt állítja, hogy van olyan értékesség is, amely nem valóság, például egy megvalósíthatatlan erkölcsi érték, a dualizmus álláspontján van: A monista felfogás ugyanis ebben az esetben azt állítja, hogy az értékesség csak a lehetőségekben érvényesül, és így *nem is tagadja az értékesség valóság jellegét. Csak akkor tagadná*, ha ki tudná mutatni, hogy van olyan erkölcsi érték, amely megvalósíthatatlan.

Félreértés támadhat abból is, hogy az érték szót a legáltalánosabb értelemben használjuk, pedig a logikai, az esztétikai és az erkölcsi érték eseteiben más és más a helyzet. Ha a reális valóságnak mintegy a legelső rétegét, a tárgyi valóságot elemezzük, ott már megtalálhatjuk a tárgyi valóság szerves részeként a logikumot és bizonyos összefüggésekre épülve az esztétikumot. Az erkölcsi értékkel már bonyolultabb a helyzet. Ott a tárgyi valóság semmit sem jelent magában. Az erkölcsi értékességet az ember és a reális valóság viszonyában találhatjuk meg. Még tovább menve, a végső értékek: az igaz, a szép és a jó létezés módját a monista felfogás is jól tudja megragadni, amikor azt a legfőbb realitásnak, ens realissimum-nak nevezi.

A valóság és érték problémája az előadó szerint antinómiát rejt magában. Két kontradiktórius felfogás egyformán jogosult. Kérdezhetjük: mi indokolja az ellentétes felfogásokat? Van-e lehetőség a kiegyeztetésre, a szintézisre? Az értékvalóság, monizmus és dualizmus ősi

ellentétek. Hogy melyiket tartja valaki helyesnek, azt mély, irracionális erők határozzák meg, amelyek eredője végeredményben „értékelés“. Tudjuk régóta, hogy az ember személye és filozófiai felfogása között szoros kapcsolat van. Ezzel a meglátással talán a fenti problémához is közelebb férhetünk. Az az ember, akinek a realitás sokat jelent, tehát értékes, a monista álláspontot vállalja és védelmezi, az pedig, akinek a realitáshoz semmi köze, azt nem tartja fontosnak (ami természetesen nem annyit jelent, hogy tagadja), aki nem értékeli azt semmire, a dualizmus álláspontján van s előre megmondhatjuk, hogy ez az ember nem elégszik meg a valóság és érték kettéválasztásával, hanem az utóbbit, az értéket tartja — ha szabad ezt a szót használni — „értékesebbnek“.

A döntést nem lehet észelvekkel kierőszakolni. Az állásfoglalásban az ember személye szerepel és éppen ezért nagy merészség lenne olyan szintézist jósolni, amely az emberek legellentétebb értékéleszmeletét egységbe tudná fogni. *Lehner Ferenc.*

Amit az előadó úr az érték sztatikus oldalának nevezett, azt bensőségnak, amit pedig dinamikus oldalnak, azt külsőlegességnak mondom. Elsőben valóban érték és lét egysége, másodikkal ellenben ezek feszültsége, kettőssége, dualizmusa következik. Ennek az antinómiának felvétele tehát indokolt. Annyiban tudok csak vitába szállni az előadással, hogy a dualizmust a monizmussal szemben, a fenti értelemben véve e szavakat, lefokozottnak és másodlagosnak kell tartanunk, amint ez az alábbiakból kitűnik.

Az érték bensőséges volta azt jelenti, hogy nem külső máz, szín a létezés és a lélek alkatán, hanem áthatja — legalábbis, amennyiben abszolút, szellemi értékekről van szó — a legbensőbbet, legtitkosabbat. Az érték léttörvény: követése fejlődés, de aki vagy ami nem követi, az a vesztébe rohan. A lét teljessége, amint Pauler Ákos is tanította, az érték teljességét is jelenti. Az érték külsőlegessége azt jelenti, hogy az érték „kellő“ (követelmény, norma, kötelesség, parancs stb.), vagyis ilyenkor a létezéssel szemben valami kívülről odahozott, előbb megszerkesztett, aztán „alkalmazott“ szabály. A szabályban pedig mindig van valami lét- és természetellenes. Szabályok egyoldalú tisztelete összetöri az élet virágait és csodáit.

A külsőlegesség azonban már felteszi a bensőséget: kötelesség, megvalósítandó stb. csak az lehet, ami lényegileg nem idegen a létezésről, hanem annak megfelelő, azzal rokon. Ellenkező esetben az érték nem volna megvalósítható, nem volna lehetséges. Tehát kötelesség sem volna.

Az érték tehát előbb van, mint a kötelesség. Alapvetőbb ennél. Az érték az elsődleges, a kötelesség csak másodlagos. Az érték továbbá igenleges, pozitív, a „kell“ azonban csak nemleges, negatív. A parancs

akkor is mindig tilalom, amikor igenlő megfogalmazással fejezzük ki. Soha sem a jót parancsolja valóban, hanem mindig csak a rosszat tiltja.

A „kell“-nek, kötelességnek tehát csak ott van értelme, ahol értékellenes vagy értékközömbös erők állanak az értékkel szemben. Mert rossz törekvéseink vannak; azért van kötelesség. Az érték ilyenkor erkölcsi kényszerre válik. A kötelesség fogalma szomszédos a félelemnek, esetleg a gyávaságnak fogalmával, amint ezt *Niedzsche* is jól látta. Aki azonban szabad lélekkel teszi a jót, önként, ellenkező hajlam nélkül, csupán szeretetből az értékek vagy az emberek iránt, azzal szemben sértés volna az értéket, ennek megvalósítását *követelni*. Így például a gyermekét szerető anyának sértés volna a szeretetet parancsolni. Pedagógiai következménye ennek az erkölcslelektani tényállásnak, hogy épp az értékesebb növendékekben támad fel az úgynevezett erkölcsi dac, ha azt parancsoljuk nekik, amit önként is megtettek volna és most már „csak azért sem“ teszik meg.

A kötelesség tehát talán nem is az értékekből származik, hanem önmagunkból: értékesek akarunk lenni, önmagunkat értékesnek akarjuk; nem pedig az értéket akarjuk. A kettő nem ugyanaz. Az előbbi fari-zeuskodás és abból a vágyból származik, hogy kitűnjünk, másoknál különbek legyünk. Góg. Ilyenkor nem azt az értéket igeneljük, amit egyéniségünknel és annak érettségénél fogva hordoznánk, hanem a tőle idegen, nem neki való értékeket. Elégedetlenek vagyunk önmagunkkal, nem akarunk önmagunk lenni. Ez minden *ressentiment* és értékhamisítás eredete.

El lehet oly világot is gondolnunk, amelyben van érték, de nincs „kell“. Vagy pl. Istennel szemben sincs értelme kötelességről, „kell“-ről beszélnünk, Istennek nincsenek kötelességei, épp, mert abszolút értékes lény.

Noszlopi László.

Gróf Révay József fejtegetései elmélyedő szellemi munka értékes eredményei. A valóság és az érték ősjelentéseinek alapvető különbségén épülnek fel és éles megvilágításba helyezik mindkettő sajátos értelmét, de egymáshoz való viszonyát is. Ezeknek a kriticismus szelleméből fakadó fejtegetéseknek a jelentőségét annál jobban kell tudnunk méltányolni, minél jobban terjed napjainkban a különböző fogalmakat összegabalyító szellemi konfúzió, a kriticismus világos határmegvonásaival mit sem törődő dogmatizmus.

Gróf Révay József fejtegetéseiből világosan kitűnik, hogyan vezet a valóság elégtelennek ítéltetése az érték fogalmához, amelyet az ítélés tulajdonkép már elfeltételez, — és hogyan mutat az érték érvényesülési igénye a valóságra, amellyel a megvalósuló érték sajátosan kapcsolódik. A tétel első fele Révay szerint egy dinamikus mozzanatot rejt magában, amely a valóság és érték között fennálló feszültségben nyilatkozik, második feléből egy sztatikus mozzanat vezethető le, a meg-

valósult értékben eltűnő feszültség, az érték és a valóság itt egybeeső fogalmainak gondolata. De! — és itt következik Révay fejtegetéseinek sajátos fordulata — a dinamikus mozzanat követeli a sztatikust a megvalósulást igénylő érték feltételezésével és mégis kizárja azt a megvalósulást lehetetlenné tevő érték-valóság különbségtétel éles rögzítésével. Vagy a másik alapról indulva el: a sztatikus mozzanat kizárja a dinamikusot a megvalósult érték nyugalmasában és mégsem mondhat le róla sem önmaga igazolásával, sem a valóság fejlődésének lemerésével. A végső eredmény tehát egy antinómia, két egyaránt érvényes tétel feloldhatatlan ellenkezése, ahová Révay szerint az emberi gondolkodás határán az általa alkalmazott dialektikai eljárás vezet.

Hogy a valóság és érték jelentéseinek Révay által véghezvitt kritikai megkülönböztetését hogyan értékeljük, arról már fentebb szövegtünk. A végső antinómia rögzítésétől sem tagadhatjuk meg elismerésünket, ha azokra a gyors és felületes döntésekre gondolunk, amelyek a problémát az egyik, vagy másik irányban könnyen megoldhatónak hirdetik. Míg e könnyű megoldások lényegében átsiklások a probléma mélységei fölött, Révay megállása az *igen* és a *nem* határán a probléma nehézségeivel való küzdelmes számvetést jelent és nyílt kaput a lehető megoldás felé, ha erről ő egyelőre le is mond.

Véleményünk szerint a megoldás iránya az értékelméleti idealizmus értelmében keresendő. A valóságnak az igazságérték által való meghatározottsága, ami a valóság megismerhetőségének alapja, eleget tesz a sztatikus mozzanatban rejlő igényeknek, az értékvilágnak az igazságérték jelentésén túlhaladó gazdagságában pedig tág tere nyílik a dinamikus mozzanat érvényesítésének. A kérdés most az: hol van a határ az érték konstitutív és regulatív funkciója között? S ha ebben a Révay által felvetett súlyos probléma új formában is jelentkezik, ami Révay kérdésfelvetésének mélységét mutatja, a megoldás áthághatatlan határai is adva vannak a valóságot konstituáló és számára feladatot is jelentő „Logosz” fogalmában.

Kibédi Varga Sándor.

Pauler szerint tökéletes lény az önmagát teljesen megvalósító. Az ember az élő lények között közbülső helyet foglal el, amennyiben az állattal összehasonlítva csés, míg Istenhez mérten gyarló. Hogy az ember mint létező milyen értéket jelent, éppen attól függ, hogy mennyit tud a benne rejlő képességekből kibontakoztatni, illetve mennyire távolodik az ösztönös állati léttől és mennyire közeledik az abszolút érték, Isten felé.

Sármánci Sándor.

Noszlopi tanár úr egy megoldási kísérletet mutatott be és annak kapcsán annak a lehetőségét feltételezte, hogy az emberi konkrét, valóságos cselekvéseket egyáltalán nem az erkölcsi értékek irányítják, hanem

csupán bizonyos külső tényezők, pl. az, hogy jó színben akarunk embertársaink előtt feltűnni. Bár tagadhatatlan, hogy az ilyen, látszat kedvéért való cselekvés számos példáját tapasztaljuk, mégis az autonóm erkölcs létezését igazolja az a körülmény, hogy az erkölcsi érték fogalmát egyáltalában felállították, mert ez csakis a valóságos, konkrét értékelésekből redukálható.

Waldapfel László.

*

Az értékek nem úgy léteznek, mint a körülöttünk lévő tárgyak. Az értékek nem az érzékekkel felfogható világ tagjai, tudjuk, hogy létezési módjuk az érvényesség. Az érvényességet fizikailag nem láthatjuk, nem tapinthatjuk. Az értékek legfőbb hordozója az ember, bizonyos értékeket azonban az emberen és az emberi alkotásokon kívül a természetben is megtalálunk, így pl. a szépséget az állat- és ásványvilágban is felleljük. Felvethető a kérdés, milyen kapcsolatban áll az értékfordó az értékkel. Az erre a kérdésre adott felelet az érték és valóság viszonyára is rámutat.

Az állatban, virágban, ásványban szépséget látni, noha csak az ember veszi észre, nem pusztán antropomorf képzelődés, mert azt a biológiai célt, amit a virág és állat díszre szolgál, a természet kisebb erő és anyagpazarlással egyszerűbben, durvább eszközökkel is elérhette volna. Kérdés, milyen viszonyban van itt a szépség a hordozójával: az ásványal, a virággal és az állattal?

A kristályok szépsége színükön, formájukon és belső tüziükön ragyog. A kristály kémiai szerkezete, lapjának hajlása, víztartalma azok a tényezők, amelyek megváltozásával a kristályok szépsége is eltűnik. A szépség elválaszthatatlan kapcsolatban áll a hordozójával. Még inkább áll ez a virágokra. Itt a szépség és lét oly bensőségesen összeszővött, hogy szépségük és létük egyformán a hervadásban hal el.

Az állatvilágban a madarak tűnnek ki szép tollaikkal és finom, szellemes mozgásmódjukkal. A helyváltoztatás legszellemesebb módja a repülés. A szárnyaszegett madár a letörtség képe. A mozgás lehetőségétől megfosztott madár létében is erősen korlátozott.

Ezek a példák már igazolják, hogy az érték és az értékfordó elválaszthatatlan bensőséggel vannak egymással összenöve. Szép emberi alkotásoknál is ugyanez a helyzet, megszüntetvén valahogyan szépségüket, megszüntetem létüket is.

Hogyan áll a dolog magánál az embernél? Az ember a tulajdonképeni értékfordó, csak nála találunk értékérzést, értéktudatot és értékiszteletet. Az érték elsősorban kötelez. Az értéket teremtő ember kötelességének érzi azon a területen munkálkodni, ahol az értéket megvalósítja, a jó ember kötelességének érzi, hogy jót cselekedjék. Az ember az értékeket rangsorba állítja, de a rangsor legmagasabb csúcsán nem a fizikai lét áll. Az ember fizikai létét az értékekre rákölti és az emberiség legjobbjai nem haboztak erkölcsi értékekért a fizikai létet fel-

áldozni. Itt is azt találjuk, mint előbb, a lét és érték elválaszthatatlanul egybekapcsolódik.

A valóság és érték viszonya az előbbieket szempontjából most már az, hogy az érték hordozója létét felszívja magába. A valóságban személyeket találunk, akik magukat az értékeknek alárendelik, sőt magukat az értékért feláldozzák. Ez az érték és valóság viszonya. A kettő, gyakran tragikus kapcsolatban, eggyé válik. *Steif Antal.*

A felvetett probléma megoldásának az a kulcsa, hogy van egy létmód, amely a maga általánosságában sem külön az egzisztenciával (a reális dolgok fennállási módjával), sem külön az érvényességgel nem azonosítható, hanem minden létmódot sajátos esetként magában foglal. Ez az általános létmód az, amelyet Pauler szubszisztenciának nevez, amelyről egy tanulmányunkban⁴ kimutattuk, hogy a lehetőségi léttel, valaminek a logikailag lehetséges voltával azonos. E fennállás szükséges és elégséges feltétele a dolog fogalmának ellentmondásnélkülisége.

Az általános lét semmiféle más létmóddal nem állítható szembe, mert ami bármiféleképpen fennáll, így is fennáll. „Minden sajátos létforma ugyanis a dolgoknak csupán speciális módon való fennállását jelenti, amely a dolgokat nem a nemléttől választja el, hanem csupán a másléttől. Ezzel szemben a legegyetemesebb fennállás a dolgoknak a semmitől való különbözőségét jelenti.“ Hasonló megfontolásból indul ki a hozzászólók közül Ervin Gábor úr, aki a skolasztikus „ens“ fogalommal azonosítja az általános lét fogalmát.

Nem fogadható el tehát az a megállapítás, hogy „a mindenség reális valóságra és irreális értékekre tagozódik“. Ezeket kívül vannak másféle, másféleképpen fennálló dolgok is, mint erre például Pauler Ákos, Varga Béla és mások rámutattak.

Az sem fogadható el, hogy a valóság létmódja: az egzisztencia, és az értékek létmódja: az érvényesség egyszerű homogén fennállási módok. Az egzisztens dolgok körén belül másképpen állnak fenn az élmények, másképpen a külső valóság és másképpen a belső pszichikai realitás. Másképpen áll fenn az anyag, másképpen a biológiai szervezet, másképpen egy nemzet és pl. valamely jogi személy. A nemzettől eltérő módon áll fenn annak kultúrája, művészete, tudománya is stb. Éppen így az értékesség sem homogén fennállási mód. Még az igazság sem homogén fogalom, hiszen valamely (pl. geometriai) tétel érvényes lehet mint észigazság, önellentmondásmentes lehet anélkül, hogy mint tényigazság is igaz volna, azaz a tapasztalati valóságra is érvényes volna. Nem fogadható el tehát az a feltevés, hogy „érték és valóság másra vissza nem vezet-

⁴ Abszolút és reális azonosság, abszolút és reális lét. Athenaeum 1936. 3—4. füzet.

hető östények". Ellenkezőleg ezek összetett, nem-homogén dolgok és csak a pontos elemzés deríthet fényt a körükbe tartozó dolgok mibenlétére. Kiderülhet az is, hogy az érték, illetőleg a valóság fogalmaival helytelen egy kalap alá foglalni azokat a dolgokat, amelyekre e fogalmakat vonatkoztatni szoktuk.

Ismeretelméleti szempontból nem az érték és a valóság a másra vissza nem vezethető östények, hanem a *rend* és az *élmény* az a két dolog, amelyek számunkra minden másféle megismerhető dolgot meghatároznak. Minden nem közvetlenül ismert dolog konkrét élmények és valamilyen rend, illetőleg struktúra által van számunkra adva. Az adatásbeli összefüggés határozza meg, hogy mit jelentenek nekünk a dolgok és hogy melyek a valóságok és az értékek különböző rétegei. Hasonló eredményhez juthatunk el, ha nem az ismeretelméletből indulunk ki, hanem a természettudományok és szellemtudományok elvi alapjait keressük. Az utóbbi utakon is eljuthatunk ahhoz a felelethez, hogy minden dolgot valamilyen rend, illetőleg struktúra határoz meg és ezen kívül még valami X. Hogy ez a valami micsoda, arra eltérő feleleteket adnak az egyes természettudományok és szellemtudományok. A kétféle tudomány abban különbözik egymástól, hogy az egyik inkább a dolgok rendjét, a másik inkább a rendláncolat láncszemeit vizsgálja. Azonban mindkétfajta tudomány a dolgok meghatározójaként általában felveszi azok struktúráját, illetőleg a dolgok között fennálló rendet is.

Kétségtelennek látszik tehát, hogy a rend a dolgoknak egyik szükséges és másra visszavezethetetlen meghatározója.² Nincs semmiféle reális dolog vagy érték, amelynek valamilyen struktúrája, rendszerkezete ne volna. Tehát sem a valóság, sem az érték nem lehetséges a mindegyikük által feltételezett rend nélkül.

Eppen ezért, ahogy a reális létezés nem állítható szembe a fennállással, úgy a reális valóság sem állítható szembe a renddel. A reális valóság rendje csak egyfajta rend a lehetséges világrendek közül.

Hogyan viszonylanak az értékek a valósághoz és a lehetséges rendekhez?

Az érték fogalmának pontatlansága ellenére annyi bizonyosnak látszik, hogy nem az érték és a valóság egymás poláris ellentétei, hanem a *pozitív* és a *negatív* értékek. A pozitív és negatív értékek egyaránt vonatkozhatnak a valóságra, de csak külön-külön, egymás érvényesülését kizárva, tehát nem a valósággal, hanem egymással ellentétesek. A valóság néha a pozitív, néha a negatív értékek érvényesülését mutatja, néha pedig a valóságstruktúra közömbös bizonyosfajta értékellentétekkel

² Az, hogy a rend a dolgoknak másra visszavezethetetlen összetevője, apriori is igazolható: ha a rend egy más elemibb dologból, a rend fogalmára való építés nélkül, leszármaztatható volna, akkor is e dolog és a rend is valamilyen meghatározó rendösszefüggésben volna egymással, ami ellentmondás.

szemben. A valóság és a pozitív és negatív értékek világi tehát csak részben fedik egymást. A valóságos dolgok között található olyanok, amelyek értékyszerűek (pl. a műalkotások, a cselekedetek és a gondolatok) és olyanok is, amelyek nem értékyszerűek. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy bármely valóság — pl. a reá vonatkozó igazság által — ne volna legalább közvetett vonatkozásban az értékekkel.) Az ellentétes értékstruktúrák között pedig lehetnek olyanok is, amelyek nem vonatkozhatnak a valóságra. Az érték és a valóság tehát oly módon függ össze, hogy az *ellentétes értékek egy része vonatkozhatik a valóság egy részére*. Ez nem jelenti sem az értékeknek a valóságtól való függését, sem a valóságnak az értékek által való egyértelmű meghatározottságát.

E megfontolások alapján a felvetett probléma megoldható. A sztatikus mozzanat érvényesülése biztosítva van azáltal, hogy az értékeknek is és a valóságnak is közös alkotótényezője a mindkettő által feltételezett rend, és mindkettő fennállási módja az általános fennállási módnak a lelete, valamint azáltal, hogy az ellentétes értékpárok külön-külön érvényesülhetnek az értékyszerű valóságokon. A valóság nem „mellékesen” helyezkedik bele az érték szempontok vonalába, hanem az érték-szerű valóságra szükségképpen vonatkoznia kell a polárisan ellentétes értékek valamelyikének.

A dinamikus mozzanat érvényesülését pedig az biztosítja, hogy nem pusztán a pozitív, hanem a negatív értékek is vonatkozhatnak a valóságra és így fennáll a feladat ténye, a választás lehetősége. A kifejtett elgondolás tehát eleget tesz mind a sztatikus, mind a dinamikus mozzanatban rejlő követelményeknek.

Bencsik Béla.

*

Az érték és valóság viszonyának kérdése a filozófia egyik ősprblémája, csak mindig új és új alakban jelentkezik: idea és érzéki világ, esszencia és egzisztencia, sőt Abszolútum és változó világ is olyan fogalompárok, amelyekben az érték és valóság problémájának valamelyik oldala vagy vonatkozása merül fel. Abban az alakban, amelyben az előadó úr a kérdést bemutatta, az XIX. században, a kantianizmusban, de inkább csak Kant közvetett hatására lép fel; az előadó a probléma megoldásának különféle szempontjait tanulságos sokoldalúsággal vázolta, a hozzászólásokban viszont ismételtelen látjuk a kérdés korábbi, egyáltalában másféle alakjainak feltűnését is. Az érték és a valóság kettősé-
ségét állító felfogás alapját az előadó helyesen jelöli meg a normatív tényállásban jelentkező „dinamikus mozzanatban”: úgy érzem, hogy valamit meg kell tennem, mert az a helyes, a jó; úgy érzem, hogy a rajzon a vonalat így és nem amúgy kell húznom, mert így helyes, így szép stb. Itt az érték mint valami megvalósulást igénylő jelenik meg: mint olyasmi, ami még nincs, de lennie kell. Az értéknek ez az igénye arra, hogy megvalósítsam, egyúttal bizonyos kötelezőséget is jelent. Ez

a kötelezőség lehet teljesen bensőséges is: egyszerűen az az érzés, hogy valami jó, igaz, vagy szép, tehát engem „vonz“, én pedig követem, megteszem, elismerem, szeretem: ez már semmiképen sem ressentiment-jellegű magatartás, mint amilyen — néha — a külsőséges kötelezőség-teljesítés Noszlopi László helyes megállapítása szerint lehet.

A normativitás e dinamikus mozzanatában jelentkezik tehát az érték a valósággal „szemben“: ez azonban jól megnézve semmiképen sem jelenti valóság és érték szétszakítását. Mert hiszen az előadó is hangsúlyozza, hogy a valóságból értékek kell lenni, vagy — ami lényegében ugyanaz — az érték éppen megvalósulását igényli: ez, de ezzel együtt a normativitás értelme is lehetetlen volna, ha érték és valóság gyökerükben szét volnának szakadva. A „dinamikus mozzanat“ különben teljes mértékben jellemzi a szó közönséges és általánosan elismert értelmében vett „puszta“ valóságot is: ebben is van normativitás, ez is ad feladatot, ha pl. be kell vonulnom, vagy hivatalba kell mennem, vagy egy hétig kímélnem kell megrendült egészségemet. Ezekben az esetekben kétségtelenül valóságos magatartások vannak előírva, amelyek ugyan szintén értékeket szolgálnak, például a haza védelmét, a hivatali teendők ellátását vagy az egészség helyreállítását és ezeken keresztül a hazát, a nemzeti életet, az egyéni egészséget: ezek az értékek azonban közvetlenül valósághatározományoknak mutatkoznak. Így azután rájövünk, hogy teljesen értékmentes valóság egyáltalában nincs, sőt, hogy maga a valóságos lét is igen mély értelemben máris értéknek nevezhető, amely „jobb“ mint a nemlét, mert a maga realitásában mindig már egész sor logikai vagy esztétikai vagy gyakorlati értékvonást tartalmaz. Másrészt bizonyos, határozottan értéknek elismert tulajdonságoknak, mint a hasznosságnak vagy a kellemességnek, egyenezen csakis mint valóságvonásoknak van értelmük. Ilyen módon egyszerűen értékközömbös valóság — az előadó úrtól kifejtett egyik értelemben — nem képzelhető el és a dolgokon néha nagyon is változtat az, hogy javak: mert a pénznek használt csigát legfeljebb átfűzik és nyakba akasztják, de már az aranyat kibányászzák, kiolvasztják, érmévé verik és minden használati tárgyat már dologi létében úgy alkotnak meg, hogy alkalmas, azaz hasznos, vagyis értékes legyen célja elérésére, tehát jó (jószág, „jav“) legyen. Az ilyenfajta értékek tehát válhatatlanul valósághoz kötöttek és valóságmeghatározók.

Valóban, másféle értékek azok, amelyeknek a valósággal való szembenállását szokták hangoztatni: az úgynevezett abszolút értékek, a jó, az igaz, a szép. Itt főleg két szempont mutat látszólag a valóság és érték kettősségének irányába. Az egyik az, hogy a valóság, amint számunkra adva van, változó, múlandó, a felsorolt értékek pedig örök-változatlanok, abszolútak. A másik az, hogy nem igen látható, mit adna például a jószág valamely egyén valóságához, mivel tenné ezt többé? Mindkét szempont csupán téves látszaton alapul.

Először is állandó tapasztalati tény, hogy változó és múlandó valóság valamiképpen hordozhat abszolút és örök értékvonásokat, vagyis azokkal meg lehet határozva: nemcsak egy szobor, hanem egy futó táncjelenet is nyilváníthat örök szépséget, és egy röpke szeretetrezdülés örök érvénnyel mélységesen jó lehet. Viszont igaz, hogy ezek a múlandó valóságok az örök értékekkel meg vannak ugyan határozva, de azokat nem alapozzák meg. Igen ám, de egyrészt az abszolút értékek, a jóság, az igazság, a szépség sincsenek *a maguk ősi teljességében* számunkra közvetlenül adva: ez a teljességük, amely egyedül tökéletesen abszolút és örök változatlan, csupán szellemünkben, illetőleg a tárgyakon való megnyilvánulásaikból *posztulálható*, tudományosan kielégítő módon. Másrészt azonban ugyanennyire tökéletesen kielégítő, tudományos szabotossággal vissza lehet következtetni a múlandó valóságok változó létéből egy szükségképpen létező, változhatatlan ősválóságra: ennek értékmeghatározottsága természetesen csakis örök-változatlan és teljes lévén, egybeesik az abszolút értékek időtlen teljességével.

Másodsorú csalódás azt hinni, hogy az abszolút értékek jelenléte a változó valóságokban ezeknek valóságát nem érinti. Mindenekelőtt maga a tárgyi igazság, a tárgy belső azonossága, ellenmondásnélkülisége alapvető valósághatározomány. A szépségérték valamennyi ősvonásáról, a jellegzetességről, harmóniáról, szervességről, világosságról, egységességről stb. kimutatható, hogy azok a szép tárgy szépségértékét és művalóságát egyszerre és *egyben* határozzák meg: vagyis a szépség a műalkotásnak lényeges valósághatározómánya; helyesen mutat rá erre Steif Antal. És végül a lélek szellemi valóságtermészetének nemismeréséből vagy félreismeréséből eredhet az a feltevés, amely szerint a lélek valósága közömbös jóságértékével szemben. Mert igenis a lélek igazi valósága alanyi szellemiségében rejlik: ez pedig *valósággal* más aszerint, hogy igazságos, odaadó, szeretettel teljes, avagy irigy, gyűlölködő, igazságtalan; míg az első esetben szellemileg, éppen alanyi valóságában sajáttságosan telt, gazdag és egységes, addig az utóbbiban alanyilag „üreges“, magvatlan, hasadt, szakadozott, szegény, szellemileg kevésbé valóságos. Arra a tényre, hogy a valóság értékességében válik teljessé, helyesen mutatott rá az előadó a normatív tényállás „sztatikus“ mozzanatában, Baránszky Jób László a valóság enteuchikus jellegének vagyis éppen értékkel telt megvalósultságának hangoztatásával, Varga Sándor és Joó Tibor pedig az értéknek a szellemi létet, a Logoszt egyúttal konstituáló jellegében: a valódi szellemiségében megértett *szellemi valóság* éppen szellemi valóságának abszolút értékmegealapozottsága nélkül képtelenségnek mutatkozik.

Ilyen módon bezárul az érték és a valóság közötti látszólag fel-tárult szakadék: a puszta tárgyak valósághatározományai között alapvető abszolút értékvonásokat, igazság-, szépséghatározományokat találunk. A tapasztalati valóság „dinamikus“ voltának alapja a nem

örök-végtelen szellem potenciális végtelenségében rejlik, amelynek számára saját valósága is részben mindig feladat, a további megvalósulás feladata marad és értékmeghatározottsága mint e megvalósulást irányítani hivatott normativitás, mint *megvalósítandó* „kell“ jelentkezik, amely azonban szellemi természetének teljesen megfelel — ez az „értékautonómia“ lényege — és megvalósítva szellemi valóságát mind teljesebbé teszi. És végül legfelső fokon az őserterek teljessége egybeesik az örök-változatlan ősválósággal, amely ősilég aktív, de számára nincs „kell“, mivel minden abszolút értéket saját szellemi lényegtartalmaként őseredetileg megvalósítva tartalmaz.

Báró Brandenstein Béla.

Heidegger egzisztenciális filozófiája.

A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. május hó 9-én.

M. Heidegger bölcséletének olyan sikere volt, főképp a szorosan vett szakkörökön kívül, amilyent újabb időben csak *H. Bergson* ért el. Nemcsak az ifjúságot kapta meg, hanem külföldről, idegen kontinensekről is sokan keresték fel előadótermét. Iskolaalapító is lett; a gondolkodási irányzatok egész sora őt vallja atyjának. Azoknak a műveknek a száma is tekintélyes, amelyek bölcséletével foglalkoznak.

Ez a siker az első, felületes tekintetre meglepő. Heidegger keveset írt. Főműve a *Sein und Zeit*; 1926-ban írta meg első részét. Azóta 19 év telt el, de a második rész még mindig nem jelent meg. Másik nagyobb műve: *Kant und das Problem der Metaphysik* 1929-ből. A *Vom Wesen des Grundes* című dolgozatán (1929) és *Was ist Metaphysik* című 27 lapos előadásán kívül (1931-ből) van még a *Duns Scotus* kategóriatanáról írt fiataalkori munkája, amely utóbbi azonban szellemben és tartalomban teljesen elüt az előbb említettektől. Mindaz, amit írt, szerfölött nehéz olvasmány, a nem hivatásos bölcselő számára nagyrészt szinte érthetetlen. Stílusa, terminológiája erőszakos, a tárgyalt kérdések a legelvontabbak. Előadása egymásbaszövdő és a kérdések alapos ismeretét tételezi fel. Honnan mégis a nagy sikere? Amint látni fogjuk, e siker titka *éthosza*: kortársai nagy részének lelki tartalmát vetíti filozófiai síkra, annak ad bölcséleti kifejezést. Igazi élményfilozófia, egy alapvető korélmény filozófiai kifejeződése. A *Sein und Zeit*-ről azt írták, hogy az a modern ember mítosza és hogy egyesíti magában, mint tengerben, valamennyi ma élő, lüktető szellemi irányt. Heroizmust hirdet, a végesség heroizmusát és cselekvést a káoszban. *Hans Neumann* szerint Heidegger bölcséleti kifejeződése a germán mítosznak. „Titanischer Finitismus“ — így jellemzik mások. A legújabb időben személyes hatása mintha alább hagyott volna, mert az ő „Existenz aus dem Nichts“ — tételét azóta felváltotta a *Rosenberg*-féle rassische Existenz és még inkább a *Heuse* által hirdetett

„griechisch-nordische Existenz aus dem Reich“. De ez a két utóbbi is logikus következménye Heideggernek; csak a finitizmus van bennök még erősebben kihangsúlyozva, a metafizikai alap még szűkebbre vonva.

I. Heidegger bölcselétének alaptételei.

Egy egész és hozzá még ennyire különös rendszer alaptételeit pár mondatba félreértések veszélye nélkül összefoglalni csak azok számára lehet, akik az eredeti műveket már nagyjából ismerik és tájékozottak némiképp a kérdéses problémák történetében is. Heidegger német terminológiáját szándékosan tartjuk meg, mert hús és vér a rendszerből és mert lefordíthatatlan.

A) Az egzisztenciális filozófia építkezése és módszere.

1. H. hangsúlyozza, hogy rendszere a legszorosabban vett metafizikának veendő, az ó- és középkor ontológiája értelmében; sőt azon túlmenve, Fundamental-Ontologie akar lenni. A lét értelmét veti fel — „vom Sinn des Seins“ —, és pedig egész terjedelmében és minden megszorítás nélkül.

2. A lét metafizikai problémájának nemcsak privilegizált helye, hanem egyúttal kiindulópontja, ahonnan az egyedül és kizárólag közelíthető meg, a konkrét ember, a „Dasein des Seins“; és pedig azért, mert a konkrét ember nem csupán létező, hanem egyúttal „Seinsverständnis“ (a lét megértője) is; benne tehát a létmetafizika „történik“ (geschieht).

3. A lét metafizikájának kizárólagos módszere a Dilthey-től átvett, de lényegesen nagyobb erővel felruházott leíró és explikáló analízis, vagyis a „hermeneutische Analyse“; sőt éppen ez a fundamentális ontológia és semmi egyéb.

4. „Exisztencián“ kizárólagosan az emberi konkrét, létmegértő létezését kell érteni; minden más lét nem egzisztencia, hanem csak vonatkozási viszonyban van azzal, „um-zu“.

5. A metafizika ezekután nem egyéb, mint az egzisztenciának, vagyis a konkrét emberi tudatnak hermeneutikus analízise; a „Seinsverständnis des Daseins“ explikálása. A „Seinsverständnis“ ugyanis az, ami „als immer schon Gehabtes Dasein vor anderen auszeichnet, es eigentlich zur Existenz macht“; a lét metafizikája nem „Metaphysik über das Dasein“, hanem „die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik“ (Kant, 221. l.). „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende“ (Kant, 232. l.). A metafizika ennél fogva fenomenológia, de a tudat deskriptív és hermeneutikus analízise formájában.

B) A fundamentális ontológia alaptételei, egyúttal a Dasein és a „Welt“ ontológiája.

1. In-der-Welt-Sein. Az ember már eleve és lényegénél fogva a világban áll; a világ létezésének problémája tehát álprobléma. „Erken-

nen ist eine Seinsart des In-der-Welt-Seins.“ És, ami még döntőbb jelentőségű, ez a „Welt“ mindig és kizárólagosan „je meine Welt“ (csak az én konkrét világom), „je auf mich verwiesenes Zeugganzes“. És azért: Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin, dass der Beweis (... der Existenz der Welt) bislang noch aussteht, sondern darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden (S. u. Z. 205).

2. Ez az „In-der-Welt-Sein“ két egymástól elválaszthatatlan fenomenológiai „létkörből“ áll. Az egyik a „Dasein“, mint egzisztenciá és a másik a „Zuhandenes“ (a kézenfekvő), vagyis mindaz, ami nem az én egzisztenciám.

3. *In-Sein.* Az In-Sein-re vonatkozó kijelentések nagyon homályosak. Az In-sein jelentené az Én-t; de több mint kétséges ennek az Én-nek a magában állása, magánvalósága (szubsztancia-volta). Fenomenológiailag mindenesetre az „In-Sein“ csak a „Bei-der-Welt-Sein“ konkrét formájában vehető észre, soha önmagában. Ebből a viszonyból ered a „Besorgen“ (a gondot viselés) egzisztenciáléja.

4. *Die Welt.* Már láttuk, hogy a Welt (a „világ“) mindig csak „je meine Welt“. A különböző erre vonatkozó szövegek mérlegelése után azt kell mondani, hogy a „Welt“ korlátozva van a mindenkori konkrét tudattartalomra, „was jetzt und hier begeben ist“. A Welt és a Dasein tehát korrelációs viszony, ahol a Dasein csak szubjektum, a Welt csak objektum; ennél a megállapításnál tovább, a szubsztancialitás irányában, H. sehol sem megy kétséget kizáró módon.

5. *Welterkenntnis.* A „világ“ megismerésének módja nem a „vernehmendes Erkennen“, hanem a „hantierendes, gebrauchendes Besorgen, das seine eigene ‚Erkenntnis‘ hat“. Az itt szokásos „immanencia-transzcendencia-probléma“ H. számára, mint láttuk, álprobléma és így emlékeztet *Scheler* elméletére az emocionális „Besitzen“-ről és hasonló *Dilthey* „tätiger Widerstand“-jára, mint irracionális „tudásra“. A megismerés tehát nem tudomásul-vétel, hanem valamilyen cselekvés, alkotás.

6. *Das Zeug.* „Res“-nek, dolognak a „Welt“ dolgai nem nevezhetők, mert a „res“-hez Dasein tartozik (bár, mint a teljes viszonylagosság miatt láttuk, ez is problematikus); a külső dolog csak: „Handlungsziel, Handlungsgegenstand“; (a cselekvés iránya) sohasem „Mittelpunkt“ és „Quelle“, vagyis önálló, szubsztanciás létező, hanem csak „Zeug“. De ez a Zeug csak mint „Zeug-Ganzes“ állhat fenn. A Zeug lényege az „um-zu“, a magán-túltalás; önálló léte nincsen. A „Zeug-Ganzes“, mint komplexum, csak a Dasein által van; a Dasein áll „an der Spitze dieser ‚um-zu‘-Pyramide“.

7. *Raum.* Elég legyen ennyi: a Raum (a „tér“) a formális világ. „Raum ist weder im Subjekt noch ist, die Welt im Raum“ (S. u. Z. 111). A tér: a Dasein-re vonatkoztatott dolgok vonatkozás-egésze,

„Modus der Weltlichkeit des Daseins“. Az időről más vonatkozásban kell szólnunk.

8. *Mit-Sein*. A „Mit-Sein“ („együtt-lét“) a „Zuhandenes“ egy sajátos formája, és pedig a „Mit-Dasein“. „Das In-Sein ist Mit-Sein mit andern“ (S. u. Z. 118). A hozzávaló viszony nem a Besorgen, hanem a Fürsorge. Azonban összevetve egymással a „Mit-Dasein“-re vonatkozó kijelentéseket, nehéz annak nagyobb létet tulajdonítani, mint azt, hogy az — *Cullberg* kifejezésével élve — egy „besseres Zeug“. Kevés gondolkodó tudott annyi megvetéssel írni a „Man“-ról, tehát a rajtam kívüli emberekről, mint Heidegger.

C) *A Dasein alapvető egzisztenciális határozományai.*

1. *Befindlichkeit*. A B. nem egyéb, mint „ursprüngliches Erschliessen“ (ősi feltárás), amelyben csak a „pure dass es ist“ mutatkozik meg, míg a „das Woher und Wohin bleiben im Dunkel“. De a leg-alapvetőbb „Erschliessen“ ez, amely azonban hangsúlyozottan nem „Erkennen“, mert benne, ellentétben az „Erkennen“-nel, „das Dasein vor sein Sein gebracht ist“. H. *étosza* szempontjából a Befindlichkeit azért is alapvető, mert benne fejeződik ki a „Dasein“ kategórikus imperatívusza: „Dass es ist und es zu sein hat“. És ez a másik tétel: „Das Dasein ist als Last offenbar geworden, warum, weiss man nicht“. Innen van a „Dasein“ alapvető egzisztenciáléja, a „Geworfenheit dieses Daseins im sein Da“. A Woher és Wohin tehát sehol sem kap feleletet. A Geworfenheit, tehát a létbe való belevetetés, kizárólagosan csak a „Faktizität der Überantwortung“ kifejezője. A Befindlichkeit „modus“-a pedig a „Furcht“, Erschrecken, Grauen, Entsetzen; ez azonban nem tévesztendő össze a később említendő „Angst“-tal, amelynek sokkal alapvetőbb jelentősége van. (Furcht = félelem, Angst = szorongás.)

2. *Verstehen*. (Értés.) Egyformán alapvető a Befindlichkeit-tel és tulajdonképen csak más aspektusa ez a Dasein lét-dinamizmusának. A Verstehen szintén nem megismerés hanem: „Gewachsen-sein, Können“. Míg a Befindlichkeit a létet, mint „Geworfenheit“-ot tünteti fel és vele föltárja, hogy „es zu sein hat“, addig a Verstehen-ben a Dasein mint „Seinkönnen“ tűnik fel, mint erő, amelyre a létlehetőségek megvalósítása vár; tehát „verstehendes Sein zu Möglichkeiten“. Hozzátartozik, mint egzisztenciálé, az Entwurf (az élet-terv), „das Erschliessen des Seienden in seiner Möglichkeit“. Heidegger *étosza* szempontjából szintén alapvető jelentőségű ez az „Entwurf“, mert a „Dasein“ abszolút autonómiájának a forrása, mely függetlenül állapítja meg (a „Gegenwart“-ban) léte feladatait, de egyúttal a teljes lét értelmét is, amely nem egyéb, mint: „Sein zum Tode“, a megsemmisülés.

3. *Rede*. Nem beszédet jelent, hanem H. szerint is megfelel annak, amit a görögök Logos-nak mondtak. Nem elsődleges megismerés; egész

feladata az artikuláció: „Das befindlich-verstehend Erkannte, das noch chaotisch-wirbelhaft ist, zu artikulieren, zu ordnen, es aussagbar zu machen, irgendwie zu fixieren.“ Tehát tulajdonképen az értelmet jelenti, amelynek jelentősége azonban másodlagos, ereje nagyon le van fokozva; főképp ha módozataiban: a „Gerede“ és „Zweideutigkeit“ formáiban nézzük. Már ebből a tételből is kiviláglik H. alapvető irracionalizmusa.

4. *Angst.* (Szorongás.) Az „Angst“-nak alapvető jelentősége van H. bölcséletében. A S. u. Z. 40. §-a a „Grundbefindlichkeit“ nevet adja neki, amely egyúttal „eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“. Az Angst tulajdonképen az a totális „Befindlichkeit“, amely a „Dasein“-t saját egész mivolta elé állítja és így feltárja előtte a lét egész értelmét. Láttuk, hogy a Befindlichkeit tárja fel a Dasein „Geworfenheit“-karakterét, anélkül azonban, hogy feltárná a Woher-t és a Wohin-t. Tehát marad a „Gegenwart“, mint „in der-Welt-Sein“ és vele a „Furcht“, amely egyúttal „Flucht“ is, és pedig, mint menekülés önmagam elől a világhoz: „besorgendes Aufgehen in der Welt“. De ez az „Aufgehen“ egyúttal a „Dasein“ eredeti bűne is, a nagy „Verfall“ (ösbűn); „das Verfallen des Daseins an das ‚Man‘ und die besorgte Welt“ (S. u. Z. 185. l.). Az Angst ezzel szemben: „erschliesst das Dasein als solus ipse“; „wovor die Angst sich ängstet, ist das In der-Welt-Sein selbst“. Az „Angst“ tehát a „Flucht“ ellentéte és az a Grundbefindlichkeit, amely feltárja nekem a lét igazi értelmét: „Sein des Daseins in seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit“. Altala lehet csak a Dasein „als Ganzes“ és mint „Ganzsein“. A „Ganzes“-hez azonban hozzátartozik az „Ende“, a vég; a vég pedig a halál: „Sein zum Tode“, a teljes megsemmisülés, a lét abszolút megszűnése.

5. *Sein zum Tode.* „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat“ (S. u. Z. 250. l.). Az Angst feladata, hogy azokat, akik arra képesek, hogy „egész“-ek legyenek, kiragadja a „Verfall“-ból, a Kierkegaard által annyit ostromzott nyárspolgáriasságból. Az Angst sajátmaga elé kényszerítve a Daseint, feltárja annak legmagasabb feladatát (die Sorge), amely: „dass es ist und zu Sein hat“. A „Sorge“ egyik következménye az „Entwurf“: „ein Ja zu den Tatsachen“. Az Entwurf-ból fakad az „Entschlossenheit“, ez az autonóm, csak önmagának felelős eltökéltség a különböző lehetőségek megvalósítására. Azonban a Möglicheit-ek megvalósíthatóságát, minden Entschlossenheit és Entwurf ellenére sem garantálja semmi. Egyetlen biztos Möglicheit van, a megsemmisülés, a halál. „Der Tod ist eigenste Möglicheit des Daseins“ (S. u. Z. 263. l.). A halál azonban kívül az igazi „Selbst-sein“, az igazi „Ganz-sein“, mert önmagához térés a „Verfall“-ból és a „Weltlicheit“-ből. A Dasein ugyanis lényegénél fogva „In-der-Welt-Sein“; azért ez az önmagához való visszaterés kiszakítja a „Dasein“-t sajátos létéből, szétrombolja ezt a létet, felbomláshoz vezeti és a megsemmisülésbe. A Dasein-nek fel kell küz

denie magát arra az elhatározásra, hogy önmaga legyen; „es selbst zu sein; selbst in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Mangels, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode“ (S. u. Z. 266. l.). Tehát: „Geworfen in den Tod“ (S. u. Z. 329. l.), mint „Heroismus des Unterganges“.

6. *Zeit*. (Idő.) Heidegger filozófiájának végső megállapítása, s egyúttal bölcselkedésének kiteljesedése is az, hogy: „Sein ist Zeit“ A *Zeit* pedig: „Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft“. Ez a csúcspont, ahová főműve, a *Sein und Zeit*, eljutott és amelyet az utolsó 138 oldalon kifejt. Mit jelent lényegében ez a megállapítás? Azt, hogy a lét, minden lét, véges tartam és Werden, létesülési folyamat. „Zeit, zugleich Sein-zum Tode.“ A létnek nincs sehol szubsztancialitása; tiszta folyamat, a tartam dialektikája. Rövid ugrás az, a Semmi által belevetve a jelenbe, a jelenből belevetve a Semmibe, a halálba. Mi tehát a lét értelme? Először is a lét nincs, hanem „wird“, történik, létesül és pedig a Semmiből a Semmibe. De miért? A felelet: Nemesak a Woher és Wohin „bleibt im Dunklen“, hanem a „Warum“ is. Mert ezekre a kérdésekre H. sehol feleletet nem ad. Pedig arra vállalkozott, hogy feleletet ad a lét értelmére, „vom Sinn des Seins“. Filozófiáját ezzel a felelet-nélküli kérdéssel zárja le: „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*“ (A *Was ist Metaphysik?* — utolsó mondata.)

II. Állásfoglalás Heidegger egzisztenciális filozófiájával szemben.

A) A pozitív érték Heidegger bölcséletében.

Aki tanulmányozza H. könyveit, annak igazán nem esik nehezére, hogy nagy, pozitív értékeit is meglássa; még akkor is, ha erős kritikával fogadja megállapításait és függetleníti magát az éthosz ama sajátos páthosától, amely e műveket áthatja és amelynek elsősorban köszönik hatásukat, főképen a fiatalságra. Kiérezzük az erős embert, az erős gondolkodót, aki e könyvekből hozzánk beszél. Vannak lapjai, amelyek egyenesen magukkal ragadják az embert, és vannak, amelyek bámulatba ejtik mélyreható analitikus erejükkel. Amit főképen pozitív értékek kell minősítenünk, az a következő:

1. *A kérdések totális felvetése*. Az újkor filozófiája túlságosan szétesett, hiányzott belőle az „egész“ látása. Szétesett például létre, értékre, megismerésre és ki tudja, még milyen más részekre. Szinte enciklopédia lett belőle, egymás mellett álló, egymással össze nem kapcsolható tudnivalók. Szellemi kongresszus lett, ahol mindenki rászól beszél és ahol egymás mellé beszélnek, mert mindenki a saját kis körében áll, amelyből nem tud és talán nem is akar kilépni. H. fölveti az egész lét kérdését, nem pedig a lét valamely részének problémáját. Ez örvedetes visszatérési szándék a nemes görög és középkori együtt-látáshoz, egység-érzethez, a széteséstől való irtózáshoz, a káosz helyett

a kozmoszhoz. És valóban ez az egyedüli út, amely a szellemi „egész“-séghez vezethet és így H.-nél is a szellemi gyógyulás lehetőségének örvendetes előjele.

2. *Értelem-keresés.* Az együtt-látás magában hordozza a vágyat, hogy az együtt-látottak között keressük az összefüggéseket. De ez semmi egyéb, mint az értelem keresése. Az egész és benne az egyes részek értelméé. Innen H. programja: der *Sinn* des Seins, a teljes lét értelme. Nem is olyan régen az ilyen kérdések felvetése agyremnek, megoldási kísérlete tudománytalan ábrándkergetésnek számított. Gondojunk csak a pozitívizmus ezerféle válfajára.

3. *Vissza a tényekhez.* De korántsem azért, hogy azokban megrekedjünk. Az emberi értelem számára a tények kiindulást jelentenek e tények előfeltevéseinek a vizsgálatához. Persze úgy, hogy a tények előfeltevései megint csak tények és nem axiómák, alaptételek, vagy másféle vérszegény „Satz“-ok. Mintha elmúlóban volna az az idő, amikor „annál rosszabb“ volt a tényeknek, ha nem illeszkedtek bele az alaptételbe. H. bölcelete ugyan e téren még sok kívánni valót hagy, de a ténytisztélet éthoszáat megállapíthatjuk nála és az erőt is, amelyel e tényeket néha csodás éleslátással elemzi. Ebből a szempontból a fenomenológia és az életfilozófia kedvező hatást gyakorolt rá, de nem utolsó sorban a görög és a skolasztikus filozófia is.

4. *Megismerés a valóságból.* Nagyon jó meglátása az is, hogy a megismerés ősforrása a konkrét tevékeny élet, nem pedig az autonóm cirkálás a valóság feletti ideavilágban, eszmetologatás. Ideje már hangsúlyozni azt is, hogy az ember megismerése éppen csak emberi megismerés, nem pedig a megismerés önmagában. Jó rámutatni arra, hogy megismerésünk mennyire kötve van a megismerőhöz, mennyire befolyásolják az emberegészből adódó sok, illetéktelen és szinte levethetetlen erők. Goethe mondta: nem a fej filozofál, hanem az egész ember. És nagyon sokszor igazolódik be Fichte mondása: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ A görögök már régen tudták, hogy a jó filozofálás előfeltétele a jó ember, a jóságnak teljes erkölcsi, lelki, „egész“-ségi tartalmával. Éppígy teljes mértékben magunkévá kell tennünk azt a tételt is, hogy az a metafizikai hely, ahol a létet először megragadhatjuk, amely egyetlen kiindulópontunk, maga az ember léte egész teljességében. Tragikus azonban, hogy Heidegger ettől az embertől nem tud többé szabadulni, nem képes a primitív ember-központságát legyőzni.

5. *Az emberkép.* Legfőbb ideje volt annak is, hogy végre az embert szembeállítsuk saját valóságával s ráeszméljünk arra, hogy az emberi lét labilis és nagyon is kérdéses. Hogy bele lett vetve a valóságba. Hogy az ember önmagától: Sein zum Tode. Túlságosan elharapózott ugyanis az a gondolkodás, hogy az ember lét-központ, sőt forrása a létnek. Hogy Kant „nagy tette“ kopernikusi tett volt,

pedig annak épp az ellenkezője az igaz, mert „helio = Abszolútum“-centrizmusból igenis antropo-centrizmust csinált. Mi nem vagyunk a dolgok mértéke; a megismerésünk a legkevésbé az. Való igaz, hogy létünk „hinnehmendes Sein“, a maga teljes ontológiai mélységében. Nem vagyunk azok, akikben „az Abszolútum tudatosul“ és ezért Hegel veszedelmes káromkodó. És ideje belátni, hogy a magunkmegszavazta autonómiánk is fiatalos és éretlen pöffeszkedés, pubertásjelenség. Persze ide H. nem jut el; de elindulásának logikusan ide kellene vezetnie, ha abszolút finitizmusa ennek útjába nem állana.

6. *Az eltömegesedés ellen.* Feltételről értékes a felszólalása az eltömegesedés ellen is, amelybe a modern embert a technikai álcivilizáció döntötte. Korunk értelmes kultúrfilozófusai mind rámutatnak arra, hogy az emberiség mennyit szenved tőle, bár legtöbbjűkben az igazi okok nem tudatosulnak. Természetes tehát, hogy a szellemileg magasan állók fokozott mértékben láznak fel ez ellen a szellemi nivótlanság és szégyenletes szolgaság ellen, abban bűnös „Verfall“-t látnak és a „Man“ iránt megvetést éreznek. Erős páthosszal mutatnak rá, hogy az ember ura és nem szolgálja a civilizációnak. Megtérést hirdetnek a külsőséges „uneigentlich“-től az „eigentlich“-hez, a benső, igazi emberhez. Persze H. igen szkeptikus és pesszimista e megtérést illetően és erős „Untergang des Abendlandes“-hangulat jeleit tünteti fel.

Ezeket a tendenciákat szívesen elismerjük H. filozófiájában, bár azok nem sajátosan csak az övéi; mások nála erősebben juttatták már kifejezésre e gondolatokat és főképen tisztábban, alapvető tévedésektől keveretlenebbül.

B) *Mi az, ami Heidegger bölcséletében elfogadhatatlan?*

1. *A módszer.* Módszere kizárólag a leíró, hermeneutikus analízis. Ez a módszer logikusan arra kényszeríti, hogy „fundamentális ontológiája“ kizárólag az emberi tudat leíró analízisévé legyen. Ezáltal a „Seinsverständnis“ sokat ígérő programja a „Selbverständnis“ szűk körére zsugorodik. És, ami még rosszabb, elzár minden utat a „Selbst“-től a teljes „Sein“-hez. Ezért lesz a többi létből egyszerű „um-zu“, „Zeug“ és a többi emberből is csak „ein besseres Zeug“. Sőt, minthogy az „um-zu“, mint vonatkozási viszony, poláris, kétoldalú, logikusan a „Selbst“ is kell hogy „um-zu“-vá legyen. Ami marad, az a csupasza „um-zu“, vonatkozási viszony és semmi egyéb. Iskolapélda ez arra, hogy a legjobb és legtöbbet ígérő megindulások hogy sikkadnak el a homokban a téves és önkényes módszer miatt. Ezen csak az csodálkozik, aki nem ismeri a módszer ismeretelméleti jelentőségét és nem tudja, hogy a módszer megválasztása már egy eleve megalkotott létfogalmat tétélez fel, amelynek azután a módszer csak logikus folyománya. H. e módszere révén foglya marad a tudatnak, bármennyire is szabadulni

igyekszik magáépítette börtönéből és filozófiája így a legrosszabb értelemben vett idealizmusok egyik válfaja; sőt szolipszizmus, ha ugyan nem tiszta relacionizmus. Igaz, hogy sokak szerint H. még nem mondta ki az utolsó szót és azért még meglepetéseket várnak tőle; eddigi munkái alapján azonban fenti ítéletünk teljesen jogosultnak látszik.

2. E módszer mellett érthető, hogy „Dasein“ és egzisztencia *csak* a konkrét emberi lét, sőt csak a konkrét emberi tudat; az egzisztenciális filozófia pedig „geschehendes Seinsverständnis des Daseins“. A „je-meiniges Dasein“ megérti önmagát, mégpedig a konkrét tudat analíziséből és innen érti meg az „egész létet“ is; ebből az önmegértésből kifolyólag dönt, autonóm módon, a sorsáról, léte értelméről és a megsemmisülést is vállalja.

3. Logikusan következik az is, hogy a világ szükségképen mindig csak „je meine Welt“, sőt „je auf mich verwiesenes Zeugganzen“ és „um-zu“. A filozófia skandaluma szerinte az, hogy még mindig bizonyítani akarja a világ létezését!

4. Az *igazság*. Nem lephet meg az a kijelentése sem, hogy „die Idee der transzendentalen Logik ist ein Unbegriff“ (Kant, 233. l.). És ez a másik sem: „Die Behauptung ewiger Wahrheiten... gehört zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten der christlichen Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (S. u. Z. 229. l.). Mert: „Alle Wahrheit ist *relativ* auf das Sein des Daseins“ (S. u. Z. 227. l.). Ime, az ismeretelméleti relativizmus, következetes igazságtagadása!

5. Az olvasóra bizzuk annak megítélését, hogy minden „Fürsorge“ ellenére is hogyan alakul majd az a szociológia, ahol a Te, a többi ember csak „ein besseres Zeug“. Helyesen állapítja meg Cullberg (Das Du und die Wirklichkeit, 119. l.): „H.-nél az embertárs az apriorikus együttlét (Mitwelt) egyszerű mozzanata csupán... H. megáll a személytelen „Man“-nál. Az ilyen emberrel szemben megszűnik az etikai személyiség-viszony minden lehetősége.“ H. embere valóban teljesen egyedül áll a mindenségben, semmi egyéb, mint egy hatalmas „Zeughausbesitzer“.

6. *Abszolutizmus*. H. embere abszolút; sehohol a legcsekélyebb utalás sincs arra, hogy bármily vonatkozása lenne felfelé egy felette álló Abszolutumhoz. Igaz, hogy „das Woher und Wohin bleiben im Dunkel“, de számtalanszor megtudjuk, hogy ez a Woher és Wohin a: *Nichts!* Hegel abszolúttá tette az embert a „Selbstbesitz des Geistes“ által. Heideggernél megtaláljuk ugyanezt, de a „Selbstbesitz des Daseins durch das Selbstverstehen“ formájában. Tudja a fragilitást, sőt igenli azt (l. a köv. pontot); de ezt saját lábára állítja, biztosítja az autonóm „Entschlossenheit“ által, amelyben vállalja a megsemmisülést: Sein zum Tode. Mi más ez, mint a legteljesebb *ontológiai immanentizmus* és pedig a *végesség immanentizmusa*? A jelent is autonóm módon hatá-

rozza meg az „Entwurf der Möglichkeiten“ által. *Emil Brunner* protestáns teológus helyesen állapítja meg: „H. megkísérli, hogy az embert Istenhez való minden vonatkozás nélkül értse meg. Ez az ő módszerének alapvető atheizmusa.“ — Valóban ez a filozófia atheista, de — annyi más atheista filozófia példájára — egyúttal kerülőúton, saját negatív-előjeles módján — teológia.

7. *Finitizmus*. Talán még senki oly apodiktikusan ki nem jelentette, mint H., hogy a lét véges és minden lét véges. Mások, hogy elkerüljék azt az önellentmondást, amely szerint a véges nem követeli meg a végtelent — a pantheizmusba vagy panentheizmusba menekültek. Ezzel szemben H. programtétéle az, hogy: *Sein ist Zeit!* Es ez a másik: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* („Was ist Metaphysik?“, 25.). De e tételek igazolásának még a megkísérlését sem találjuk meg sehol. Jellemző, hogy a problémát kérdések alakjában felveti, (H. műveiben hemzseg a kérdőmondat), de feleletet sehol sem ad rá, sőt teljesen kikapcsolja azt rendszere felépítésében.

8. *Pesszimizmus*. Mi az élet értelme? Rövid epizód a keletkezés és a megszűnés Semmije között. És ezt a rövid epizódot is majdnem teljesen kitölti a „Verfall in die Alltäglichen“. Ha azután az ember mégis elhatározza magát arra, hogy egy végső „Entschlossenheit“ által önmaga legyen, ezt csak a megsemmisülés által éri el. „Entscheidung zu seinem Schicksal!“ De mi ez a sors tulajdonképpen? „Sein zum Untergang.“ Tehát legyen az önérzetes, büszke megsemmisülés, amelyet világos tudattal és erős akarattal vállalunk! „Meisterung des Lebens zum Tode.“ Ime, a heideggeri éthosz lényege: *Heroismus der Endlichkeit*, — *Titanischer Finitismus*. Felfelé, a „Jenseits“ felé nincsen út; ami marad, az, mint Guardini mondja: „der unbändige Wille zur grossen Gesundheit der reinen Endlichkeit“.

Idézzük ehelyen *Hans Neumann*-t, hogy érzékeltessük vele H. *világ-nézeti hatását*. „Heidegger bölcséletéből ugyanazzal a magatartással lépünk ki, mint a germán mítoszról. Nem jó vagy rossz lelküismerettel, nem bűnbánattal, nem önmegelégedéssel vagy a javulás elhatározásával. Hanem azzal az öntudattal, hogy egzisztenciánk sorsszerű tény és belevetettség (Geworfenheit). A megmászhatatlanságnak, a sors eltérhetetlenségének a tudatára és a veszélyeztetettség és a megsemmisülés világos ismeretére bátor harcrakészséggel, teljes elszántsággal, benső nagysággal felelünk; olyan magatartással, amelyben az ember vitézül és magabiztosan megy a megsemmisülésbe.“ (Germanischer Schicksalsglaube, 1934, 82. l.)

Heidegger filozófiájának egyik lényeges aspektusát nagyon találoán jellemezte *Husserl*, amikor, főképp reá célozva ezt írta: „Aki ezt a bölcséletet filozófiának nézi, az visszaesik az anthropologizmusba és a pszichologizmusba.“ (Nachwort zu meinen Ideen, Jahrbuch, 1930, 550. l.) *Georg Misch*, a Dilthey-kör életfilozófiája nevében tiltakozik,

hogy H.-t az igazi életfilozófusok közé sorozzák. Mindkettőnek igaza van.

Mi H. filozófiájának végső mérlege? H. filozófiájában nagyon sok értékes csíra és megindulás van, de végső eredményei elfogadhatatlanok. Emberképe pedig valóban tragikus egzisztencia, egy krízisekkel tele átmeneti kor vetülete a filozófiai síkra. Tulajdonképpen *defetizmus*, amely a krízis megoldását csak a megsemmisüléssel véli megvalósíthatónak. Ez a „*Heroismus des Unterganges*“ az emberiségnek nem az utolsó szava; sőt nem is az igazi szava. Hanem csak azé az emberé, aki magát abszolúttá, istenné teszi meg, főképpen ilyen tudatosan véges istenné és amely ember számára nincsen „örök igazság“. *Jánosi József.*

Hozzászólások:

Az egzisztenciafilozófia a világválság terméke, — olyan értelemben, hogy a válság a XIX. század közepe táján jelentkezett és a világháború után tört ki, vált tudatossá és kétségtelenné. A válság szellemi oldalán úgy jelentkezett, hogy problematikussá vált a tudomány és ezzel együtt maga a tudás is. Tudás, mint mondják, ezután csak mint a csalás egy neme volt lehetséges. A csalás formájában jelentkező áltudásnak két faja van: az ember felé és a világ felé. Az egyik az öncsalás, a másik a világcsalás. A tudományban a kettő találkozik, ahol gyanútlan: a tudós öncsalásban van abban a hiszemben, hogy kétségtelenül tud és ugyanakkor megcsalja a világot. Így most már, mivel nem lehet semmit sem tudni, nem lehet tanítani.

A figyelemnek most arra kell fordulnia, hogy az ember miképpen léphet át a válságon úgy, hogy szabadságát megmentse és ne vesszen el a negatívumban. Ugyanaz a helyzet támadt, mint a középkor végén, amikor az ember autonóm igazságszenvédélyét a skolasztika dogmatikájától kellett megszabadítani. De a helyzet most komolyabb. Mert nem egy korszak értékrendszere zuhant le. Aki a krízis természetét ismeri, látja, hogy az egész emberiség története folyamán felbukkant *minden* érték, világszemlélet, élettrend, kivétel nélkül kérdésessé lett. Ez éppen a mai válság természete. Ezt a nagy negatív munkát végezték el a múlt század második felében élő nagy gondolkozók: Kierkegaard, Dosztojevskij és Nietzsche. Az emberiségnek most olyan utat kellett találnia, amely érintetlenül hagyja a nagy kritikusok eredményeit, amelyeket érintetlenül is kellett hagyni, mert ezeket a világon senki kétségbevonni nem merte és nem is tudta, — ennek ellenére mégis kísérletet tegyen arra, hogy önmagát megmentse. Ezt a mentési kísérletet hívják egzisztencializmusnak.

Most itt Heidegger filozófiájával ismerkedtünk meg. Az egzisztencializmus ezzel nincs kimerítve. Itt vannak még Jaspers és köre, de itt vannak az újabbak seregével, itt van a rendkívül jelentős dialektikus teológia, Barth, Brunner, Gogarten, Cullberg és mások, a francia

Lavelle és még egy sereg. Minden egzisztencialisztikus kísérlet abban megegyezik, hogy helyre akarja állítani az ember és a mű-, a tett és a gondolat, a gyakorlat és az elmélet, a természet és a szellem ősi egységét, amely nélkül kulturális élet, de valószínűleg termékeny emberi élet egyáltalán nincs. Exisztenciális életet élni, egzisztenciális szellemet megvalósítani, — összekapcsolni azt, amit a nagy válság szétképzett: a vitális szellemet a természet elementáris animalitásával.

Ebből azonnal kitűnik, hogy az egzisztencializmus a válságon nincsen túl, hanem azt kifejezi. A bajt önmagával akarja meggyógyítani, — nem látja azt az elvált ellentéteken kívül eső lényegét, ami a kettőt ismét össze tudja forrasztani. Az egzisztencializmus inkább a széthullás tünete, mint az új egység.

A helyzet ma még az egzisztencialisztikus irányzat bírálatára nem érett meg. A gondolatnak még egy ideig futnia kell, még el kell érkeznie valahová, ahol valamit talál, amit maga sem remélt és egyáltalában nem várt, sőt talán, amitől félt és amit el akart kerülni. S így majd ez a helyzet módot ad ennek az iránynak arra, hogy folytatódjék: — esetleg az ellenkező irányban. Egyelőre csak egy kétségtelen tényt lehet megállapítani. Mint ahogy az egzisztencializmus nem a válság megoldása, hanem a válság terméke: megoldása sem vezet ki a válságból. Éppen ellenkezőleg van. A tudomány hitt a dolgok megbízhatóságában. Remélte, hogy a kozmoszt úgy fel fogja tudni dolgozni, mint egy Baedeker. A tudomány megbízhatóságáról kiderült, hogy naiv illúzió. Most az egzisztencializmus megkísérelte ezt a megbízhatóságot és kiszámíthatóságot az emberbe áthelyezni. Azelőtt a követelmény a megbízható dolog volt. Most egyszerre a megbízható ember lett a követelmény, — ki akarták és akarják számítani az embert. Ez az egész filozófiai antropológia egyik be nem vallott hátsógondolata. Kiszámítani a műből a gondolatot, a tetteből a szellemet, az eredményből az ösztönzést, a produkcióból, a jelenségből az egzisztenciát. De valljuk meg, nincsenek megbízható egzisztenciák. És még egyet: ez így is van rendjén. És végül: minél értékesebb az egzisztencia, minél vitálisabb, több benne a szellem, teremtő erő, annál kevésbé kiszámítható.

Az egzisztencializmus a szcientifizmus egy utolsó kísérlete és végső kinövése: elmúlt világszemlélet és világhelyzet terméke, amely a válság megoldásán túl való szellemet még nem jelzi. *Hamvas Béla.*

Jánosi József Heidegger filozófiáját úgy interpretálta és értékelte, hogy felfogásával szemben igen nehéz komoly és lényeges kifogásokat emelni. De tekintettel arra, hogy egy vitautlásnak lényeges, konstitutív alkotórésze a vita, legyen szabad néhány árnyalati kérdésben különvéleményt bejelentenem.

1. Jánosi kissé bőkezűen bánik a „heroikus“ jelzővel; e ponton mintha engedett volna Hans Neumann befolyásának. Pedig jobban megfigyelve kitűnik, hogy Heidegger mindazt, ami a *heroizmus* lényegéhez tartozik, elutasítja magától: s a „Das Man“ körébe utalja. „Das Man lässt den *Mut zur Angst* vor dem Tode nicht aufkommen... Was sich gemäss dem lautlosen Dekret des Man gehört, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der ‚Tatsache‘, dass man stirbt. Die Ausbildung einer solchen ‚überlegenen‘ Gleichgültigkeit entfremdet das Dasein seinem eigenen, unbezüglichen Seinkönnen.“ (Sein und Zeit, 254. l.) Bármily bőven értelmezzük is a heroizmus lényegét, minimális fokú masculin, férfias jelleget nem rekeszhetünk ki belőle. A Heidegger-féle „*Mut zur Angst vor dem Tode*“ magatartásba azonban a minimális férfias jelleget sem lehet beleinterpretálni. Sőt: a „*Mut zur Angst*“ lélektani paradoxona erősen nőies jellegű magatartás, de talán még nagyobb mértékben jellemzi a bátorság és aggodás gyermeki korrelációját. A régebbi pszichológia e magatartást emocionális oldalról „vegyes érzelemnek“ nevezte volna; s nem véletlen, hogy ezt a vegyes érzelmet egy szón belül csakis a gyermekien közvetlen angol nyelv tudja kifejezni: neve „thrill“.

De van más nehézség is Heidegger heroizmusa körül. A heroizmus természeténél fogva intencionális: eszme, eszmény, rögeszme vagy hallucináció, vagy ezeknek pusztá tagadása, azaz valamilyen cél felé lendülés nélkül lehetetlen heroizmust elképzelnünk. Csak egyetlen dolog van, amit nem szabhatunk célul és ez a „Semmi“. Ha a Semminek semmi-nemű határozománya nincs, vele nyilván nem lehet jellemezni az emberi létet, ill. a halált sem. Ezért értelmetlen dolog akár a létet tagadni, mint Schopenhauer, akár a halálon keresztül a Semmit igenlenni, egy fiktív heroizmus motorjának megtenni, mint Heidegger teszi. Éppen mert Heidegger a Semmivel operál, lehetetlen elfogadnunk — ellentétben Jánosival — a *finitizmus* fogalmát is filozófiájának éthoszáét illetően. Nyilvánvaló ugyanis, hogy véges dolgot határolhatnak más véges dolgok, avagy határolhat végtelen dolog is; a Semmi azonban sem konkrét, sem absztrakt, sem valós, sem analógiás értelemben semilyen dolgot sem határolhat: a Semmi semmi sem lehet, tehát — többek között — határ sem a lét számára. Következésképen olyan finitizmus, mely a Semmivel operál — nem finitizmus. De nem is ennek ellentéte: nem lehet a germán infinitizmussal sem azonosítani. Egyetlen szabatos elnevezése csak a *nihilizmus* lehet.

2. A nihilizmusban csak az „-izmus“ filozófia. Itt érkezünk el olyan ponthoz, ahol — véleményünk szerint — Jánosi viszont nem értékelte eléggé Heidegger „tanítását“. Elismeri ugyan „sajátos páthoszáét“ s a mögötte álló „erős gondolkodót“, de nem világít rá eléggé arra, amit a fenomenológiai iskola minden követőjénél el kell ismernünk: hogy műveiknek közvetve igen nagy lélektani és művészi jelentőségük van.

Különös módon ez leginkább az absztrakt fogalmi skolasztikába burkolózó Heideggerre nézve igaz. Műve hatalmas stiláris kísérlet, melyben alig tudatosítható lelki árnyalatok nyernek alig intelligibilis, azaz így művészileg adekvát kifejezést. Fogalmainknak hihetetlenül finom árnyalatait hasogatja ki a szavakból: művész, mert az árnyalatokat megfogja, de nem filozófus, mert önálló fogalmakká már nem tudja intellektualizálni őket. E tényállásnak frappáns tanújele a Heideggerre oly jellemző három pont: „...“ E hiányjelen át illan el a filozófia és áramlik be a művészi akarat. Itt derül ki, hogy Heidegger mondanivalója leglényegében egy roppant intenzitású hangulat, melynek kifejezése művészi feladat, de filozófiai lehetetlenség. A fordított út már jól kitalapostott: filozófiai mondanivalót művészi alakban kifejezni Platontól Nietzscheig többeknek sikerült. De hangulatnak filozófiai formába való lerögzítése Pascalnak éppúgy nem sikerült, mint ahogy Heideggernek sem sikerülhetett. Innen Heidegger sötét pesszimizmusa: tartalom és forma diszharmóniája szükségképen vezet kérdőjelekhez, melyeket sem művészi, sem filozófiai szempontból nem lehet lezárásnak, pontnak tekintenünk. Ha jól megfigyeljük, Heideggert a filozófiához igen gyenge szálak fűzik: kiindulásában Aristotelest, stiláris analízisében Kantot, tárgyi szempontból Kierkegaard-t követi. És mégis ezek csak tanítói. Igazi szellemi rokona három regényíró: Tolsztoj, Dosztojevszkij, Rilke. Mindhárman a halál rajongói, mindhárman filozófus-írók s mindhárman: a nihil specialistái.

Mátrai László

A magam részéről nem annyira azt kívánom vitatni, hogy mennyiben van igaza Heideggernek, vagy mennyiben nincs, hanem inkább azt, mi a jelentése az egzisztenciális filozófiának, mit árul el mai helyzetünkről.

Mindenekelőtt érdemes észrevenni, hogy a „gond“ és az „aggodalom“ teljesen a tudomány világához tartozik. A tudomány éppen a gondból és az aggodalomból meríti erőfeszítéseire a kitartást, a haláltól való rémületből az éber elővigyázatosságot. Az erdőkből fenevadak törhetnek reánk, a házunkba villám sujthat, a földjeinket árvíz pusztíthatja el, egészségünket járvány támadhatja meg: életünket veszedelmekkel teli világ veszi körül. Ha élni akarunk, ha sokáig el akarjuk kerülni a halált, akkor ki kell tapasztalnunk a reánk leselkedő veszedelmek titkát. Mert ha ismerjük a világ törvényeit, akkor ismerjük a kibúvók lehetőségeit is. A leleplezett világ a hosszú élet záloga. Éppen ezért a tudomány világában minden felfedezés, minden igazság „aranyigazság“, talált kincs, haszon, nyereség, mert a tudomány minden vívmánya egy-egy menedék az életet fenyegető veszedelmek elől. A tudomány világában már előre elintézett dolog, hogy az élet fültétlenül jobb, mint a halál, hogy az élet minden körülmény között több mint a semmi. Heidegger gondolja tehát a tudós gondolja, Heidegger aggodalma a vesze-

delmekkel küzdő ember számíthatása, Heidegger heroizmusa a felfedezésre indult kutató spártai helytállása. Heidegger világa nem a Hamlet világa. Hamletet nem a gond és az aggodalom emészti, nem az elmúlás kikerülhetetlen végzete. Hamlet világa a sarkaiból kifordult világ, melyben az élet értelmetlen és a tettek hiábavalók.

A bölcselő nagy megkönnyebbüléssel szokta magyarázni, hogy nem egy, hanem több igazság van, hogy egyenesen végtelen sok igazság van. A bölcselő nem mulasztja el, hogy megnyugtatóra szinte egy lélekzetvétellel mindjárt két igazságot is mondjon: egyszer egy az egy, Kopasz Károly 877-ben halt meg. Nyilvánvaló azonban, hogy Hamlet nem erre a két igazságra kíváncsi, nem ebből a két igazságból leszármaztatható végtelen sok igazságra kíváncsi, hanem csak néhányra, csak arra, ki gyilkolta meg az apját, vagy mikor „nemesb a lélek“, akkor, ha egykedvűen kitart az olyan világban, melyben az egyik szülő a másikat teszi el láb alól, vagy akkor, ha egy Karamazoff Iván módjára nyújtja vissza a „belépőjegyét“ egy értelmetlen kiállításról. Abból, hogy sok igazság van, abból, hogy végtelen sok igazság van, még korántsem következik, hogy van „igazság a földön“, hogy van igazságszolgáltatás, hogy van gondviselés. A felfedezések lehetőségége csak a hosszú élet garanciája, de nem egyszersmind az élet értékének a bizonyossága.

Mi, mai emberek, valahogyan mind Hamlet kiábrándulásával tekintünk szét. A fontos és a fontosabb számunkra nem hever szanaszét, össze-vissza a felfedezhetőség találmányára. Kérdéseink közül nem egy azonnali választ kíván. Az egzisztenciális filozófia azonban inkább csak a nevében ígér többet, mint a többi divatjátmulta bölcséleti rendszer. Heidegger is csakúgy egy ábránd hajszóloja, akár hajdan, valamikor Descartes. Csak úgy folyton az egyszerűbből az összetettebbre tapogatózva nem juthatunk el akárhová, mindenüvé. Nemesak a föld mozog, de a szikla is a földön, amelyre Descartes meg a többi minduntalan megtelepülni készült. Nem volna-e okos dolog végül annyi kísérletezés után Descartes helyett inkább Pascalra emlékezni vissza? „Tornyot akarunk emelni, mely az égbe nyúlik. De a föld alattunk ropogva málik szét. Hagyjuk hát a bizonyosság és a biztonság keresését!“...

Slatinay Ernő.

Heidegger számos alapvető fogalmat vezet be anélkül, hogy azokat definiálná, akár ismert fogalmakra való visszavezetéssel, akár úgy, hogy megadna bizonyos lehetőleg reprodukálható élményeket, amelyeknél e fogalmak tárgyai szabályszerűen fellépnének. Ezek helyett meg lehetőséget általánosságban jellemzi fogalmait, részben azért, hogy vonatkozásait vázolja.

Természettudománnyal foglalkozó, mint magam is, mindig kényelmetlenül érzi magát, ha dolgokról beszélnek anélkül, hogy pontosan megmondanák, hogy miről van szó. De nem akarok szűkkeblű lenni és

egy ilyen határterületre, mint az egzisztenciális filozófia, ugyanazt a mértéket alkalmazni, mint amelyet a természettudományokban és a matematikában megkívánunk; hajlandó vagyok elismerni, hogy olyan területen, amelyen a problémák körvonalai csak homályosan derengenek, provizórikus eljárásoknak megvan a jogosultságuk.

Sőt talán Heidegger eljárása némileg vesztit idegenszerűségéből, ha figyelembe vesszük azt az analógiát, amelyet az úgynevezett axiómatikus eljáráshoz mutat. Az axiómatikus módszer éppen ama területen talál alkalmazásra, amelyek fogalmi tisztázása eddig leginkább előrehaladt: a matematika és fizika alapelvei tárgyalásánál.

Legelőször Hilbert geometriai alapvetésében bontakozott ki teljes tisztaságában. Bevezet néhány nem definiált alapfogalmat, pont, egyenes stb., amelyek egyelőre csak jelek vagy szavak. Ezek közt megad néhány alaprelációt, amelyek tulajdonképpen e jeleknek értelmet adnak és amelyekből kiindulva, logikai operációk segítségével, mindazon összefüggések következnek, amelyek a geometria tartalmát képezik. Az axiómatikus módszer azóta más területeken, mint a halmazelmélet, a matematika alapjai kutatásánál (Grundlagenforschung) nélkülözhetetlennek bizonyult, sőt az elméleti fizikában is talál alkalmazást. Amennyiben az axiómatikus módszer az alapfogalmakat a relációkkal definiálja, van némi analógia Heidegger eljárásához. A nagy és lényeges különbség azonban az, hogy Heideggernél kidolgozott logikai rendszerrel szó sincs és talán a kérdés mai stádiumában nem is lehetséges. De ha nem mondunk le arról, hogy a filozófiát tudománynak tekintsük, mint követelmény megmarad, hogy annak, amit jellegzetes képekkel állít élénk, szigorú logikai formáját is megtalálja. *Ortva Rudolf.*

A kitűnő előadás meggyőzött affelől, hogy nem tévedtem, amikor Heidegger művét első olvasásra akként ítélt meg, hogy fölölegesen tesz előadásában bonyolulttá alapjában véve nem is bonyolult dolgokat. S nagy a gyanúm, hogyha megfosztjuk őket a sajátos heideggeri előadástól, nem is olyan forradalmian újak. Eredményeit tekintve pedig, a mű zsákutcába vezet. A meddőség kikörülhetetlen benyomását árasztja. Mint egy lokomotív, amely a hátára fordult és kerekei járnak tovább anélkül, hogy haladnának. Voltaképpen csakugyan nem is filozófia, mert lemond a racionális érvelésről. A tudat analizálásából indul ki programja szerint, de a tudattartalomból éppen a gondolatokat, rekeszti ki. Az marad meg csupán, ami fölé kerekedni éppen a valódi filozófia feladata — legalább is legnagyobbjaink és a hagyományoknak megfelelő felfogás szerint —: a létezés pusztá élménye. Amit végez ezen az élményen, az pusztá lélektani analízis — fölölegesen újszerű és bonyodalmas frazeológiába burkolva —, nem pedig filozófiai magyarázat. Ezen az úton sehová sem lehet jutni. Heidegger pusztán

rendkívül érdekes kordokumentum marad. Azt azonban nem tudom elfogadni, mintha magatartása heroikus volna. A lemondás heroizmusa sincsen meg benne, mert teljesen hiányzik előle a cél és az etikai megfontolás eltökéltsége. Cél nélkül különben sincs éthosz, Heidegger pedig lemond arról a „Dennoch“-ról, amelyet napjaink egy másik gondolkodója állít a mai kor gyermeke elé.

Joó Tibor.

Az egzisztenciális bölcelet mélyértelmű és értékes bölcelettörténeti korjelenség: az élettől és az emberi léttől mind jobban eltávolodott bölcelet ráébredése nagy emberi életjelentőségére, arra, hogy hivatva van az embert is a maga egész eleven létében megragadni és önmagának elébe állítani. A bölceletnek ezt az életfeladatát már Kierkegaard; majd Nietzsche mélyen érezte: ők valóban már a XIX. század nagy egzisztenciálfilozófusai, és a XX. század hasonló célú gondolkodói, Bergson, Heidegger, Jaspers stb. jórésben éppen az ő irányukban, sőt nyomakon, nem egyszer világosan hatásuk alatt haladnak tovább. Működésüknek nagy hatása — Kierkegaard igazi hatása is csak századunk bontakozik ki — bizonyítja, hogy igazi korszükséget elégitettek ki: az élettől mindjobban elidegenedő és ezért tudományos jelentőségében is hanyatló bölceleti gondolkodásban újra felébresztették az igazi, mélyebb filozófiai feladat- és hivatástudatot. Ezért sok szertelenségük is szívesen megbocsátható.

Ilyen szertelenségek az előadó úrtól nagyszerűen összefoglalt, közvetlenül igen nehezen megközelíthető heideggeri bölceletben is bőven vannak: de kétségtelenül van benne monumentalitás is; és bár Mátrai Lászlónak igazat adhatok abban, hogy ez a bölcelet sajtáságos élethangulat kifejezője, mégis azt kell mondanom, hogy igen plasztikus, jellegzetes, jól sikerült kifejezője. Milyen hangulató? A semmiben magára maradó és önmagában megállni készülő emberé, aki érzi, hogy a semmibe „vetett“ és a halálnak szánt, de azért, ennek teljesen tudatára ébredve, megáll: ebben a magatartásában kétségtelenül van heroizmus: Kierkegaard embere ez, de Isten gondviselő kezéből elengedve, avagy kiszakadva: éppen ezért valóban emlékeztet az ősgermán hősi mondavilág, vagy az antik görögség sorskiszolgáltatta tragikus emberére is. Ennek az embernek elméleti magatartását mutatja sokban Nikolai Hartmann bölcelete, Heidegger pedig lényegében praktikus filozófiáját építi fel: ezért dolgozik alapjában csupa gyakorlati jellegű és jelentőségű fogalommal. Ilyen már cselekvőjellegű, gondoskodó megismerésfogalma (Besorgen), ilyen a külső tárgynak cselekvési célként és eszközként való felfogása, ilyen a megértés gyakorlati „hozzánótság“-volta, valamint ilyen az elméleti jellegű csodálkozás alapérzelme helyett hangsúlyozott, tipikusan gyakorlati szorongás állapota a léttel szemben. A lét egészében magára maradt embernek

ez a gyakorlati magatartása a lét egészével szemben a heideggeri bölcelet igazi tartalma: ebben a tekintetben kétségtelenül igen mély és megragadó és korunk sok emberének élethangulatát jól kifejezi; ebből is magyarázható hatásának nagy része, amely azonban a közösségi lét és tudat modern előretörésekor természetesen megesőkkent, hiszen Heidegger bölcelete a még emberi világában is magára maradt, magányos ember életérzését fejezi ki leginkább. A teoretikus beállítású, de vele különben mélységesen rokon Nikolai Hartmannal szemben abban is kifejeződik Heidegger bölceletének gyakorlati színe, hogy amíg Hartmann gondolkodása aporiákban, feloldatlan és jórésztben feloldhatatlan problémákban hangzik ki, addig Heidegger filozófiája válasz nélkül maradó *kérdésben* csendül ki az egész létre vonatkozólag: Miért van egyáltalában létező és nem inkább semmi? A választ pedig már az eleaták megadták: mert csak a létező az, ami egyszerűen van, a nemlétező pedig nincs. Igaz, hogy ez a tétel ilyen módon csak az abszolút valóságról áll, amelyet Heidegger az abszolút értékekkel együtt bölceletéből kikapcsol: ekkor pedig valóban nem lehet arra felelni, hogy miért van inkább a pusztán időbeli, múlandó valóság, mint a semmi, amikor pedig a semmi ennél a „semmibe vetett“, egymagában gyökerében labilis valóságnál sokkal „biztosabb“, mert éppen egyszerűen és nyugodtan semmi és nincs.

Ha így értelmezzük — nyilván az előadó-úr intenciója szerint is — Heidegger bölceletét, méltányolhatjuk értékeit, mélységét és megragadóan korszerű emberkifejezését, de jól láthatjuk határait és hiányait is anélkül, hogy olyan messzemenő, szinte már nihilistairányú következtetéseket kellene az egzisztenciális bölcelet válságkifejező voltából levonnunk, mint azt Slatinay Ernő és főleg Hamvas Béla hajlandó. Mert igaz, hogy kultúránk nagy válságban van és sok minden multbeli alkotása összeomlott: de korántsem minden. És ezért a jövő építés sem lesz teljes újrakezdés, hanem — hisszük és munkáljuk — jelentős új értékeknek új életerejű, de szerves továbbszövése az értékes, időt és vihart álló régi alapokon, amelyek a bölcelet történetében is és ma is szilárdan állanak mindazok előtt, akik valóban meg akarják és tudják őket érteni. Nincs okunk feltenni, hogy a jövő nagy alkotó szellemei nem ilyenek lesznek.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

MAGNUS, SIR PHILIP: *Edmund Burke*. London, 1939. Murray, **Filozófia-**
XIII, 367 l. **történet.**

Edmund Burke-öt főképp esztétikai munkásságáról ismerik az összefoglaló filozófiatörténetek (Überweg, Windelband). Fiatalkorában, 1757-ben írt egy tanulmányt a „Fenségesről és a szépről“, amely a metszőpontjában áll a korabeli angol gondolkodás két nagy ágának: a Hartley-(később Priestley)-féle asszociációs lélektannak és a Shaftesbury-Hutcheson-Mandeville-féle erkölcsfilozófiának. Az utóbbival összefűzi alap gondolata, amely az esztétikai fogalmakat etikaiakkal vegyíti s azokat a társas és önös ösztönök kettőségéből vezeti le; az asszociációs pszichológiához kapcsolja módszere, amely az esztétikai alapértékeket a megfelelő esztétikai érzelmek és testi kísérőjelenségeik elemzése útján próbálja meghatározni. Ezek a gondolatok nagy hatással voltak a korabeli német esztétikai irodalomra: Mendelssohnra, Kantra, Lessingre (Bosanquet), Herderre, Königre, Jean Paulra, Schillerre, A. W. v. Schlegelre (v. ö. Jánosi Béla: *Az aesthetika története* III, Burke gondolatmenetének részletes taglalására l. u. o. II, 363. s. köv. II.) Nálunk már 1825-ben ismertette Burke-öt Dessewffy Aurél az ízlésről és a szépről írt dolgozataiban (v. ö. Mitrovics Gyula: *A magyar esztétikai irodalom története*: 155. l.).

Mindez azonban csak korai epizód Burke életében. Igazi hivatását az angol parlamentarizmus fénykorának, Pitt és Fox korszakának nagy politikai küzdelmei határozták meg. Törhetetlen erővel védte az angol alkotmányt a király önkényuralmi kísérleteivel, az Egyesült Államokat, Indiát és az ír katolicizmust az angol elnyomással, végül magát Angliát a francia jakobinizmus romboló eszméinek beáramlásával szemben. Mindezekben a harcokban a józan angol réalpolitika gyakorlati hagyományait képviselte és kíméletlenül üldözött minden elvont, apriori elméletet, „az elfajzott metafizika csempészeit“, különösen Rousseaut (a kettő viszonyára l. legújabban: R. G. Buehler: *Burke and Rousseau*, Harvard University Summaries of Theses, 1934.). Mégis beszédeiből és írásaiból, különösen a francia forradalomhoz fűzött „Reflexiói“-ból először bontakoznak ki világosan az angol konzervatívizmus állambölcseletének körvonalai. Alap gondolata a meglévő államforma isteni eredete, a Divine Tactic, amelynek értelmében az alkotmányt szervesen és folytonosan kell átszármasztatnunk és fejleszteniünk nemzedékről nemzedékre. Ilyenformán jutott Burke „evolucionizmusa“, ahogy a következő század nevezné, merrev ellentétbe a jakobinizmus „revolucionizmusával“, és ilyenformán lett maga Burke a XIX. századi historizmus előhírnökévé (v. ö. F. Meinecke: *Edmund Burkes Leistung für den Historismus, Forschungen und Fortschritte* XIV, 218).

Ezt a sokágú tevékenységet Sir Philip Magnus ugyanolyan módszerrel próbálja megközelíteni, mint a fiatal Burke az esztétikai fogalmakat: az egyén lelkivilágán keresztül. Részletesen elemzi Burke magánéletét, baráti kapcsolatait politikusokkal, írókkal és művészekkel (Reynolds, Johnson, Garrick, Crabbe stb.), élményeit a párizsi szalonokban, családi és anyagi viszonyait. Rengeteg új ismeretanyagot közöl és ezeket jobbra saját kutatásaiból meríti, amelyeket két eddig hozzáférhetetlen vidéki magánlevéltárban végzett. Ebből a személyes háttérből fejti ki azután Burke közéleti munkásságát, az öt nagy „Ügy” érdekében vívott parlamenti harcait; és a két összetevőből együtt érteti meg közös lecsapódásukat, Burke elméleti műveit és állambölcséletét. Miután így elemeire bontotta és fejlődésén végigkísérte ezt a komplex személyiséget, a könyv utolsó lapjain a három réteget művészi szintézisbe olvasztja és meghatározza Burke jelentőségét az angol szellem történetében.

Szerző kutatásai éles fényt derítenek Burke jellemének árnyoldalaira: zilált anyagi körülményeire, gyöngeségére a züllött családtagokkal szemben, elfogult, heves, humorérzék nélküli vérmérsékletére. Azonban az emberi gyarlóságok világánál talán még tisztábban áll előttünk Burke ragyogó esze, tudása és szónoki ereje, amely ennyi kerékkötő ellenére is vezetni tudott egy egész nemzetet és prófétai éleslátással világított bele a jövőbe: már 1790-ben megjósolta, hogy a francia forradalom vérfürdője katonai diktatúrában, egy tábornok diadalmas egyeduralmában fog befejeződni.

Szervesen egészíti ki Sir Philip Magnus mélyreszántó fejtegetéseit az a tizenhat illusztráció, amelyek nagyrésze szintén az új forrásanyagból került elő. A képek két csoportja kitűnően szólaltatja meg Sir Philip könyvének alaphangulatát: a fenségesnek és grotesznek, az Iliásznak és a Békaegérharcnak azt a sajátos vegyületét, amely Burke egész pályáján végighúzódik.

Ullmann István.

Ismeret-
elmélet.

ERDEY FRANCISCUS: *Critica seu philosophia cognitionis certae.* (Synopsis philosophiae Scholasticae. VI.) Taurini, 1938. Libreria Marietti, 352 l.

Ahogy az Athenaeum régebbi számaiban beszámoltunk, a szerzőnek az a terve, hogy az egész filozófiát, annak lehetőleg minden ágát egy-egy, skolasztikus szellemben, de ugyanakkor modern, tankönyvszerű jelleggel dolgozza fel. Művét latin nyelven bocsátja közre: így a benne felhalmozott, kidolgozott gondolatokat sokkal szélesebbkörű közönség számára teszi hozzáférhetővé. Ezt elősegíti az is, hogy a kötet: a nagy-hírű Marietti cég jelzésével jelenik meg.

Mivel Erdy összefoglaló filozófiai művet, synopsis-t ír, érthető, hogy első kérdésünk most megjelent kötetével kapcsolatban az, hogy mi a helye a kritikának, ismeretelméletnek Erdy rendszerében? Szerinte az ismeretelméletet nem lehet a logikába sorolni, mivel a logika csak a gondolkodás törvényeivel foglalkozik, de nem az ismeret bizonyosságá-

nak az alapjaival. De nem lehet az ismeretelméletet a pszichológia körébe sem iktatni, mivel a lélektan a lelki folyamatok összefüggését kutatja, a kritika pedig az ismeret érvényességét elemzi. Nem sorolható a kritika egyszerűen az ontológiába sem, mivel az ontológia a létet mint létet vizsgálja, a kritika pedig annak csak egy aspectusát: az ismeretben feldolgozott lét érvényességét. Ezért leghelyesebb Erdey szerint a kritikát egészen önállóan, külön filozófiai diszciplínaként kezelni. Erre utal sajtószzerű, más tudománytól nem vizsgált tárgya is: a kritika ugyanis azt kutatja, hogy az emberi ismeretnek vajjon vannak-e törvényes alapjai? Műkifejezéssel élve: a veritas objectiva cognitionis intellectualis-t vizsgálja.

Nyilvánvaló tehát a kritikai vizsgálódás nagy fontossága. Hisz ha nem vagyunk meggyőződve tudományos alapon ismereteink igaz voltáról, egész szellemi munkánk a levegőben lóg, szilárd pillér, alap nélkül. Ezen a téren nem szabad megelégedni a természetes bizonyossággal: a bizonyosságot a tudat színe elé kell citálni, reflexióval megvizsgálni, hogy ismereteink értékét tudományosan is megalapozzuk. Ez a feladata a kritikának.

Sajnos — mondja Erdey — ennek a feladatnak a fontosságát sok skolasztikus nem eléggé látja. Pedig a modern filozófiai fejlődés színe előtt lehetetlen kitérni a probléma felvetése elől. Ezért törekszik arra szerzőnk is, hogy a régi metafizikai belátások megszólaltatása mellett lehetőleg teljes modern tájékozottsággal próbáljon szembenézni az ismeret értékeségének problémájával. Határozottan vallja, hogy az ismeretelméleti problémának a Descartes—Kant óta szokásos felvetése: az úgynevezett „hidprobléma“ (hogyan juthatunk a szubjektív világból a tárgyi ismeretek birodalmába?) nem helyes. Nem helyes azért, mert szubjektivista kiindulás következtében nem tudunk leszámolni éppen azzal a szubjektívizmussal, ami ellen küzdünk. Ha elfogadjuk ezt a kiindulási pontot magunk is, akik az objektív realizmus álláspontján vagyunk, kelepcebe kerülünk. Ezért Erdey ezen a téren azokat a skolasztikusokat követi (akik különben a modern, más irányból kiinduló realizmussal sokban egyet tanítanak, l. pl. N. Hartmann ismeretelméletét), akik a kritika feladatának nem az úgynevezett hidprobléma megoldását tartják, hanem az ismeretet egyszerűen elemezve annak *érvényességét kutatják*. (V. ö. E. Gilson). Ennek az eljárásnak a módszere éles ellentétben áll minden egyoldalú skeptícizmussal, matematikai-deduktív eljárással, vagy mesterséges kételkedéssel; az ismeret tényeit elemzi és ennek alapján kutatja az ismeret érvényességének feltételeit, legfőképpen az ellentétes állítások lehetetlenségének, elméleti és gyakorlati ellentmondásának a kimutatásával.

Ezzel a módszerrel veszi részletes vizsgálat alá Erdey a kritikában felmerülő problémákat. Könyvének első része bevezetés jellegű. Tömör összefoglalásban bemutatja a kritika történetét, miközben mindig szem előtt tartja, hogy az egyes kritikai irányok egymásrakövetkezésére, egy-

máshoz való viszonyára rámutasson. A modern irányoknak a skolasztikus iskolákhoz való viszonyára is helyesen mutat rá. A történeti áttekintésben azonban hiányosnak tekintjük — és ezt kell mondanunk műve egészére is — hogy a magyar filozófusok nem jutnak jelentőségükhöz mért helyhez.

A történeti áttekintés után a kritikának filozófiai jellegét vizsgálja, azokat a tételeket fejtve ki, amelyeket fentebb ismertettünk. Majd áttér — művének szisztematikus részében — a tulajdonképeni ismeretelméleti kérdések tárgyalására. A harmadik részben a bizonyosság problémáját tárgyalja. Szabatosan és világosan beszél a bizonyosság megszerzésének és forrásainak kérdéséről. Majd a következő részben azt kutatja, hogy az ismeretek érvényéről való természetes bizonyosság valóban bizonyosság-e, vagy merőben csak beleolvasás? Egyáltalán lehet-e a természetes bizonyosságból a reflexió tüzeiben is megálló bizonyosság? Közben élesen kritizálja mint önellentmondó rendszereket a skeptícizmust, de az egyoldalú dogmatizmust, idealizmust is. Erősen hangoztatja minden intuicionizmussal és fideizmussal szemben, hogy igenis a bizonyosságnak vannak kritériumai. Legalább indirekt, közvetett úton állításaink igazságáról vagy hamiságáról meg tudunk győződni. Könyvének utolsó részében ezeket a kritériumokat kutatja. A kritériumok először belső: megismerő képességeink. Ezek természetük szerint ismerésre vannak rendelve, és így saját rendeltetésüknek mondanának ellen, ha nem lennének alkalmasak igaz ismeretek szerzésére. Ez a képessége megvan külső érzékszerveinknek is, amelyek valódi ismereteket, tárgyi alapú ismereteket állítanak a tudat elé. Ugyancsak az emberi értelem is képes dolgokról valódi ismeret alkotására, hisz természete szerint erre van rendelve. Már pedig — és ez jellegzetes skolasztikus szellemet eláruló, de a modern filozófiában is erősen előtérbe nyomuló bizonyítási mód — minden valóságnak van bizonyos, természetében adott célja, melytől nem térhet el. Ennek az ellenkezőjét állítva ellentmondásba keveredünk, lehetetlenné válik az emberi élet.

De nemcsak belső, hanem külső kritériumok is vannak: ezeknek alapja az evidencia, a tárgyi nyilvánvalóság, valamely valóság igaz voltának belátása. Ez a nyilvánvalóság megint belső és külső, a dolog természetéből folyó vagy tanúságtételen alapuló lehet. Az igazságnak ez a tárgyi nyilvánvalóságon alapuló kritériuma a legmagasabb kritérium. Helytelen dolog tehát akár a pragmatizmus, akár a miszticizmus, vagy ontológizmus stb. téves álláspontjára helyezkedni.

Az ismeretelméleti problémának a realizmus szellemében való megoldása jellemzi tehát Erdey művét. Ezt a szellemet valóban világosan és szabatos formában képviseli, nagy körültekintéssel és józansággal támasztja alá állításait és igyekszik lehetőleg minden ellentétes vagy eltérő — akár skolasztikus vagy nemskolasztikus — véleményt nyugodthangú kritikával cáfolni.

Hibául kell felrónunk azonban, hogy a könyv idézeti általában feleslegesen részletezettek; néha túlzásba viszi a tankönyvjellegből adódó merev formát és sématiszálást; az egyes iskolák, filozófusok tanításait túlságosan leegyszerűsíti és így némileg torzítja. Erdey műve a maga egészében mégis jól áttekinthető, világos, szabatos és tudományos színvonalon álló mű, amely méltó módon képviseli a realista szellemű ismeretelméleti álláspontot.

Gerecsér István.

MADINIER, GABRIEL: *Conscience et amour. Essai sur le Metafizika. „Nous“*. Bibliothèque de la philosophie contemporaine. Paris, 1938. *Antropológia*. Alcan. 142 l.

Mi az én? — ezt a kérdést veti fel Maine de Biran-nal a szerző. Az én minden objektiválási kísérletnek ellenáll, a tárgyiasításon mindig kívül roked, csak szabad tevékenységében ragadható meg. De a szabadság tárgyiatlan, irracionális vonásán felül van benne objektív, racionális, egyetemes vonás is. Az én nemcsak „szabadság“, hanem „ézszerűség“ vagy „igazság“ is. Benne ez a két ellentétes mozzanat kergetődzik; ez az *öntudat antinómia*ja.

Ez az antinómia az erkölcsi aktusban nyer kiegyenlített. Ebben szerephez jut a szabadság is, az igazság vagy egyetemesség is. *Az igazi öntudat: az erkölcsi tudat* (franciául az „öntudat“ is, a „lekiismeret“ is „conscience“ — ime milyen fontos tényezője a gondolkodásnak a nyelvi adottság!).

Az erkölcs elve vagy az „igazságosság“, vagy a „szeretet“. (Ezt az állítást szerző nem indokolja meg, hanem csak készen tálalja. Gondolatmenete itt egyébként a metafizika — vagy talán helyesebben a fenomenológia — területéről az etikaéra csap át.) Egyesek az igazságosságot, mások a szeretetet tekintik az erkölcs lényegének. A szerző ezt a két felfogást Renouvier-nek és Secrétan-nak a mult században tényleg, hosszan és gondosan folytatott baráti vitája nyomán méltatja. Azt az eredményt szűri le, hogy az igazságosság csak alkateleme, első lépése, vagy feltétele a dolog lényegének, vagy kiteljesedésének: a *szeretethez*. Az igazságosság az egyéniséget állítja előtérbe; szembeállít, elvon, szigetel, atomizál. A szeretetben viszont a személyiségen van a hangsúly; a szeretet helyreállítja az egységet és amellet értelmet ad az egyesnek. A szeretet révén alakul ki a konkrét tartalmú „te“ és az „én“. De a szeretet alapja az igazi közösségnek, a „mi“-nek — „nous“ — is. A „mi“, a „te“ és az „én“ (ezek a M. szerint legfontosabb dolgok) tulajdonképpen kölcsönhatásban vannak. Közös elvük a szeretet. (A szerző közben Gurvitch-ra való hivatkozással a közösség mivoltát is elemzi és azt a szellem közösségének tényére vezeti vissza; alapvető mondanivalói vannak tehát a szociológia problémáival kapcsolatban is.)

A szeretet állapota azonban nem valóság, hanem idea. Az egész gondolatmenet ebben a koncepcióban sűrűsödik össze: *van egy* meta-

fizikai, etikai, szociológiai szempontból egyaránt teljes *ideális állapot*, amelynek a *fermentuma a szeretet*. Ennek az állapotnak („*unité productrice des êtres singuliers*“) az összefüggéseiben érthető meg az én is.

Az olvasó alig veszi észre, hogy a konstrukció helyenként valóban túlmerész, helyenként meg éppen a legalapvetőbb problémák fölött siklik keresztül. A szerző higgadt és nemes előadásmódja uralkodik a nehézségeken.

Gr. Révay József.

BRUNNER, EMIL: *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Berlin. 1937. Furche. XV, 572 l.

A teológia mindig erősen függ a különféle filozófiai áramlatoktól; ezért legalább fogalmi készletében sokban alkalmazkodik hozzájuk. Az egyes korok divatos filozófiai áramlataitól a protestáns teológia még sokkal jobban függ, éppen a szabad kutatás elvének szinte korlátlan alkalmazása következtében, mint a katolikus teológia. Különösen élénk tűnik ez a múlt század és a jelen század első évtizedeinek protestáns teológiájából: Schleiermacher, Troeltsch, Harnack, Otto, Heiler stb. teológiájukban egyúttal valamely filozófiai áramlatot: subjektív idealizmust, relativizmust, pozitívista racionalizmust, intuicionizmust stb. is képviselnek. A protestáns teológia — különösen a kisebb értékű epigonok kezében — sokszor abba a veszélybe került, hogy éppen teológiai jellege elveszett és egyoldalú filozófálgatássá változott: valláspszichológiává vagy vallástörténetté, bölcselletté stb. Sokan voltak, akik éppen a divatos koráramlatok, éppen a racionalizmus hatása alatt a kereszténység sajátos isteni jellegét tagadták vagy legalább is tudományosan nem tartották igazolhatónak és komolyan veendőnek.

Ezzel a magatartással szemben indult meg főleg Kierkegaard hatása és indítása alatt az erőteljes reakció, amely a komolyan vett kereszténység jelszavával és meggyőződésével fogott hozzá a protestáns teológia átszervezéséhez és újraértelmezéséhez. Ennek az iránynak leghatásosabb és legmarkánsabb harcosa: K. Barth, az úgynevezett dialektikus teológia egyik legfőbb képviselője, vezére és megalkotója. Programja: a teológiát el kell választani a filozófiától, mivel az ember a teljesen transzcendens Istenről nem tud saját erejéből semmit sem megismerni. Az ész ereje teljesen semmis Istennel szemben, kizárólag a kinyilatkoztatás fénye és a kegyelem ereje teszi képessé az embert értékes gondolatra, érzésre és tetterre. Vissza kell térni tehát az evangéliumok és a reformátorok intranzigens álláspontjához, Isten más-létének, és a mi végtelen elvetettségünknek a belátásához. A filozófiát teljesen ki kell kapcsolni a teológiából.

Amde ezen a ponton találkozunk egy éppen a filozófusokat érdeklő jelenséggel: jóllehet Barth hangsúlyozza a filozófia kikapcsolásának szükségességét, a valóság mégis az, hogy az egész Barth-i teológia

filozófiai előfeltevéseken alapul, a Kierkegaard-féle egzisztenciális filozófián, legfőképpen pedig az analogia entis-tannak a tagadásán. Hogy ez mennyire így van, mennyire át van szőve a dialektikus teológia filozófiai elemekkel, éppen a barthi teológia fejlődése mutatja. Itt is azok, akik Barth merevségét nem tudták helyesnek tartani és elszakadtak tőle, kerültek vele szembe. Ezek között az egyik legtehetségesebb és legnagyobb hatású gondolkodó E. Brunner, a zürichi egyetem tanára. Tanításai éppen a leglényegesebb pontokban állnak szemben Barthtal. Brunner is vallja ugyan, hogy az analogia entis-tan helytelen irányba tereli a keresztény gondolkodást, viszont elismeri Barthtal szemben, hogy az ember tud Istenről úgynevezett természeti ismeretre is szert tenni, és képes valamilyen módon Istenhez kapcsolódni. Ezáltal Brunner tanításai teret enged a filozófiai gondolatnak és így művei a tudatos filozófus magatartását, vonásait viselik magukon.

Ez különösen kitűnik előttünk álló nagy művéből. Ebben Brunner széles filozófiai megalapozottsággal egy nagyszabású antropológiának az alapveit fejt ki. Ennek az embertannak sajátossága a következtetésen keresztülvitt theocentrikus szemléletmód. Az önismeret — állítja szerzőnk — alapvető fontosságú az ember számára: ez éppen az emberiség jele. Azonban a különféle, mérőben emberi szempontú emberképek (materializmus, idealizmus stb stb.) nem adnak igaz képet az emberről, egyoldalúan láttatják meg az ember értelmét, mivel annak éppen legalapvetőbb, önmagán túlmutató összefüggését elmellőzik, jelentéktelennek tartják. Az ember megismerése csak Isten, az ember felett álló valóság szempontjából lehetséges: az Ige fényében, a kijelentés fényében. Ugyanis az ember lényege gyökerében Istenhez való viszonyában fejeződik ki. Ezért az ember megértését is itt kell kezdenünk és innen kell az ember-probléma más ágaira is fényt derítenünk. Így kitűnik, hogy az ember mivoltának lényege az Isten előtt való személyes felelősség, amely a szeretet magatartásában nyilvánul meg. Ez a sajátos emberi.

Az Istenhez való viszony, a tőle való függés annyira alapvető, hogy nélküle az ember egyáltalán nem létezhetnék. Azonban ez a viszony, mely pozitív irányban az Istennel való kapcsolatban, a tőle való függés elismerésében és a szerető felelősségben nyilvánul, a bűn révén megfordult. Az ember Istennel szemben negatív viszonyba került. Azonban az istenképmásítás most sem vészett el mindenestül, az Istenhez való rendeltség, mint követelmény az elfordult, az önmagával, lényegével önellentmondásba került ember számára is fennáll. Ebben az Istenhez való rendeltségben, de ugyanakkor a tényleges tőle való elfordultságban nyilvánul meg a tényleges ember nyomora. Az én elszakadt Istentől, autonóm lett, akkor, amikor lényege szerint *nem lehet* autonóm. Ennek az önellentmondásnak, belső nyomornak a feloldása csupán Krisztusban, a megtestesült igében lehetséges, aki történeti valóságával kiemeli az embert elfordultságából és visszaállítja az eredeti viszonyt, megszünteti az ember ellentmondó voltát.

Ennek az alapgondolatnak a fényében világítja meg Brunner az embertan problémáit, mint amilyenek a szellem és az ész, a szabadság és az akarati kötöttség, az egyén és a közösség, az emberi különbségek, az individualizmus, a humanizmus, a férfi és a nő, a lélek és a test kérdései. Isten teremtő gondolata alapján kutatja az ember helyét a világ-mindenségben, a történelemben, viszonyát a halállal és az idővel szemben. Közben mindenhol megéli a ténylegesen adott, ellentmondásban levő emberben is a teremtő Isten tevékenységétől megalapozott istenképmisének nyomait; nyomatékosan utal arra, hogy az ezekben a fogalom-párokban adott feszülések és ellentétek egyedül az Igében oldódnak fel, mert csak az Ige segítségével nyeri el az ember újra azt a helyes viszonyt, amely eredeti rendeltetésének megfelel.

Brunner állításaiban mindig élesen szembehelyezkedik az idealizmus, a pantheisztikus meghatározottságú görög gondolkodás szemléletével éppen úgy, mint a materializmus egyoldalúságával. De ugyanakkor keményen kritizálja tanítómesterét K. Barthot is. Állást foglal ama hagyományos keresztény tanítás ellen is, amely szerint az ember ösbűne történeti valóság, tény. Ádám bűnének történetiségét tagadja; minden ember Ádám, hangoztatja, az eredeti bűn minden ember egyéni elfordulása Istentől. Hasonlóképpen ellene van a természet és természetfeletti megkülönböztetésének és — mint láttuk — az analogia entis-tannak. De állástfoglal a hagyományos protestáns felfogással szemben is a szabadság és felelősség kérdésében.

Ezeknek az eltéréseknek ellenére is Brunner könyve lényegében keresztényszellemű könyvnek mondható: keresztényszellemű, mert mindent a szentháromságos Isten, a megtestesült Ige szemén keresztül néz. Ezeket a szempontokat akarja összeegyeztetni a modern tudományossággal — az egzisztenciális filozófia segítségével. Ennek a filozófiának megindítóját, Kierkegaardot nagy tiszteletben tartja, mesterének vallja. Nagyjában és egészében az ő gondolatait igyekszik teljes rendszerességgel kidolgozni.

Brunner műve egyes állításainak megkérdőjelezhető volta ellenére is értékes mű. Értékes, mert valóban nagyszabású kísérlet arra, hogy az embert következetesen Isten fényénél, a teremtő isteni gondolat világosságánál nézze úgy, hogy a filozófiai gondolkodás eredményeit is mindenestől tekintetbe vegye. A műnek éppen ez a szintézisre-törekvés az érdeme és ez teszi azt valóban filozófiai értékű alkotássá.

Gerencsér István.

**Jog-
filozófia.** SCHWABE, MAX: *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rechtswissenschaft.* I—II. Basel, 1936, 1939. Schwabe & Co. 154, 163 ll.

A szerző feladatául tűzi ki, hogy feltárja és élénk állítsa azokat az általános feltételeket, amelyek a jognak és a jog társadalmi előfeltételei-

nek a megismerését lehetővé teszik. Vagy kanti nyelven szólva: Miként lehetséges a jogtudomány? A természet világának kereteiből kitörő ember sokrétű, színes és változatos kulturális világot épít. Ebben a világban — bár az az emberen, mint természeti, fizikai lényen keresztül az okság világával kapcsolatban marad — már nem a szükségszerűség törvénye uralkodik. Alapja a „szabad“ ember, aki állandóan tesz, cselekszik és alkot. Ezekben a cselekvésekben, kulturális alkotásokban nyilatkozik meg az ember legbensőbb lényege, s lelki erői a tárgyban nyernek külsőleg is érzékelhető, látható formát. Az egyénnek ez az objektívalódása tehát az érzéki valóság síkján terül el. Itt pedig mindenkor csakis egyes emberi cselekvésekkel, egyes emberi akaratokkal találkozunk. S mégis beszélünk a szerződő felek akaratáról, állami-, közösségi akaratról. A szerző felveti tehát a kérdést: „Miként épít fel értelmünk a reális akaratból eszmei (képzelt) emberi akaratot, s miként fűzi össze ezeket az egyes emberi akaratokat közösségi akaratokká, egységekké, azaz egységes akarrattá?“ (I. k. 13. l.) Az értelem u. i., amelyet nem kanti, hanem szubjektív-reális formájában fog fel, nemcsak a természet „vak“, alogikus anyagát hivatott rendezni, hanem egyúttal arra is szolgál, hogy az összes többi lelki funkciók egyidejű közreműködésének segítségével az ú. n. kultúrképzetek világában fényt és világosságot teremtsen és a kulturális jelenségeket meghatározza. Ezt a feladatát a kategóriák és a kategóriák által telített fogalmak segítségével oldja meg. A kategóriák — mint az egység, alap és következmény, stb. — hidalják át a reális és az eszmei akarat közt levő szakadékot, a mi „van“ és a mi „legyen“. a „Sein“ és a „Sollen“ világát. Csakhogy ezek a kategóriák nem aprioriak, minden tapasztalattól mentesek, mert „tapasztalattól független apriorit el nem képzelhetünk“. (II. k. 23. l.) A megismerés és ítélet bármily absztrakt is, az érzéki szemlélet bizonyos maradéka mindenkor megtalálható bennünk. A lélek mélyén eredetileg csakis az a képesség húzódik meg, hogy a tapasztalati valóságot kategóriák segítségével rendezzük.

Schwabe egész felfogását a pszichologizmus jellemzi, s ebből fakadnak azok a belső ellentmondások, amelyek egész művén keresztülhúzódnak. Az emberi cselekvéseknek meg kell felelniök a jogszabály parancsainak, azokhoz kell alkalmazkodniok. De a jogszabályt az ember teremti. Állandó cselekvései, külső megnyilvánulásai körében szétválasztja a jót a rossztól, a hasznosat a károstól, az igazságot az igazságtalantól és az egyes cselekvésekben, művekben megnyilvánuló jót, hasznosat és igazságot stb. szabállyá, mértékké, parancssá és normává emeli, hogy azután mindenki szerintük igazodjék. Csakhogy — s ezt Schwabe figyelmen kívül hagyja — amikor a jót a rossztól, az igazságot az igazságtalantól elválasztjuk, akkor már valamilyen mértéket el kell ismernünk, amelynek alapján ezt a szétválasztást megtesszük. Felfogása a „tények normatív erején“ alapszik. Igaz, hogy nézete szerint a jogi norma meg-

teremtése révén erkölcsi uralmat érvényesítünk magunk felett, de hogy ezt miként értelmezi, művéből nem világlik ki.

Az előadottakban Schwabe felfogásának lényegét igyekeztünk vázolni. A részletek ismertetésére és boncolgatására, jöllehet e tekintetben a mű hálás anyagot szolgáltatna, helyünk nincs. Összefoglalóul csak annyit jegyzünk meg, hogy a mű túl terjedelmes, tele van felesleges ismételtetésekkel, ezenkívül egyes jogintézményeket — mint pl. a részvénytársaságot — feleslegesen taglal.

Horváth B. Károly.

Pszichológia. SCHREIDER, EUGÈNE: *Les types humains*. I—III. Paris, 1937. Hermann et Co. 104, 79, 105 l. (Actualités Scientifiques et Industrielles, Biologie du Travail et Biotypologie 495—497.)

Ritkán, nagyon ritkán kerül kezünkbe könyv, amelynek szerzője ennyire tisztán látja feladatát és ennyire pontosan meg tud annak felelni: egyetlen felesleges szó nélkül mindent elmond, ami e hatalmas tárgykörből a tudomány mai állása szerint elmondásra érdemes. A testi, lelki és testi-lelki típustanok számtalan változatát tovább már nem fokozható rövidséggel és világossággal ismerteti s mivel könyve nem akar több lenni, mint ami: nélkülözhetetlen segédkönyve lesz mindenkinek, aki e meglehetősen szabadossággal és tudományos (vagy inkább tudománytalan) lelkiismeretlenséggel kezelt területen nem akar újból felfedezni olyan törvényszerűségeket, amelyeket előtte már több ízben is felfedeztek.

Az első és harmadik kötet főként az antropológust és az orvost érdekelheti. A lelki típustanokat ismertető második kötet („classification des classifications“) azonban a pszichológus és kultúrfilozófus számára is igen jelentős tanulságokat tartalmaz, ha le tudja vonni e kristálytisztá helyzetképnek — a szerző által szerényen elhallgatott — további, elvi következményeit. Kézzelfoghatóvá válik elsősorban az a régi sejtésünk, hogy a tipológia igen könnyen hozza kísértésbe a lélektan autodidaktáit (13. l.) s így jönnek létre azok a tipológiák, amelyeket — s erre Kretschmer is céloz — korlátlan mennyiségben „alkothat“ bárki, akinek erre kedve, ideje és — kiadója van. „Cette situation retentit fâcheusement sur les recherches typologiques qui portent souvent le cachet d'un système clos, inaccessible aux idées hétérodoxes“. Ezzel szemben a nagyobb tudományos lelkiismerettel és körültekintéssel alkotott típustanok mindig szerves összeköttetésbe hozhatók egymással s mindinkább közös végeredmény felé mutatnak, azon egyszerű oknál fogva, mert egyaránt az emberi lélek realitásaira igyekeznek építeni. Mert míg a spekulatív tipológiák bizonyos számú, önkényesen kiragadott lelki minőség „szukcösszív kombinációja“ által jutnak újabb típusokhoz (amire kitűnő példa Apfelbach típustana), a „modern tipológia elsősorban azon relációk állandó modalitásait vizsgálja, amelyek az egyén és a külvilág között fennállanak“ (10. l.). Így egészen természetes, hogy a modern tipológiákban lépten-nyomon rokon eredményekre bukkanunk, ami egyúttal

filozófiai szempontból is igen megnyugtató, mivel ember és világ viszonyának alapvető módon való megismerhetőségét bizonyítja. Bizonyítja ezen kívül azt is, hogy az igazi lélektan az igazi filozófiával ellentétben soha nem kerülhet: ha a filozófia nem irreális s a lélektan nem atomisztikus, akkor a tipológia területén feltétlen azonos eredményekre kell jutniuk.

Külön érdeme Schreider művének, hogy nem esik a modern pszichológiának oly gyakori hibájába: nemcsak a legeslegújabb, még nyomdafestékszagú eredményeket veszi figyelembe, hanem mindenre kiterjeszkedik, ami a pszichológiának aránylag rövid történetében tipológiai szempontból is jelentős. Egyenest úttörő munkát végez N. K. Mihailovskij tanításának ismertetésével: egy méltatlanul elfeledett, nálunk aligha ismert kiváló orosz gondolkodóval ismerkedünk meg rövid, de igen világos összefoglalás alapján.

Schreider könyve voltaképpen mások eredményeinek ismertetése s önállóan újat nem mond. De éppen ez adja művének újdonságát: végre valaki, aki ismeri saját szakmájának irodalmát. *Mátrai László.*

BURLOUD, A.: *Principes d'une psychologie des tendances.* Paris, 1938. Alcan. 430 l.

Ennek a könyvnek megírását a francia pszichológiának a spekuláció utáni hagyományos sóvárgása teszi érthetővé. Bármily mély gyökeret vert is a francia egyetemeken a magatartás-pszichológia és a pszichotechnika, bármily kedvező fogadtatást kaptak is az alaklélektani kísérletek és bármily szoros szálak fűzik is a lélektan munkásait a klinikai gyakorlathoz, a francia tudomány legkiválóbb pszichológiai munkái az elméleti lélektan körébe tartoznak. Elég csak a bergsoni pszichológiát említenünk. Maga a szerző elődjéül *Maine de Biran*-t tekinti, a XIX. század első felének metafizikus pszichológusát. Az ő nyomán építi ki rendszerét, az alany-pszichológiát, melynek tárgya a birani gondolathoz híven, nem a jelenség, hanem maga a személy, módszere pedig az introspekció, a belső megfigyelés, amely az egyetlen anyaga ennek az analízis jellegű munkának.

Ez az analízis az introspektív úton megközelíthető legközvetlenebb lelki tényből, a szándékból indul. A szándéktól aztán különválasztja a tendenciát, amely „az akarat közreműködése nélkül működő intenció, saját energiája van és bizonyos autonómiával működik“. A tendenciákat Burloud veleszületettnek tekinti, bennük látja a lelki élet igazi dinamikus tényezőit.

A tendenciától, mint alapvető lelki tényről az Én-ig, mint a legbonyolultabb lélektani reakcióig, valóságos hierarchia vezet. Az egyszerű akaratmentes tendenciák fölött vannak olyan komplexebb tendenciák, amelyek az egyszerű tendenciák integrációi. Ezeket Burloud „schémas“-nek nevezi.

A komplex tendenciák fölött vannak a *tendencia-komplexe*k. Ezek a pszichikus rendszerek, pl. a szenvedély, a tehetség, stb. Megtörténhetik, hogy egy és ugyanabban az emberben egészen ellentétes pszichikus rendszerek vannak és az egyén ezeket a rendszereket váltogatja, mint a ruhákat: hol merész, hol félénk, hol csendes, hol fecsegő. Ezeknek a pszichikus rendszereknek összefonódása a karakter.

Burloud munkájában először alapos kritika alá veszi a szenzualizmust, a behaviorizmust, az alaklélektant, majd finom introspektív elemzéssel megy végig a lelki strukturának fentebb jelzett hierarchiáján. Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni azt az aggályt, hogy retrospektív elemzéseknek kísérleti vagy megfigyelési anyag híján még akkor sincs elégséges bizonyító erejük, ha olyan mély meglátásokhoz is vezetnek, mint az öröklött és szerzett szimbolika széjjelválasztása Burloud szerint.

W. Tarcsay Izabella.

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Gr. Révay József* és *Mátrai László*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

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

Felolvasások Mátrai László titkárnál (IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) jelentendők be. Tagságra gr. Révay József titkárnál (VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) 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, valamint az Athenaeum előfizetési díja 6 pengő. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják. Az egyesületi ügyekre, továbbá a folyóirat szétküldésére és előfizetésre vonatkozó tudakozódások és felszólamlások is gróf Révay József címére intézendők.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosa: 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 kérjék azt titkáruktól.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

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
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2:— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1:60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1:50 P

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára
7. kötetként j e l e n t m e g

PAULER ÁKOS

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak
gyűjteménye

TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA KÖRÉBŐL

c í m e n.

Kornis Gyula bevezetésével, részletes
név- és tárgymutatóval. VIII+237 lap.
Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-
utca 18.), ha tagságukat és az 1939. évi tagdíjuk
lefizetését igazolják.*

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— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „
10. *Pauler Ákos*: Metafizika. X, 153 l. 4— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kőkai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes kötetekre vonat-
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

0 1247

XXV. KÖTET

1939.

5—6. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1939.

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

TARTALOM.

Ertekezések.

<i>Somogyi József</i> : A jellem kettős rétege	323
<i>Mátrai László</i> : Sorokin történetfilozófiája	333
<i>Lehner Ferenc</i> : A gondolkodás elemzése	344

Szemle.

<i>Moravcsik Gyula</i> : Voreasz Teofil	359
<i>Noszlopi László</i> : Egyéniség és sors. — <i>Dékány István, Hamvas Béla, Joó Tibor, Zemplén György, Reök Iván és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. október 10-én)	360
<i>Joó Tibor</i> : Mi a nemzet? — <i>Gáspár János, Kosáry Domokos, Ortutay Gyula, Váczy Péter, gróf Révay József, Mátrai László, Reök Iván és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. november 14-én) ..	377

Ismertetések, bírálatok.

<i>Bencsik Béla</i> : A megismerés (Pozsonyi F.)	397
<i>Martin Grabmann</i> : Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter (Ivánka E.)	399
<i>Jacques Maritain</i> : Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle (Ervin G.)	401

INHALT.

Abhandlungen.

Joseph Somogyi: Über die Doppelschichtigkeit des Charakters. — *Ladislaua Mátrai*: Eine neue Geschichtsphilosophie. (Über Sorokin's Buch: Social and cultural Dynamics.) — *Franz Lehner*: Analyse des Denkprozesses.

Kleine Beiträge und Berichte.

Julius Moravcsik: Theophil Boreas. — *Ladislaua Noszlopi—Stephan Dékány—Béla Hamvas—Tibor Joó—Georg Zemplén—Iván Reök und Frh. Béla v. Brandenstein*: Persönlichkeit und Schicksal. Eine Diskussion. — *Tibor Joó—Hans Gáspár—Domokos Kosáry—Julius Ortutay—Peter Váczy—Graf Joseph v. Révay—Ladislaua Mátrai—Iván Reök und Frh. Béla v. Brandenstein*: Über das Wesen der Nation. Eine Diskussion.

Besprechungen und Kritiken.

Most jelent meg

Bencsik Béla: A megismerés Ára 4 P

A JELLEM KETTŐS RÉTEGE.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

Gyakorlati magatartásunk, a külvilággal szemben való állásfoglalásunk, a külső behatásokra való visszahatásunk általában nem egészen rendszertelen, ötletszerű, kiszámíthatatlan: abban többé-kevésbé bizonyos rendszeresség, következetesség, elvszerűség nyilvánul meg. Enélkül lehetetlen lenne minden emberismeret, lehetetlen lenne bármily bizalom egymás iránt, nem volnánk képesek másoknak bizonyos helyzetben való állásfoglalását előre elképzelni, rájuk számítani. A rendszertelenség lehetlenné tenné az emberek között a társadalmi együttélést, teljesen érthetetlen, szabályszerűtlen, megfeythetetlen talánnyá válnék minden ember. De ez egyúttal megmagyarázhatatlan kivétellé is tenné az embert a minden egyéb lényt egyaránt jellemző szabályszerű egyéni vonásokkal szemben.

Azok a tartós, maradandó egyéni vonások, amelyek magatartásunkat szabályossá, következetessé, elvszerűvé teszik, alkotják együttesen jellemünket. Jellemünk természetesen nem marad kezdettől fogva mindvégig megmerevedetten változatlan. Bizonyos változás, fejlődés, kisebb-nagyobb ingadozás úgyszólván minden egyénnél és minden korban tapasztalható rajta, mindamelllett legalább valamelyes relatív állandóságot is mutat. Mármost honnan származik e jellemünk, mik vannak hatással fejlődésére, kialakulására?

Az újszülött jellemét megállapítanunk még vajmi nehéz volna. A jellemvonások csak későbbi korban, bizonyos fejlődés, nevelés, környezethatás után jelentkeznek. Ebből könnyen érthető, hogy a jellemet sokan tisztán, vagy legalábbis túlnyomó részben ilyen *külső tényezők* eredményének, az egyéni élettörténet csapadékának tartják. E felfogás szerint — mely főleg az újkor empirizmusa nyomán vált uralkodóvá — születésünkkor mindnyájunk lelke egyformán csak üres lap, „*tabula rasa*“. Erre jegyzik fel az élmények, a tapasztalatok nyomaikat és ezekből alakul azután az egyénileg különböző lelki alkat. Jellemünk tehát tisztán azokból a vonásokból áll, amiket életünk folyamán magunkra vettünk, magunkba gyűjtöttünk és, ha mindnyájan egyforma körülmények között fejlődnének, jellemünk is egyformává alakulna. Ennek az elméletnek és főleg Rousseau naturaliz-

musának hatására követelte a felvilágosodás kora az egyének teljes egyenlőségét, a pedagógusok pedig pusztán a nevelés helyes irányításától várták az egész emberiség teljes újjászületését, az elképzelhető legnagyobb tökéletességig emelkedését.

Amde ezt az első pillanatra talán tetszetős felfogást a figyelmesebb tapasztalat lépten-nyomon megcáfolja. Akárhányszor tapasztaljuk, hogy a szinte teljesen egyenlő körülmények között felnőtt egyének is sokszor lényegesen különböző jellemekké alakulnak. Viszont a különböző körülmények között felnőtt egyének közül sokszor éppen a lényegesen mostohább környezetből kikerült válik kiválóbb jellemmé. Vajjon melyik iskola vagy nevelőintézet volna képes valamennyi növendékéből egyforma jellemet faragni?

Nem magyarázható az eltérő jellemek kialakulása pusztán az *akaratnak* a külső behatások felvételéhez való több vagy kevesebb hozzájárulásával sem. Hiszen egyéniségünk egyik legfőbb vonása éppen az, hogy az akarat már a fejlődés kezdetén kinél ebbe, kinél abba az irányba hajlik inkább és rendszerint ennek megfelelően válogatja ki magának a környezetet behatásait is. Ezért, ha nem is teljesen lehetetlen, de többé vagy kevésbé nehéz a különböző egyéneknek a legnagyobb akaratni erőfeszítéssel is bizonyos jellemvonásokat elsajátítani, sőt e nehézség bizonyos esetekben az akarat számára gyakorlatilag lehetetlenné is fokozódhatik. Az akarat se mindenható a jellemalakítás terén és az akarat szabadságát többé-kevésbé befolyásolják már meglévő hajlamok, amelyeket tehát nem az akarat fejlesztett ki.

Mindebből nyilvánvaló, hogy jellemünk alakulásában lényeges szerepe van eredeti, már kezdettől fogva bennünk levő örökölt, velünk született hajlamoknak. Vagyis lelkünk már eredetileg se üres lap, tabula rasa, hanem azon velünk született, örökölt pszichofizikai alkatunk folytán már kezdettől fogva megvannak legalábbis halvány, nagyvonalú körvonalai egyes hajlamoknak, bizonyos jellemnek. *Ez a mi ősi, eredeti, ösztönös, elsődleges jellemünk.* Ez az elsődleges jellem tehát független a környezettől, független akaratunktól, oly alapadottság, amelyet létrejöttünk percében az elődöktől kapott átöröklési anyag határoz meg. Ennek szabályszerűségeit e helyen részletesebben nem szándékozom ismertetni.¹

¹ E kérdéssel behatóbban foglalkoztam *Tehetség és eugenika* (1934) és *Begabung im Lichte der Eugenik* (1936) c. munkáimban.

Ez az elsődleges jellem mindenestre döntő jelentőségű az egyénre, jellemének további alakulására nézve. Ámde ezzel még korántsem adódott teljes és végleges jellemünk. Hiszen akkor be kellene szüntetnünk minden nevelői tevékenységet, be kellene zárnunk az összes nevelőintézeteket, mint amikben csak szemfényvesztő kuruzslás folyik és tűzre kellene vetnünk minden nevelésről szóló könyvet, mint egy ósdi babona terjesztőit. De vajmi kevés értelme volna a jutalmazásnak és a büntetésnek is, amelyekkel a jellemet akarjuk helyes irányba fejleszteni. E logikus következményeket azonban — legalábbis a gyakorlatban — még az örökléstani determinizmus szélsőséges hívei se teszik magukévá. Az átöröklés sokat jelent ugyan az egyén kialakulása szempontjából, mint ezt az újabb átörökléstani vizsgálatok sokoldalúan kimutatták, de mégsem határoz meg mindent.

Az örökölt hajlamok által halványan, nagy vonalakban körülrajzolt jellemnek részletesebb kidolgozásánál már kétségtelenül nagy szerepe van a nevelésnek, a környezethatásnak, a közösségnek és az akarat önnevelő tevékenységének is. E tényezők, bár csak bizonyos határon belül, de mégis lényegesen módosíthatják, irányíthatják a jellem alakulását. Ezt igazolja a tervszerű nevelésnek ha nem is mindent, de jelentékeny hatása. Nemcsak az elődöktől örökölt hajlamok, de a „gyermekszoba“, az iskola, a nevelés, a környezet, az életviszonyok is kétségtelenül maradandó nyomot hagynak az egyén jellemén. Így alakul ki *másodlagos jellemünk*.

A másodlagos jellem azonban nem csupán csak élesebben kirajzolt, differenciáltabb, fejlettebb mása eredeti, elsődleges jellemünknek. Eredeti jellemvonásaink a maguk szűzies természetességükben legfeljebb akkor fejlődhetnek ki, ha minden civilizációtól menten, vadállatok módjára élénk. Alacsonyabb fejlettségi fokon az eredeti jellemvonások nagyjából még a maguk ösztönös természetességükben nyilvánulnak meg. A kis gyermek eltulajdonítja, amit megkíván, társának egyszerűen nekimegy, ha rá valamiért megharagszik. Szeretetét, gyűlöletét, örömét, fájdalmát, gondolatait, vágyait kertelés, kendőzés nélkül, spontán nyilvánítja. A primitív, műveletlen ember is még meglehetősen őszinteséggel jelzi eredeti hajlamait, gondolatait, érzelmeit, vágyait, jót és rosszat egyaránt. A fejlettebb közösség hatására, nevelés, önnevelés, sokszori ismétlés, gyakorlás következtében azonban lassankint megszokjuk, hogy eredeti jellemünk ösztönös, spontán megnyilvánulásait bizonyos mértékben gátoljuk, álcázzuk, kendőzzük, módosítjuk. Ez kezdetben sok-

szor nehezen megy, az eredeti hajlamok érvényesülő törekvése újból és újból jelentkezik. Idővel azonban az ellenkező magatartás megszokottá, maradandó, szilárd hajlammá, másodlagos jellemvonássá alakulhat. Így lehet az eredetileg féktelen, indulatos gyermekből is bizonyos mértékig nyugodt, megfontolt egyén, az eredetileg önző, kapzsi természetet szociális, altruista hajlamok válthatják fel, a neveletlen, faragatlan fickóból előkelő modorú gentleman válhatik. Így fejlődik ki bennünk a szinte állatias természetességű primitív ember helyén a *kultúrember*. És szellemileg minél magasabb fejlettségi fokra jutottunk, a kultúra, a civilizáció minél fejlettebb színvonalán állunk, annál inkább különbözhetik másodlagos jellemünk az elsőlegestől.

Közösségi élet fejlettebb fokon csakis azáltal lehetséges, hogy az egyéneken bizonyos *közös hajlamok* alakulhatnak ki, még az eredetileg igen eltérő egyéni hajlamok mellett is. Ez adja meg egyúttal bizonyos közösségeknek sajátos jellemvonásait, amelyek a közösség tagjainak átlagában felismerhetők, mint pl. valamely nemzetet, társadalmi osztályt vagy hivatást jellemző vonások. És ilyen, az elsőleges hajlamoktól eltérő, másodlagos hajlamok kialakulásának lehetőségét jelzi egyúttal a nevelés jelentőségét, valamint a szellem hatalmát, a szellemi hatások erejét a pusztán „vérhez“, testi adottságokhoz kötött öröklődő hajlamok felett.²

Egyébként minden emberben, mint tulajdonképpen az egy, közös emberi fajhoz tartozó és végeredményben közös ősökre visszavezethető egyedekben többé-kevésbé ugyanazok a főbb emberi hajlamok öröklődnek. Az egyéni különbség inkább abban mutatkozik, hogy bizonyos hajlamok az egyik egyénben erősebben vannak meg, a másiknál gyengébben és helyettük inkább az ellenkező hajlamok uralkodnak. Ennyiben „*nil humani a me alienum*“. Semmi emberi hajlam se lehet oly fajidegen számunkra, mint pl. a madarak költözési ösztöne.

Mármost felmerül a kérdés — amit eddig még nem igen vizsgáltak —, hogy mi lesz ílymódon az elsőleges jellemmel, hová tűnnek el eredeti hajlamaink? Ezek tulajdonképpen nem is tűnnek el, hanem csak mintegy a háttérbe szorulva lappanganak. Vagyis másodlagos jellemünk nem semmisíti

² Ezeknek a testi adottságokhoz kötött öröklődő hajlamoknak is tulajdonképpen bizonyos értelemben lelki alapjuk van, bár e „lélek“ nem azonos az ember szellemi lelkével. Az átöröklésnek e metafizikai megalapozására vonatkozólag v. ö. Somogyi: *Der psychische Träger der Vererbung*. XI. congrès international de psychologie. Paris, 1938. 467 sk. II.

meg, nem irtja ki, nem olvasztja magába az elsőségeset, hanem csak mintegy befedi azt. Elsőséges jellemképünk fölé egy másodlagos rajzolódik, oly módon, hogy teljes jellemünk végeredményben *kettős rétegből* áll, egy örökölt, velünk született, eredeti rétegből és egy e fölé rakódott, szerzett, másodlagos rétegből.

Ezen elsőséges és másodlagos jellem között általában nagyfokú megegyezés mutatkozik. Hiszen nagyrészt elsőséges, alapvető hajlamaink szabják meg a másodlagos jellemvonások lehetőségét és határait és — bár sok lényeges, tartós módosítást enged meg elsőséges jellemünk — többé-kevésbé ehhez igazodik a másodlagos is. Eredeti természetéből egészen és tartósan kiforgatni nem lehet az egyént. „*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*“ — mondja egy böles latin közmondás. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy egyeseknél sok, erős, eredeti hajlamot egész életre tartósan, szilárdan el lehet nyomni és vele szemben az ellentétes hajlamot tartós, szilárd másodlagos jellemvonássá lehet kifejleszteni. Sőt, minden kultúrembernél egy sereg olyan tartós másodlagos jellemvonás van, mely többé-kevésbé ellenkezik bizonyos elsőséges hajlamaival.

Hogy jellemünk e két rétege között bizonyos eltérések állhatnak fenn, a kissé tudatosabb önmegfigyelés, reflektáló szemlélődés tagadhatatlanul mutatja. Néha egészen megborzadunk önmagunktól, ha őszinte önmegfigyelés alapján észrevesszük, hogy eredeti hajlamaink szerint mi minden szörnyűségekre volnánk képesek, melyektől csak a kellően szilárd másodlagos jellemvonások tartanak vissza. Gondoljuk csak el, milyenné válnék pl. társadalmi érintkezésünk, szexuális életünk, mivé lenne a magántulajdon tisztelete, általában a jogbiztonság, a becsületesség, megbízhatóság, kötelességteljesítés, ha őszintősen engédnénk velünk született hajlamainknak és nem korlátoznák azokat másodlagosan kialakult erkölcsi jellemvonásaink. Egyes hajlamoknak, erényeknek, jellemvonásoknak, amelyenek pl. az önuralom, türelmesség, nemes bosszú, béketűrés, csak a kétféle jellemréteg eltérései mellett van értelmük.

Az elnyomott elsődleges hajlamok tehát ott leselkednek a lélek mélyén, hogy adott alkalommal előtörjenek. Ez pedig könnyen megtörténhetik azoknál, akiknél a másodlagos jellem még csak vékony, eléggé meg nem szilárdult, friss réteg, amely könnyen letörlődik, lepattogzik, főleg akkor, ha az eredeti és a másodlagos jellemvonások

között nagy eltérés áll fenn. Gyakran megtörténhetik, hogy az ilyen egyének — legalább átmenetileg — megszo-
kott jellemükkel ellentétes magatartást tanúsítanak, „meg-
felelnek magukról“, sőt jellemük esetleg tartósan, ál-
landóan is megváltozik eredeti hajlamaiknak megfelelőbb
irányban. A másodlagos jellemvonásokkal egy ideig féken-
tartott eredeti hajlamok egyszer csak levetik korlátjaikat
és eredeti ösztönösségükben jelentkeznek. Ezzel magyaráz-
ható, hogy olykor teljesen korrekt, megbízhatónak ismert
egyének egyszer csak minden elfogadható külső ok, ma-
gyarázat nélkül hirtelen megváltoznak, lezülленnek, eredeti
rosszabb hajlamaikhoz visszatérnek. Megfordítva, az alap-
természetükben jó, de rossz környezetben elzüllött, kedve-
zőtlen jellemvonásokat elsajátított egyéneknél is előfordul-
nak olykor hirtelen megtérések, pálfordulások, a jobb
alaptermészet visszatérése. Viszont minél inkább meg-
egyeznek valakinél a jellem két rétegének fő vonásai,
vagyis minél inkább ösztönösen is megalapozott valakinél
a másodlagos jellem, annál szilárdabbnak tarthatjuk a jel-
lemet és annál kevésbé várhatunk az illetőnél meglepő
jellemváltozást.

Kivételes helyzetek, megrendítő események, válságos
lelki állapotok különösen alkalmasak arra, hogy az elta-
kart eredeti jellemvonásokat felfedjék. Így ittás állapot-
ban az elfojtott gyűlölet, bosszúvágy, kegyetlenség, kapzsi-
ság, az elrejtett vágyak, gondolatok gyakran leplezetlenül
nyilvánulnak meg (borban az igazság). Hasonlóképpen élet-
veszedelem, pánik alkalmával az elsődleges hajlamok, ha
csak átmenetileg is, könnyen ledobhatják magukról a fölé-
jük rakódott, rájuk nézve idegen, eltérő másodlagos hajla-
mokat és a esiszolt modorú kultúremberből kitör az elnyo-
mott, eredeti, sokszor állatias ösztön, a „bestia sapiens“.
Az előkelő megjelenésű, frakkos gentlemanből hirtelen
csak magával törődő fenevad lesz.³ Az eredeti jellemvoná-
sok álomban vagy hipnózisban is felfedhetik magukat.
Bizonyos lelki betegségek szintén letörölhetik az eredeti
hajlamokat fedő másodlagos vonásokat.

Mindezek arra mutatnak, hogy a másodlagosan kiala-

³ A világháborúban alkalmam volt megfigyelni, hogy visszavert,
demoralizált, pánikszerűen menekülő csapatok mint vetik le hirtelen a
hosszú évek katonai dresszurájával beidegzett magatartásukat és térnek
vissza eredeti emberi ösztönükhöz még akkor is, amikor ez végzetesen
célszerűtlen. Így például a veszély elől nyájezzerűen egy csoportba össze-
futnak, amivel kitűnő célpontot nyújtanak az ellenséges tüzelésnek.

kult, szerzett jellemvonások nem semmisítik meg az elsőlegeseket. Ezek tovább is élnek, léteznek, habár csak szunynyadó állapotban, amiből azonban bizonyos alkalmakkor felébredhetnek. Egyébként érthetetlen volna, honnan tűnnek ezek olykor hirtelen elő, amikor már esetleg régen elfeledtük őket. E hajlamok nem alakulhatnak ki egyszerre a semmiből, hanem igenis felébredhetnek, levethetik köteleiket pillanatok alatt, de csak akkor, ha már előzőleg is megvoltak.

Ezért a másodlagos jellemet az eredetivel szemben nem elég csak egyszer kialakítani, hanem azt állandóan fenn is kell tartani, ami hosszú és sokszor nehéz munka, küzdelem eredménye. Az eredeti hajlamok folytonos áramlást jelentenek, és ezzel szemben csak úgy tarthatunk meg bizonyos helyzetet, ha állandóan az ár ellen úszunk, egyébként mindig az a veszedelem fenyeget, hogy az ár magával sodor, és pedig annál inkább, minél inkább szemben találjuk magunkat vele. Viszont megszokott, megrögződött hajlammá válhatik bennünk, hogy bizonyos áramlások ellen úszunk.

Azonban eredeti hajlamaink se érvényesülhetnek szabadon, hanem csak a másodlagos jellemvonásaink által emelt gátak, korlátok között. E *gátlások* — melyeknek behatóbb vizsgálatával a lélektan még keveset foglalkozott — akadályozzák, illetve szabályozzák ösztönös hajlamaink megnyilvánulásait. Ilyen erkölcsi jellemünkből fakadó gátlás készlet bennünket önérdekünk, önfenntartásunk ösztönös keresésével szemben köteleességteljesítésre akkor is, amikor tudjuk, hogy az reánk nézve súlyos kárral, esetleg életveszedelemmel jár. Ilyen gátlások kényszerítenek lemondani valamely megkívánt idegen tárgyról vagy személyről, vagy készítenek udvarias magatartásra gyűlölt személlyel szemben is. Egyébként a kultúrember élete tele van különféle gátlásokkal, s ezek életünket bizonyos értelemben természetellenessé, mesterkéltté teszik. E gátlások lehetnek értelmi, erkölcsi, szociális gátlások stb., amelyekkel itt részletesebben nem foglalkozhatunk.

Némely gátlások bizonyos egyének magatartását túlságosan mesterkéltté, félszeggé, olykor szinte érthetlenné teszik. Így pl. a kisebbségérzet érzete túlságosan gátolva, túlkompenzálva észszerűtlen vakmerőségekre, oktan, értelmetlen hatalmaskodásra, beteges törtetésre vezethet és, főleg sikertelenség esetén, különféle lelki bajok forrásává

lehet, mint erre főleg *Adler individuálpszichológiája* hívta fel a figyelmet. Hasonlóképpen a túlságosan, félszeg módon gátolt nemi ösztön is álszemérem, prudéria és egyéb fonák, sőt beteges megnyilvánulások előidézője lehet, amint ezt különösen *Freud pszichoanalízise* hangsúlyozza.

Legtöbb cselekedetünket többé-kevésbé hajlamból teszszük. Ámde hajlamaink — mint láttuk — nem mind velünk születtek, hanem néha éppen ezekkel ellentétesen alakultak. A nevelésnek, önnevelésnek is az a célja, hogy minél erősebb hajlamokat fejlesszünk ki a jó cselekvésére még eredetileg ellenkező hajlamainkkal szemben is.

Kant az akaratra épített, formalisztikus etikájában minden erkölcsi értéket megtagad a hajlamból elkövetett jócselekedetektől. Kantnak igaza van abban, hogy az ellenkező hajlam ellenében elkövetett jócselekedeteknek nagyobb az egyéni értékük, szubjektív beszámíthatóságuk. Annyiban mégis téved a königsbergi bölc, hogy nem veszi észre a velünk született, ösztönös hajlamok mellett a gyakorlás, a szokás alapján kialakult erkölcsi hajlamokat, amelyeket fentebb mint másodlagos jellemvonásokat ismertettünk. E kettő pedig olyasféleképpen viszonylik egymáshoz, mint a hozzájárulásunk nélkül örökölt és a fáradságos munkával szerzett vagyon. Ha valamely jócselekedetet először csak valóban nehezen, ösztönös hajlamainkkal folytatott erős küzdelem mellett tudunk is véghezvinni, ez később gyakorlás, megszokás folytán mind könnyebbé válhatik, sőt az elsővel, az eredetivel ellentétes, másodlagos hajlam alakulhat ki bennünk, amely már könnyűvé, magától értetődővé, hajlamossá teszi azt a cselekedetet, amit először oly nehezen tudtunk véghezvinni. Már könnyen költekezünk erkölcsi tőkénk kamataiból, noha a tőkét sokszor csak keserves fáradsággal tudtuk megszerezni. Ez a hajlamosság azonban nem foszthatja meg cselekedeteinket erkölcsi értékétől, hiszen akkor semmiféle erkölcsös cselekedetet se tudnánk gyakran, tartósan ismételve véghezvinni, mert hamarosan elvesztené erkölcsi értékét éppen az állhatatos gyakorlás következtében. Az egyén pedig, aki az erkölcsi tökéletesség olyan fokára emelkedett, hogy csupa jó hajlamok alakultak ki benne, *Kant* szerint képtelen volna tovább erkölcsös cselekedetekre. Pedig sokszor mennyi küzdelembe került az ilyen jellem kialakítása! Mert vannak *Szent Ágostonok* is, akiknek jelleme hosszú belső harcok árán alakult ki.

De *Kant* felfogása alapján a nevelés és az önnevelés is,

amennyiben hajlamokat akar kialakítani a jó cselekedetere, erkölcsi szempontból értéktelen, sőt egyenest erkölcstelen eljárás volna, mert ezzel éppen képtelenné tennénk növendékeinket a jócselekedetre. Mindez azonban nyilván tarthatatlan felfogás, aminek tévedése egyebek között a másodlagos hajlamok fel nem ismeréséből származik. Jellemünk egyébként nem merev élőkép, hanem többé-kevésbé folytonos kibontakozásban levő dráma, amelynek főszereplői az örökölt és a szerzett hajlamok.

Felmerülhet azonban az a *rousseaui gondolat*, hogy nem felesleges, sőt nem káros-e jellemünket eredeti természetességéből kiforgatva *mesterkéltté, természetellenessé* tenni? Nem kell-e éppen a kultúra legfőbb átkának, végzetes bűnének tekintenünk, hogy az emberek mesterkéltté álarcban jelennek meg egymás előtt és ezáltal egész társadalmi életünk is mesterkéltté, hazuggá, képmutatóvá válik? Hátha ez minden társadalmi bajunk legfőbb forrása, ami ellen egyedüli orvosság Rousseau jelszavának követe: *Vissza a természethez!?*

E felfogáshoz csak akkor csatlakozhatnánk, ha igazolónék Rousseauanak az az előfeltevése is, hogy *minden jó, ami természetes*. Igazolnunk kellene tehát azt a felfogást, hogy az ember természeténél, születésénél fogva csupa jó hajlamokat hoz a világra, amiken a közösség, a nevelés csak ronthat. Ez annyit jelentene, hogy a tökéletes ember mintaképe, az emberi ideál a természetes ember.

Amde ezt a feltevést a tapasztalás lépten-nyomon megcáfolja. Aki a gyermekeket valóban, tapasztalásból ismeri, nagyon jól tudja, mennyi rossz, erkölcstelen, antiszociális hajlamot kell bennük fáradságos neveléssel elnyomni, nehogy kis szörnyetegekké váljanak. Aki a bűnügyi híreket figyelemmel kíséri, szinte napról napra láthatja, hányan követnek el lopást, sikkasztást, gyilkosságot olyanok is, akiket körülményeik valóban nem kényszerítenek erre, a társadalom pedig ilyen cselekedetektől minden eszközzel csak elriasztani igyekszik. Hányan vannak megrögzött munkakerülő, notórius tolvajok, általában habituális bűnözők, úgyhogy a „született gonosztevő“ (Lombroso) elmélete semmivel sincs messzebb a valóságtól, mint az a rousseaui elmélet, amely minden embert született angyalnak tekint. Főleg pedig sohase tekintett őszintén önmagába, nem tartott soha igazi önvizsgálatot az, aki nem találja meg saját magában is Rousseau elméletének cáfolatát. És vajjon mivé lenne az emberi társadalom, ha sza-

bad fejlődést, érvényesülést engednénk minden természetes gonosztevői hajlamnak is?

Ez mutatja, hogy a másodlagos jellem kialakítása egyenest szükséges, nélkülözhetetlen, még ha természetellenesnek tartjuk is. A *természetesség* ugyanis még nem fejez ki *értéket*, még kevésbé szabad a természetest a jóval, az erkölessel azonosítanunk. Jellemünkre nézve pedig nem az a fontos, hogy *természetes*, hanem, hogy *jó* legyen. Hiszen a jó az, ami kívánatos, kötelező, megvalósítandó. Ezt követeli egyébként egyéni lelkiismeretünk természetes szava és az emberiség természetes közmegegyőződése is. Tehát a természetes, őstönös jellemmel szemben egy erkölessőbb másodlagos jellem kialakítása erkölcsi természetünk kötelező szava, még ha ez egyes természetes hajlamaink megtagadásával történik is.

Mindamellett nem feltétlenül erkölessőbb mindaz, ami bennünk másodlagos jellemvonásként kialakul. Ezek között is lehetnek rossz, helytelen vonások, amelyek éppen erkölessőbb természetes hajlamainkat nyomják el. Amint nem minden természetes jó is egyúttal, éppúgy nem minden jó, ami a természettel ellenkezik.

Jellemünk e kettős rétegeztségének elmélete sok szempontból termékenynek mutatkozik. Elsősorban a *személyiségvizsgálatok* és a *karakterológia* nyernek ezáltal újabb megvilágítást. Hiszen, mint láttuk, lényegesen mást jelent, hogy valakinek elsődleges, vagy másodlagos jelleméről van-e szó, avagy éppen e kettőnek egymáshoz való viszonyát, kiegyensúlyozott vagy labilis voltát vizsgáljuk. Ugyanígy ezek alapján más és más típusokat is különböztethetünk meg karakterológiai szempontból. Hasonlóképpen értékesíthető e kettéválasztás a *fajpszichológia* és a *néplélektan* szempontjából, az öröklődő faji vonások és a közösség hatása, az asszimiláció folyamán kialakult nemzeti vonások elkülönítése tekintetében,⁴ ami körül éppen e két réteg összekeverése miatt eddig nagy zavar uralkodott. Nemkevésbé értékesíthető a jellem kettős rétegeztségének elmélete az *etikában*, *neveléstanban*, *bűntetőjogban*, *szociológiában* stb. Ezekre azonban itt részletesen nem térhetünk ki.

⁴ V. ö. *Az asszimiláció lélektani alapjai* c. cikkemet. (Kat. Szemle 1939. 6. sz.)

SOROKIN TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJA.

írta: MÁTRAI LÁSZLÓ.

Spengler óta megszoktuk, hogy a történetfilozófusok nem tekintenek optimizmussal az európai kultúra jövője elé. Azóta válság válságót ér s nem igen mutatkoznak biztató jelek, melyek e pesszimizmust enyhíteni tudnák. Európa gondolkodói lassankint berendezkednek az állandó válságra s egymásután építik ki állásfoglalásukat a krízissel szemben. Kialakul lassan egy külön válságtudomány, krizeológia s megnyugvásunkra szolgálhat, hogy ha minden más diszciplína válságos órákat él is át, maga a válságtudomány soha nem látott virágzásnak indul. *Hamvas Béla* legutóbb 800-nál több munkát hordott össze, melyek mindegyike a válsággal, annak egészével avagy részleteivel foglalkozik. E hatalmas irodalomból — melynek szemeltartása hovatovább csakugyan külön szakembert, képzett krizeológust fog követelni — helyenkint kiemelkedik egy-egy alkotás, melyről szélesebb körben is tudomást kell vennünk. Ilyen volt *Frobenius* Sorselmélete, mely ethiópés hamita-típusú kultúrát különböztetve meg, Európának annyiban jóslott szebb jövőt, amennyiben hamitisztikus jellegéből kivetkőzve az ethiópika felé tud majd átfurmálódni. Ilyenek voltak *Theodor Lessing* és *Keyserling*, akik az Ázsiához való visszafordulást ajánlották gyógyszerül a beteg Európának. Igen figyelemreméltó volt *J. Huizinga* szava is, aki szerint — éppen megfordítva — Európa akkor fog meggyógyulni, ha meghaladva a nem-európai jellegű kórokozókat, ismét vissza fog térni önmagához. Fantasztikus elgondolással lépett a porondra *Stanley Casson*, aki archeológiai alapokon újraértékelte a bizánci kultúra történetfilozófiai jelentőségét s a nyugati kultúrának egy új-Bizánc szerepét jósolta, mely szerint ennek ugyanúgy kell védelmeznie az európai keresztény műveltséget az elkövetkező barbárság idején, mint ahogy Bizánc is megőrizte a klasszikus görög kultúrát évszázadokon át mindaddig, míg a hódító barbár népek méltókká nem váltak annak befogadására és továbbítására. Egyéni hangot ütött meg *Aldous Huxley*, aki erkölcsi szempontból vizsgálja a problémát s figyelmeztet arra, hogy az univerzalizmus nem egyedül üdvözítő jelszó és gyógyszer, hisz az emberiség szörnyű katasztrófa felé rohan, ha pl. az egyéni önzést felváltja a

kollektív önzés s általában ha a kollektivitás ürügye alatt szabadon érvényesülhetnek olyan erkölcsi defektusok, melyek egyéni szempontból mélységesen értéktelenek.

Mindezen válságfilozófiák, ilyen vagy olyan értékhangsúllyal, elfogadni látszanak *Berdjajev* tanítását az „új középkor“ eljövételéről: hogy pesszimizmussal vagy optimizmussal néznek-e ennek elébe, az attól függ, hogy ki mit ért „középkor“-on. Ha a középkort idézván rabszolgaságra, jobbszolgaságra, éhínségre, kolerára, ököljogra s általános műveletlenségre gondolunk: nyugodtan nevezhetjük e kort továbbra is „sötétnek“. Ha azonban elsősorban a vallásos élet virágzására, a társadalmi rend állandóságára vagy a keresztesháborúkra gondolunk: azt kell mondanunk hogy a középkor egyike volt a história „legvilágosabb“ korszakainak. Nyilvánvaló tehát, hogy az ilyen és hasonló történetfilozófiai kérdésekben minden nyilatkozatot nagy óvatossággal kell fogadnunk s mindig fel kell vetnünk a kérdést: milyen tényezőknek minő perspektívából való látása vezetett a kérdéses értékítélethez. Az axiológiai perspektíva vizsgálata azért különösen fontos, mert hisz ugyanazok a tényezők különböző perspektívából tekintve egyaránt logikus, de egymásnak mégis ellentmondó értékítéletekhez vezethetnek: a középkornak ú. n. árnyoldalaira is igen könnyen lehet elismerő ítéletet alapozni, ha t. i. az ítélkező az árnyat fénynek látja és viszont.

A válság történetfilozófiai irodalmában Pitirim *Sorokin* hatalmas méretű vállalkozása úttörő jelentőségű: ő az első, aki az egyetemes kultúrhistoria minden ágát bevonja vizsgálódásai körébe s emellett a tipológia útján jár, azaz a perspektívák problémájáról sem feledkezik meg. A széles tárgyi alapvetéshez s a helyes, módszeres vizsgálódáshoz járul ezenkívül bizonyításmódjának határozott újdonsága: ellentétben számtalan elődjével, ő állításait mindvégig számszerűen kifejezhető adatokkal igazolja és könnyen ellenőrizhető grafikonokkal szemlélteti. Így műve, a „Social and Cultural Dynamics“ minden tekintetben a legnagyobb érdeklődésre tarthat számot.

Sorokin történetfilozófiájának lényege egészen röviden összefoglalható. A kultúráknak két alaptípusa van. Az ú. n. *ideatív* (ideatív) kultúrában élő ember számára a realitás az érzékfeletti, anyagtalan, a változatlan lét (Sein); az embereknek elsősorban spirituális vágyaik vannak; e spirituális vágyakat teljes mértékben s a legmagasabb fokon kielégítik; e vágyak kielégítése az én-nek aszketikus alkal-

mazkodásán, a fizikai szükségletek lehető lefokozásán alapszik.

Mindezzel ellentétben az ú. n. *szenzuális* (*sensate*) kultúrában élő emberek realitásul csak azt fogadják el, amit érzékelhetnek. Az érzékfeletti iránt nincs semmi érzékük s azzal szemben szkeptikusak. A valóságban elsősorban léte-zést (*Dasein*), változást, folyamatot, fejlődést, átalakulást látnak. Vágyaik, céljaik fizikai természetűek. E vágyakat nem úgy elégitik ki, hogy önmagukat módosítják, hanem megfordítva: a külső világot változtatják meg és akná-zák ki.

A kultúráknak e két típusa azonban keveredhetik is az ú. n. *ideális* (idealistic) kultúrában, amely mindkét típus vonásait szerencsés harmóniában egyesíti. E kultúra a *suum cuique* alapján áll s a benne élők a léte-zést a lét egy válfajának tekintik; elismerik a spirituális értékek fenn-sőbbségét, de nem tagadják meg a földi élet realitását s anyagi vágyaikat alárendelik a szellemieknek. Vagyis az ideális kultúra a szenzuális és ideatív kultúra szintézise, azonban az ideatív elemeknek némi túlsúlyával.

Ezen a kultúrtypológiai alapon épül fel Sorokin történetfilozófiája. El kell ismernünk, hogy nem esik a kultúrtypológusok gyakori hibájába, mert nagyon is jól tudja, hogy tiszta típusú kultúra nincs. Sőt éppen e negatív mozzanatra vezet vissza történetfilozófiai tételeit: a kultúra állandó, dinamikus változásban van e három alap-típus határain belül s éppen e változások törvényszerű-segének megfigyelése a történetfilozófus főfeladata. E dina-mika alaptörvénye pedig az, hogy bár kultúrák keletkez-hetnek akár ideatív, akár szenzuális alapon, a kultúrák további élete már szigorúan kötött, mert ideatív kultúr-periódus után csak ideális korszak, ez után csak szenzuális, a szenzuális után pedig csak ideatív kor következhetik.

Az itt kissé szárazon vázolt koncepció színessé, sőt szinte izgalmassá válik, ha elvi kereteit — mint Sorokin is teszi — történeti valósággal töltjük meg s azután levonjuk a jelen válságra vonatkozó következményeit. Akár a mű-vészetnek, akár a gondolkodásnak, akár pedig a társadalmi berendezkedésnek történetét követjük nyomon Sorokin ka-lauzolásával, azt kell belátnunk, hogy egy majdnem 1000 évig tartó ideatív középkor, egy alig két évszázados ideális renaissance (helyesebben kései középkor) után ma egy 400 éve tartó szenzuális kultúrperiódus legvégén élünk, mikor a szenzuális életforma elérkezett tipológiai lehetőségeinek

végző határaihoz, a teljes felbomlás, a művészi úttalanság, a tudományos szkepticizmus és a társadalmi anarchia reménytelen állapotába. A most következő idők a kulturális lezüllés, az értelmetlen vérontás s a társadalmi felfordulás szörnyű és sötét évtizedei vagy évszázadai lesznek s csak ezek elmúltával fog felvirradni az újkori kultúra romjain egy új, aszkétikus, vallásos, közösségi és túlvilági szellemű ideatív, eszmei kultúra.

Íme, ez Sorokin kultúrtypológiája, történetfilozófiája és krizeológiája.

E tanítás a krizeológiának úgyszólván minden jelentős eredményével összhangba hozható. Egyezik Berdjajev felfogásával, hisz szintén egy vallásosabb és *középkoribb* korának eljövételét hirdeti. Egyezik Spenglerrel is, hisz pusztulását hirdeti mindannak, amit jelenleg *Nyugatnak* nevezünk. Egyezik Frobeniussal is, mert az újkor hamitikája után egy még újabb kor *ethiópikáját* jövendőli. Egyezik Huxleyval is, hisz ostromozza a jelen *erkölcsstelenségét*. Nem áll ellentétben Theodor Lessinggel sem, hisz elveszettnek tartja mindazt, ami manapság *Európát* jelenti. Bizonyos fokig még Stanley Cassonnal is összhangba hozható, mert pillanatig sem vonja kétségbe, hogy történelmünk most következő évtizedeit bizonyos *barbarizmus* fogja jellemezni. Nem kétséges tehát, hogy Sorokin történetfilozófiájának értékelése és bírálata bizonyos fokig a válságfilozófia bírálata is lesz.

A legkevesebb, amit a tipológus, mint ilyen, tartozik megengedni: hogy saját tanítását is tipológiai vizsgálat tárgyává tegyék. Aki azt várná, hogy Sorokinban végre oly tipológusra akad, aki gyanús következetességgel nem azt a típust értékeli legtöbbszörre, melybe önmagát is beletartozónak véli, csalódnia fog gondolkodónkban. Sajnos, ő sem az a Huizinga által elvárt filozófus, aki megdőbbenve vallaná be vizsgálatai végén, hogy az a típus, melyet jó-maga képvisel, nem tartozik a legértékesebbek közé. Sorokin ennek éppen az ellenkezőjét teszi: már előljáróban leszzegezi, hogy az ú. n. ideális kultúrát képviseli, amit a következőkben a legmagasabbrendű kulturális változatként fog értékelni. Ez a tényállás — a jogos önbizalmon kívül — azt a módszertani előnyt is nyújtja, hogy gondolkodónk egyforma megértéssel lesz mind az ideatív, mind pedig a szenzuális kultúra megnyilatkozásaival szemben, hisz mindkét kultúrának értékes vonásait egyesíti magában.

E beígért elfogulatlanságot azonban hiába keressük Sorokin vaskos köteteiben. Azt állítja ugyan, hogy minden

kultúrát nagyrabecsül, míg virágjában van s csak szétbomló, elöregedett állapotában tartja megvetendőnek. Ennek ellenére a tény az, hogy az egész újkori európai kultúrát teljességgel félreismeri, értetlenül áll szemben annak sajátos értékeivel, de annál nagyobb hévvel csap le minden értéktelen vonására. Érdemes meghallgatnunk, hogy miképpen vélekedik a modern európai irodalom fejlődéséről: „A XII. sz. előtti ideatív irodalom égi magasságaiból a XII. és XV. sz. idealisztikus és heroikus fennsíkjain át a XVI. és következő századokban le kell ereszkednünk a földi utcákra, falukba és városokba, lakosztályokba, lakásokba és albérleti szobákba, a szegényszagú, betegségtől gyötört, demoralizált és csökkent elmeerejű emberekhez s ügyes-bajos dolgaikhoz. Az első időkben a realista regény szereplői még eléggé normálisak és egészségesek, bár sohasem heroikusak avagy emelkedett lelkületűek; később azonban egyre nagyobb mértékben ábrázolták az írók az empirikus valóság pathologikus, beteg, egészségtelen oldalait, a szociális szennyet és szemetet s ez lerántotta a realiztikus irodalmat is normális nivójáról a társadalmi életcsatornáiba s az emberi személyiség züllött és perverz típusaihoz.“ (I., 648.) A kor írói különös szeretettel fordulnak a lázadók felé, akik mindig a szélsőséges individualizmus és a felbomlás képviselői. „Ha a modern író — úgymond Sorokin — valamely oknál fogva nem találja meg a maga lázadóját a felső- vagy középosztályban, a tisztas és becsületes rétegekben, akkor a rablókhoz fordul (mint Schiller és mások), vagy a bűnözőkhöz (mint Hugo és mások), vagy a prostituáltakhoz (mint Dosztojevszkij és mások), avagy egyszerű háziasszonyokhoz (mint Flaubert, Sudermann és mások) s nagy ügyesen úgy állítja be a figurákat, hogy a közönség tetszését író és hőse egyaránt megnyerjék — természetesen a „szabadság“, avagy „maximális boldogságot a maximális számú embernek“ s hasonló üres jelszavak (slogans) zászlója alatt.“ (I., 657.)

Kérdés ezek után, hogy lehet-e, szabad-e és érdemes-e Sorokinnal vitába bocsátkoznunk? Mert hogy Schiller Ráuber-ét nem ismeri az kétségtelen, s hogy Flaubert-t a „háziasszonyok“ révén Sudermann-nal hozza közös nevezőre, az is kilátástalannak jelzi a további vitakozást. Szomorú Shakespeare sorsa is, akinek az a bűne, hogy „hősei teljesen temperamentumuk hatása alatt állanak s képtelenek akár önmagukon változtatni, akár pedig fegyelmelni magukat“ (I., 643.). S valamelyik — bizonyára a szenzuáli-

sabb — a két Goncourt-testvér közül is rosszul jár, mert Sorokin — nem minden demiurgia nélkül — kíméletlenül egybegyúrja őket, mondván: „...Flaubert, Goncourt and others...“ (I, 638.). Ezzel szemben Munkácsy Mihálynak kettős létet is engedélyez: mint osztrák-német festőnek „Mihaly von Munkassy“ s mint magyarnak „Munkácsy Mihály“ néven. (I, 706, 711.)

Nem irónia, ha megértjük Sorokin vágyódását a közepkori ideatív kultúra után, amelyben „nem jutott hely a kritika számára“ (I, 598.). Mégis vállalnunk kell azt az ódiomot, hogy a kritika tipikusan szenzuális kultúr-megnyilatkozás, szemben a feltétlen elismerés felsőbbrendű, ideatív jellegével. Mert itt már nemcsupán arról van szó, hogy pl. *Tolsztoj* is nekirontott Shakespeare-nek azon az alapon, hogy nem eléggé vallásos és erkölcsös író: e ki-rohanás Shakespeare-nek nem ártott, Tolsztojnak pedig el-nézzük sikerültebb művei kedvéért. Sorokin esetében azonban hatalmas, több mint 2000 oldalas tudományos vállalkozással állunk szemben, mely — mint láttuk — sok tekintetben alátámaszt más modern történetfilozófiai koncepciókat is s így objektív megítélése elsőrendű kötelesség.

Írói szándék és tárgyi érvényesség szempontjából két-fajta tipológia van: szubjektív és objektív. Objektív tipológia pl. *Kretschmeré*, aki tárgyi adatok alapján jár el s tollát semminémű szubjektív szándék nem vezeti. Lényegében objektív művészettörténeti tipológia pl. *W. Deonnaé* is, aki szintén maximális tárgyi adattal dolgozik s minimális szubjektív tendenciával. Ezzel szemben leplezetlenül szubjektív tipológia *E. Jaensché*, aki nyíltan „Gegentypus“-ról szól s ezzel elismeri, hogy munkásságának szubjektív célja van: saját típusának felmagasztalása és az „ellentípus“ megsemmisítése. Szubjektív általában minden tipológia, mely nem a lélektani vagy kulturális „más“-nak megértésére, hanem annak bírálatára irányul. Nem kétséges, hogy Sorokin kultúrtypológiája — sajnos — az utóbbi csoportba tartozik.

Hogy jómagunk is ne essünk a szubjektivitás hibájába, vessünk egy oldalpillantást a szubjektív tipológiák keletkezésének kulturális és lélektani feltételeire. Friedrich *Schiller* nemcsak „rablókról“ írt drámákat, hanem megalkotta minden idők egyik legszebb esztétikai tipológiáját is az „Über naive und sentimentale Dichtung“-ban. Hein-

rich *Meng* kitűnő munkája¹ e tipológia megszületésének háttérét teljes mértékben felfedi. Kétségtelen, hogy Schiller ez alkotásának legmélyebb élménygyökere az a „más“-ság, amely *Goethe* alakjából sugárzott felé. Schiller ez időben még jövevény Weimarban, ahol minden *Goethe* szellemét lehellí s önbizalma megerősítésére — saját szavai szerint — szüksége van „megismerni azt a hatást, melyet tehetsége más, kimondottan nagy emberek szellemére gyakorol“. *Goethe* környezete már kezdetben ellenszenves számára, mert — mint *Körner*nek írja — ez emberek fölényes megvetéssel tekintenek minden spekulációra, egészen az affektálásig hangoztatják természetközelségüket s ezért gondolkodásukat — *Goethét* sem véve ki — bizonyos gyermeteg egyszerűség jellemzi. Ilyen előzmények után nem esodálkozhatunk, ha első személyes találkozásuk, 1788 nyarán, Schiller számára igen lesújtó. *Meng* rámutat a sorsnak arra a különös iróniájára, hogy *Goethe* éppen ebben az időben tért haza Itáliából s a Délnek magával hozott igézete csak növelte azt a hidegséget, melyet Schiller nor² dicus nehézkességével és fellengzősségével szemben mutatott. Mikor pedig nem sokkal ezután *Goethe* *Iphigeniája* is megjelent, Schillernek „saját költői hivatásába vetett bizalma minden eddiginél jobban megrendült“.² Ha *Goethe* művészete az igazi s az övé ehhez képest olyannyira „más“, akkor vajjon miben áll az ő költői hivatása? Ebből a súlyos dilemmából — amelyhez hasonló különben *Goethe* számára elképzelhetetlen — végül mégis megtalálja a kivezető utat: megalkotja a naív és szentimentális költészet tipológiáját, amelyben bebizonyítja — elsősorban saját magának —, hogy nemcsak a *Goethe*-féle naív, hanem a Schiller-féle szentimentális költészet is helytálló, sőt... (Az már inkább a részletes lélektani kutatás számára érdekes, hogy e tipológiában a naív költő számára valóság az, ami a szentimentális költő számára csupán vágy!) Schiller szerint e műve sok más alkotásánál közelebb áll sajátmagához, nemcsak tárgyánál, hanem szubjektív vonatkozásainál fogva is. *Goethe* viszont „naív“ egyszerűséggel ismeri fel a helyzetet: „Um sich gegen mich zu wehren schrieb er den Aufsatz.“

Vajjon Sorokin ki és mi ellen védekezik szubjektív

¹ *Meng*, Heinrich: Schillers Abhandlung über Naive und sentimentalische Dichtung. Prolegomena zu einer Typologie des Dichterischen. Frauenfeld—Leipzig, 1936.

² *Meng* i. m. 27. l.

tipológiájában? Hol rejlik alkotása mögött a tipológiai „más“-ságnak az az alapélménye, mely önmaga megvédésére, igazolására ösztönzi s nem engedi meg bizonyos kulturális minőségeknek tárgyilagos elismerését, sőt megismerését sem? Keresve azt a lelki mórtort, amely Sorokin vitriolos kritikáját irányítja, gyűlöletének és megvetésének központjában újra meg újra ugyanarra a tényre bukkanunk s ez: Amerika. A boszorkánykonyha ablakából, ahol Sorokin a kritikához szükséges vitriolt főzi, hatalmas amerikai felhőkarcolókra nyílik kilátás... Gondolkozom pl. a hellénizmus irodalmáról szólva egyenest Hollywood-ot idézi: a hellénizmus erotikája Hollywood-szerű álromantika volt s e kor virtuálisan ugyanolyan, mint a mai new-yorki Broadway világa minden színházi, zenei és egyéb látványosságaival egyetemben (I, 602—603). Ezeknél a fordulatoknál merül fel s egyre erősödik a súlyos gyanú, hogy minden vád, amit Sorokin az újkori európai kultúra fejére szór, vajjon nem inkább Amerikának szól-e? Vajjon nem Amerikát jellemzi-e a Babbit-ek uralma, a business mentalitás materializmusa, a kvantitásnak a minőség fölé helyezése, a túlhajtott élettempó, az empiria túlértékelése, a nemesség és papság háttérbe szorítása, az olcsó tömegélvezetek hajhászása, a pszichoanalízis divatja és i. t.?

Most kell arról megemlékeznünk, hogy Sorokin Szentpéterváron volt professzor s az akasztófa alól menekült az amerikai Harvard-egyetem katedrájára. Képzhető-e engesztelhetetlenebb ellentét, mint amely az orosz lélek valóságos nihilizmusa s a modern Amerika szellemisége között feszül? Még nyugateurópai ember számára is először lesújtó az, amit Amerikában tapasztalni kénytelen; de milyen megrázó lehet annak, aki még távolibb szellemi tájról származik s kénytelen ebben a környezetben élni. Mert mi volt Schiller weimári tétovázása ahhoz képest, ami Newyorkban egy orosz gondolkodóra leselkedett? A tipológiai „más“-ságnak oly magas foka ez, hogy a szintézis eleve reménytelen.

Kérdezhetné valaki, hogy mindez mennyiben érinti Sorokin tanításának tárgyi érvényességét? A felelet egyszerű: a tipológiában minden a perspektíván múlik, s ha ez torz, akkor állításaink legfeljebb véletlenül lehetnek igazak. Idézhetné valaki Pauler Akost is, aki szerint téves tételekből is vonhatunk le helyes következtetést; ha pl. valaki így következtet: minden állam elpusztul, melynek nincsenek harei erőnei, Rómának nem voltak harei erő-

nyei, tehát Róma elpusztult — akkor valóban helyes vég-eredményre jut. De azt már nem állítja Pauler, hogy az ilyen következtetés tudományos jellegű. E tekintetben Sorokinnál nincs hiba: művének egyik főújdonsága éppen az, hogy alaptanítását óriási anyagon, számszerűen és grafikonokkal igyekszik bizonyítani.

E bizonyítás úgy történik, hogy Sorokin az európai kultúra történetét 20 és 50 évenként végigkutatja, hogy az egyes kultúrmegnyilatkozások milyen típusúak voltak az idők folyamán. De e táblázatok és grafikonokat sem üdvözölhetjük azzal a zavartalan örömmel, mellyel azokat Sorokin sok kritikusa fogadta. Mert ott, ahol a táblázatok megnyugtató eredményt mutatnak, ott az eredmény nem új: ki ne tudná pl., hogy a festészetben az akt, a genre, vagy a portré az újkorban igen kedvelt témák; vagy kinek kel-lene külön bebizonyítani azt, hogy minél inkább közele-dünk napjainkhoz, annál inkább növekszik a bejelentett szabadalmak száma? Ezzel szemben azok a táblázatok, amelyek hivatva lennének eddig ismeretlen tipológiai vi-szonyokat tisztázni, nem eléggé meggyőzőek: így pl. nem eléggé támogatja Sorokin elméletét az a táblázat, melyben a pápák típusbeli hovatarozásáról van szó; még kevésbbé meggyőzőek azok az adatok, melyekkel Sorokin az újkorí filozófia szenzuális jellegét próbálja bizonyítani. Ez utób-biakban gondolkodóink ismét 20 éves periódusokat vizsgál s úgy ér el plasztikus eredményt, hogy az egyes filozófu-sokat jelentőségük szerint pontozza s e pontokat összeadja. A legnagyobb filozófusok 12 pontot kapnak s a legkiseb-bek csak egyet. E ponton Sorokin ismét igazolja gyanún-kat, hogy az újkori európai kultúrával nem egészen adekvát módon áll szemben. Ha ugyanis végigtekintünk ez utóbbi táblázaton, a kulturális erőviszonyoknak meg-hökkentően hamis megítélésével találkozunk: Nietzsche 9 pontot kap, hárommal kevesebbet, mint az „igazán nagy“ filozófusok; Eduard von Hartmann és R. Wagner 8-at, Bradley, Croce és Lipps 7-et; és most jön a meglepetés: Dilthey és Kierkegaard 4 pontot kapnak, ugyanannyit, mint Erdmann, Csicserin vagy Van Vloten, s ugyanakkor, mikor Masaryk 5 pontot kap! Azt a prespektívát, amelyből egy Masaryk vagy Lipps jelentősebb gondolkodónak látszik, mint Dilthey vagy Kierkegaard, soha, semminő körülmé-nyek között sem tarthatjuk tudományosan helytálló per-spektívának, még akkor sem, ha a grafikonok százai pró-bálnák is azt alátámasztani.

Íme, ezért kellett Sorokin történeti tipológiájának létrejöttét szemügyre vennünk: meg kellett keresnünk perspektívájának hibaforrásait, mert következtetései igen súlyosak az egész újkori európai kultúrára nézve. Diltheynek imént jelzett „leponozása“ kitűnő példája annak, hogy Sorokin kultúrkritikája mily ingatag tárgyi alapokra épül. Ez ugyanis nem egyszerű tárgyi tévedés, hanem egyben árulója annak is, hogy az amerikai-orosz filozófus nem jutott el valójában soha az európai újkor megértéséig s halálra ítél egy korszakot, mielőtt annak bűnösségéről alaposan tájékozódott volna. Dilthey nemismerése ugyanis jelenti egyben az egész szellemtudományos iskola nemismerését is; semmibevevését mindazon jelentős eredményeknek, melyeket éppen ez az iskola ért el a kultúra és az objektív szellem kutatásának terén. Jelenti azt, hogy Sorokin teóriájában a kultúra és annak tápláló talaja végzetesen összekeverednek s nem jut érvényre benne az az egészen egyszerű, szinte tapasztalati igazság, hogy a kultúrának legfőbb ismertetőjegye éppen az, hogy létrehozóinak pusztulása után is változatlanul tovább él.

E nagyhatásúnak és impozánsnak szánt történetfilozófia tudományos mérlege ezek után már könnyen felállítható. Szándéka szép és nagyvonalú volt: a kultúrák életének dinamikus törvényszerűségeit akarta megállapítani s az erre vonatkozó eddigi eredményeket szintézisbe foglalni. Ami az így megállapított három kultúr típusban marandó meglátás, azt akár Hegel szimbolikus, klasszikus és romantikus típusaiban, akár Deonna archaikus, klasszikus és dekadens művészettörténeti kategóriáiban, vagy akár a magyar Ligeti Pálnak építészeti, szobrászi és festői korszakaiban megtalálhatjuk. Ami a statisztikai módszer illeti, ez kétségkívül termékeny gondolat, amely azonban Sorokin tipológiai elfogultsága és gátlásai miatt éppen alapvető céljától fosztatik meg: a tárgyilagosságtól. Így e módszer alig palástolható ellentmondásban áll azzal az elvvel, melynek dokumentálására hivatott: Sorokin lehetetlen feladatra vállalkozott, midőn az exakt, statisztikai tudományosság csődjét — exakt és statisztikai módszerrel próbálta bizonyítani. Ilyenformán e szimpatikus módszer alig több, mint fogcsikorgatva hozott engedmény az anynyira gyűlölt amerikanizmus szellemének. Ugyanilyen paradox engedmény az egész vállalkozás nagyméretűsége is, hisz Sorokin lépten-nyomon ostromozza szenzuális korunknak „kvantitatív-kolossalizmusát“ (I, 659): mindezt egy

kolosszális munkában, kvantitatív módszerrel. Már nem is csodálkozunk, midőn az amerikai olvasó-klubok és könyvbaráti társaságok lesújtó kritikáját olvasva egy pillantást vetünk Sorokin kiadójának nevére: „American Book Company.“

Ezekután Sorokin krizeológiáját is bizonyos fenn tartásokkal kell fogadnunk. Hogy ő „sötét felvilágosodást“ mond az eddigi „sötét középkor“ helyett, az nem eléggé súlyos vád a felvilágosodásra nézve, mihelyt tudjuk, hogy a felvilágosodásnak inadekvát szemléletéből fakad. Megnyugtató érzés lehet számunkra, hogy kultúránk jövőjét olyan valaki látja katasztrofálisnak, akinek gondolkodása nemcsak az orosz mélységet s az amerikai nagyvonalúságot, hanem az orosz kultúra-ellenességet s az amerikai felületességet is egyesíti magában. Lehetséges, hogy az európai kultúra el fog pusztulni, de semmiesetre sem azon okoknál fogva, melyekre Sorokin építi jóslatát. Egyet azonban jól meg kell jegyeznünk: hogy *Amerikából orosz szemmel nézve ilyennek látszik az európai kultúra jelene és jövője.*

A GONDOLKODÁS ELEMZÉSE.

Írta: LEHNER FERENC.

1. A szaktudományok és a filozófia művelőit elsősorban a kutatási szempontok és módszerek, nem pedig a kutatás tárgya választja el egymástól. A tárgy: az élő és élettelen valóság, az egész és annak részei a szaktudós és filozófus számára ugyanaz. Az elkülönítés jogossága azonban még nem jelent függetlenséget, mert bár a szaktudásnak és a filozófiának más és más a szempontja, mindkettő más utakon keresi a problémákra a feleletet, a különböző utakon nyert eredményeknek végső fokon meg kell egyezniök. Az okságfogalmat például a fizikus a fizikai jelenségek törvényszerűségeinél használja, a filozófus ugyanezt mint metafizikai rendszerének egyik alaptételét vizsgálja. E két egymástól független vizsgálódási szempont eredménye azonban nem lehet egymással ellenmondásban.¹ A természettudománynak és a természetfilozófiának, a történettudománynak és a történetfilozófiának, vagyis a szaktudománynak és a szaktudomány filozófiájának mindig le kell mérni az egyes eredményeket a másik szempontjából is. Ezt az elvet szem előtt tartva nézzük meg a következőkben a gondolkodáslélektan eredményeinek ismeretelméleti (elsősorban alkalmazott logikai, gondolkodástani) vonatkozásait.

2. Az ismeretelmélet célja a megismerés eredményének, az ismeretnek filozófiai vizsgálata. Vizsgálja az ismeret lehetőségét, érvényét, terjedelmét, az ismeret tárgyát, az ismeret és valóság viszonyát stb. Ezt a vizsgálódást az ismeretelmélet művelőinél kétféle alakban találhatjuk meg.

Az első a minden tapasztalástól független apriori ismeretfogalom sajátosságait, szerkezetét, törvényszerű összefüggéseit kutatja. Ennek az apriori ismeretelméletnek művelője az ismeretet nemcsak tartalmi vonásaitól függetleníti, hanem a tapasztalás adatait és Kant-értelmezésének hatása alatt a reális és ideális valóság metafizikai vonatkozásait sem veszi figyelembe.

A második vizsgálódási szempont már enged az előbbi szigorúságából és lemond az ismeret egyeduralmáról. Nem fordul el a tapasztalat adataitól, hanem a tapasztalat, a

¹ Freiherr B. v. Brandenstein: Grundlegung der Philosophie. Bd. III. 1927. S. 31—53.

reális és ideális valóság adataival egybehangzóan szerkeszti meg az ismeretelméletet. Ez az ismeretelmélet, amelyet aposteriorinak nevezhetünk, feláldozza a tapasztalattól való függetlenséget a tapasztalattal való megegyezésért, tételeinek időtlen érvényességét megállapításainak módosíthatóságáért.²

Az alkalmazott logika vagy más néven gondolkodástan, módszertan, ismeretkritika az ismeretelmülethez hasonlóan legtöbbször azzal az igénnyel lép fel, hogy a logikai rendszer következményeit az ismeretre és a módszerre vonatkozóan vonja le. Majdnem minden logikai munka tartalmaz alkalmazott logikai részt, ahol a gondolkodás szabályait, normáit találhatjuk meg.

Az apriori és aposteriori ismeretvizsgálódások mellett a szaktudományok felől is megközelíthetjük a megismerést és így az ismeret problémáját. Az érzékelés és gondolkodás lélektana, amely az időben lefolyó egyes emberi megismerésmód törvényszerűségeit kutatja, a maga hatáskörén belül számol le a megismerés problémáival.

3. Az emberi megismerés két főtényezője — a tapasztalás és a gondolkodás — a valóságban erősen összeszövődik. Kétségtelen ugyanis, hogy a tapasztalás, amelyben az érzéki adatoknak oly nagy szerepe van, tartalmaz nem-érzéki adatokat. („Alles Faktische ist schon Theorie.“) Kétségtelen az is, hogy a gondolkodáshoz is szorosan hozzátartoznak érzéki, szemléletes adatok, hisz fogalmaink legtöbbje, bár maguk és a velük való gondolati műveletek nem szemléletesek, szemléletes tárgyra is vonatkozhatnak. A kettő csak elméletileg választható el egymástól. Tapasztalásnál az érzéki adatokon, gondolkodásnál a nem-érzéki adatokon van a hangsúly. Ez a meghatározás azonban tág, hisz a gondolkodásra még ez nem jellemző, mert pl. a tanulást, amely általában szintén nem-érzéki jellegű — nem nevezhetjük gondolkodásnak. A gondolkodást minden más gondolati, tehát nem-érzéki megismeréstől elválasztja az a jellegzetes vonás, hogy a gondolkodás mindig új ismereteket ad. Így a gondolkodás minden esetben a ténylegesen produktív elméműködést jelenti, amely a tapasztalt vagy tanult ismeretek reprodukciójával szemben mindig valamilyen új, eddig nem tapasztalt és tanult ismeretet ad a gondolkodó számára. Ez a produktív gondolkodás szerepel az elfelejtett név keresésénél,

² Varga Sándor: Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében. Athenaeum XX. 1934. 26—38. — Br. Brandenstein Béla: Az ismeretelmélet bölcséleti helyéről. U. o. 207—211.

a mindennapos probléma megoldásánál éppen úgy, mint a komoly tudományos kutatás erőfeszítéseinél. A reprodukív elmeműködés és a produktív gondolkodás lényeges különbsége az, hogy az előbbi valamely kérdésre a feleletet egyszerű adattal, régebben tapasztalt, tanult ismeretekkel minden közbeeső lépés nélkül azonnal, mintegy gépiesen megadja, az utóbbi a probléma megoldását csak bizonyos számú lépés, több-kevesebb keresés után tárja fel.

4. A gondolkodás új ismeretet adó tényező. A gondolkodásvizsgálat eredményeinek a filozófia ismeretelméleti és módszertani részével való egybevetése elvi követelmény. A kettő kapcsolatát azonban a kísérleti gondolkodásvizsgálatok történetében fordított irányban is megtalálhatjuk. A legjobb szándéktól vezetett gondolkodásvizsgálat sem tudott teljesen megszabadulni bizonyos filozófiai előítéletektől, előfeltevésektől. A kísérleti kutatásokat átvizsgálva, mindenütt felfedezhetjük a filozófiai habitust, jóllehet a lélektan a filozófiától ekkor már teljesen függetlennek érezte és vallotta magát.

A kísérleti gondolkodásvizsgálatok kezdetét az asszociációs lélektan képviselte, amely a gondolkodást ú. n. asszociációs-konstellációs elmélettel igyekezett megragadni. Ez az elmélet a Hume-féle filozófiai-lélektani felfogást, amely lelki életünket képzetmozaikokra tördeli szét, elevéníti fel s a képzetkapcsolódás klasszikus hármas törvényét igen bonyolult, de a mozaik-elgondolásnak teljesen megfelelő elmélettel helyettesíti.³ Maga Wundt⁴ is, amikor a würzburgi iskola dolgozatait, különösen módszerét bírálta, írja, hogy a gondolkodásvizsgálatnak más utakon kell keresnie eredményeket. „Da bieten sich ... die Beziehungen zu den bei den Assoziationsexperimenten gemachten Erfahrungen, wie sie Scripture und Cordes beschrieben haben, und wie sie in manchen Selbstbeobachtungen von M. Giessler ihrer Parallele finden. In diesen Versuchen und Beobachtungen verrät sich deutlich die ungeheuere Bedeutung, die bei allen Vorgängen der Assoziation, Reproduktion und der durch beide vermittelte Verbindungen der Vorstellungen die an

³ G. E. Müller: Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs. Zs. f. Psychol. Erg. Bd. V. VIII. u. IX. 1911—17. — G. F. Müller—Schuhmann: Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. U. o. Erg. Bd. I. 1900.

⁴ W. Wundt: Über Ausfrage-experimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens. Philos. Studien Bd. III. 1907. H. 4. 301—360.

diese gebundenen Gefühle besitzen.“ (351.) Képzet és érzelem vizsgálata, a tachisztoskopikus és a rithmikus kísérletek azonban nem tudták a mögöttük rejlő atemisztikus felfogás miatt a lelki életet megszólaltatni.

Bármennyire is tagadták, az asszociációs felfogás tehertételétől a würzburgi iskola egyes képviselői sem voltak mentesek. Gondoljunk csak arra, hogy egyes vizsgálatok (Watt, Messer stb.) pontosan a reakciós kísérletek formájában folytak le. Úgy vélték, hogy az inger-szóra adott bizonyos feladatoknak megfelelő reakciók a gondolkodás lefolyásába engednek betekintést és a kutatók gondosan a Hipp-féle chronoszkópot is bekapcsolták, hogy a reakciós időt a másodperc ezredrészében mérjék. Ezeknek a vizsgálódásoknak az asszociációs-reakciós háttéren kívül másik tehertétele, hogy a gondolkodáshoz a logikai alapfogalmak kategóriáival közeledtek. Azt lehetne állítani, hogy a logika és a gondolkodásvizsgálatok kutatásterülete ugyanaz volt. Mindketten a fogalmat, az ítéletet és a következtetést vizsgálták. Mi várható ebből?

Az egyik első gondolkodáslélektani munka⁵ a logikai ítélettel kapcsolatos élményeket vizsgálta. Marbe problémája, az ítéletet kísérő lelki jelenségeknek kikutatása annak felderítését kísérte meg, hogy az ítézés aktusa alatt a tudatban milyen tudattartalmak, képzetek, érzelmek stb. vannak jelen. A lélektanban járatos kísérleti személyek különböző feladatokat kaptak. Súlyok összehasonlítása, hangvillával adott hang utánaéneklése, számok összeadása, a mindennapi élet kérdéseire adandó válaszok után az ítélésnek önmegfigyeléssel megállapított lelki kísérőtüneteit összeírták. Marbe munkájának alcíme: Bevezetés a logikába. Nomen est omen, az eredetileg lélektani kutatásnak szánt munka nem talált semilyen lelki „megfelelőt“ az ítéleti élmény számára. Marbe erre megszerkeszti a „tudathelyzet“ (Bewusstseinslage) fogalmát: „Als Bewusstseinslagen bezeichneten wir also Erlebnisse, die in eine bisher bekannte Klasse von Bewusstseinsvorgängen nicht fielen, die sich aber auch nicht in Elemente bekannter Bewusstseinsvorgänge zergliedern liessen.“⁶ (p. 4.)

A tudathelyzet fogalma tulajdonképpen a nem-szemléletes élmények jelölésére készült műszó, amely magában

⁵ K. Marbe: Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil. 1901. p. 104.

⁶ K. Marbe: Zur Psychologie des Denkens. Fortschritte der Psychologie. Bd. III. 1914. 1—42.

foglalja az Achnál szereplő „tudatosság“-ot (Bewusstheit) és a Bühlernél hangsúlyozott „gondolat“ (Gedanke) fogalmát.

Mind a három kifejezés csupán annyit jelent, hogy a gondolkodásnál igenis vannak nem-szemléletes tartalmak. Ezt a nagy erőfeszítést az indokolja, hogy ezzel a lépéssel szabadult meg a gondolkodáslélektan a materialisztikus-atomisztikus előfeltevésektől, a szenzualisztikus filozófiai szemléleti módtól.

A gondolat nem-szemléletes mivoltát vizsgálja és állapítja meg Bühler⁷ 1907. évi würzburgi habilitációs tanulmányában. Bühler többek közt aforizmákkal kísérletezett. Kérdezi, hogy mi történik az emberben akkor, amikor ezeket az aforizmákat elgondolja, elfogadja vagy elveti. Az emberben ekkor, Bühler szerint, teljesen tiszta és határozott tudás van minden szemléletes képzet, szó és mondat nélkül. Ezt a tudást, „gondolatot“ (Gedanke) nem lehet megmagyarázni a képzetadó képesség csírában lévő reprodukciós izgalmának felvételével, mint azt az asszociációs lélektan állítja. Ezt a specifikus lelki ténytet nem lehet semmi másra visszavezetni. Bühler még addig is elmegy e lelki östulajdonság nem-szemléletes mivoltának állításában, hogy szerinte egész filozófiai rendszereket, pl. Kant rendszerét is el lehet gondolni minden szemléletes segítség nélkül.

A „gondolat“ mibenlétének, tehát nem-szemléletes mivoltának megállapítása lényegében a gondolat fenomenológiája még akkor is, ha azt kísérleti módszerrel éri el, hisz azt vizsgálja, hogy milyen is maga a gondolat és ennek a problémabeállításnak megfelelően válaszol is, hogy a „gondolat“ nem-szemléletes. A gondolat fenomenológiája azonban még nem intéz el minden kérdést s elsősorban a gondolkodás lefolyásának kérdését teljesen nyitva hagyja.

A gondolkodás lefolyását vizsgálja Selz.⁸ Jelentős eredménye, hogy ő már a gondolkodás menetét akarja kikutatni. Két idolummal azonban ő sem tud, illetve nem is akar megbirkózni. Az egyik, hogy a feladatok, amelyeket végrehajtat, előre megadott logikai kategóriák. Vizsgálja, hogy hogyan adjuk meg bizonyos fogalmakhoz az egészet, a részt, a leírást, az alá-, fölé- és mellérendelést, a definíciót stb. s így már eleve elzárja maga elől az utat, determinálja a gondolkodás menetét. A másik idolum pedig a reakciós

⁷ K. Bühler: Tatsachen u. Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 9. u. 12. 1907—1908.

⁸ O. Selz: Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs. I. 1913. II. Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums. 1922.

forma megtartása, amely, mint láttuk, filozófiai háttérrel magyarázható. Elmélete azonban, az ú. n. komplexelmélet, amely anticipáló szkémák bevezetésével magyarázza a gondolkodást, használhatónak bizonyult.

A fogalom és ítélet szerepét láttuk, a harmadik formát, a következtetést az alakelmélet képviselője, Wertheimer⁹ vizsgálja. A „szillogizmus egyik figurájának, a modus barbarának szerepe a produktív gondolkodásban“ című problémafelvetés ugyancsak „logikai“ apriori szkémával nyúl hozzá a gondolkodáshoz. Az általa bemutatott szillogizmus-következtetések vagy matematikai példák, ahol a szillogizmusnak más szerepe van, vagy egyéb területekről vett példák, amelyek a valóságban sohasem úgy folynak le, mint ahogy a papíron le vannak írva. Wertheimer végeredménye, hogy a gondolkodás lényegében „átcsoportosítás“, „aspektusváltóság“ (Umzentrierung). Valóban, az „átcsoportosítás“ a modern gondolkodáslélektan egyik fontos fogalma lett.

Az újabb kutatóknál¹⁰ ezt a filozófiai szemléleti módot már sokkal kevésbé találhatjuk meg. A problémát, a gondolkodást, magából a gondolkodásból kiindulva, előítéletmentesen iparkodnak vizsgálni, amivel sok fontos tényezőt tisztáztak és elnevezéssel láttak el. Munkáiknak szépség-hibája azonban az, hogy a problémamegoldást, tehát a produktív gondolkodást csak az eredményekből vizsgálták, lefolyásának útját azonban elhanyagolták.

Két területről kapott még jelentős indítékokat a gondolkodáslélektan. Az állatvizsgálatokból Köhler, a gyermeki gondolkodásból pedig Piaget vont le következtetéseket.

A filozófiai előfeltevésektől lépésenként megszabaduló gondolkodáslélektan eredményei most már alkalmasak arra, hogy azokat a filozófiai megállapításokkal összehasonlítsuk és sorra vizsgáljuk, hogy a szaktudománynak az ismeretelmélettel és módszertannal milyen vonatkozásai lehetnek. Először nézzük meg, hogy a legújabb gondolkodásvizsgálatok milyen eredményeket értek el.

5. A gondolkodás lefolyását kutató vizsgálatok lényeges eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze. Már a

⁹ M. Wertheimer: Über Schlussprozesse im produktiven Denken. 1920. L. még Störriing és Lindworsky idevonatkozó munkáit.

¹⁰ N. R. F. Maier: Reasoning in humans I., II. J. Comp. Psychol. 10. 1930. 115—143. II. 1931. 181—194. — Reasoning in rats and human being. Psychol. Review 44. 1937. 365—378. — Ed. Claparède: La genèse de l'hypothèse. 1934. p. 156. — K. Duncker: Zur Psychologie des produktiven Denkens. 1935. p. 136.

würzburgi iskola hangsúlyozza, hogy a gondolkodásnál szelektív reprodukcióval állunk szemben, amely nagy mértékben megerősíti a gondolkodás irányított jellegét állító felfogásokat. A szelektálást és irányítást jól kifejezi Ach determináló tendencia-elve, amely az akarati aktusra és a gondolkodásra egyaránt érvényes. A gondolkodás irányított jellegét K. Marbetól és H. Liepmanntól¹¹ N. R. F. Maierig nagyon sokan hangsúlyozták. A kérdés most az, hogy mi is ez az irányítás? A gondolkodás és tanulás jellemző különbségét abban sikerült meglátni, hogy a tanulásnál a már ismert adatok a régi sorrendben reprodukálódnak, míg a gondolkodásnál a régi adatok eddig még elő nem fordult új kapcsolatban jelennek meg. Azt is megállapították, hogyha patkányoknál az agyszövetek 41%-át megsemmisítjük, a patkányok tanult funkciókat még el tudnak végezni (nagyobb százaléku agysértésnél már nem), de a gondolkodás fenti kritériumát mutató primitív cselekvéseket legfeljebb 18%-os sérülésnél találhatunk. (N. R. F. Maier, 1932.)¹² Arra is találhatunk adatokat, hogy a gondolkodás kezdetben a kézenfekvő adatokat, magyarázási lehetőségeket fogadja el (lásd naív realizmus) s csak későbbi fejlettségi fokon keresi a kézenfekvő adatok mögött a nem kézenfekvő megoldást. A Nap forog a Föld körül, ez kézenfekvő, hisz látjuk a Napot felkelni és lenyugodni. Ez egészen a XVI. századig a komoly tudomány s még ma is a naív ember álláspontja s csak később ismerték el tudományosan a nem kézenfekvő elméletet, t. i. hogy a Föld forog a Nap körül. A példák számát szaporíthatnánk.

Az alábbiakban csak egy gondokodáslélektani tételt vizsgálunk részletesebben s ez azt mondja ki, hogy a gondolkodásban az általános fogalmaknak, tételeknek, elgondolásoknak primátusuk van a konkrét fogalmakkal, a pontosan megadott tételekkel és a konkrétizált elgondolásokkal szemben. Filozófiai nyelven ez annyit jelent, hogy a gondolkodás nem az egyedi, konkrét fogalmak, a tapasztalati helyzetek adataiból indul ki, hanem az első mindig bizonyos általános elgondolások, eszmék, belátások felbukkanása, amelyek nélkül gondolkodásról sem a mindennapi életben, sem a tudományos problémák feldolgozásában és megoldásában nem beszélhetünk. Ezeknek az általánosságoknak fellépése azonban csak akkor jellemző az eredményes, termékeny gon-

¹¹ H. Liepmann: Über Ideenflucht. 1904.

¹² N. R. F. Maier: The effect of cerebral destruction on reasoning and learning in rats. J. Comp. Neurology. Vol. 54. 1932. 45—72.

dolkodásra, ha az általánosság nem marad meg önmagában és nem csupán valamely irányt jelöl meg, hanem a kijelölt területen belül konkretizálódik, vagyis megtalálja a maga számára megfelelő elméleti vagy gyakorlati realizációt. Nézzük ezt egy példán:

Galileit Velencében értesíti barátja arról, hogy Hollandiában olyan optikai készüléket fedeztek fel, amely a távolban lévő tárgyakat közelebbre hozza és így nagyobb alakban és világosabban mutatja meg azokat.¹³ Amint Galilei Páduába érkezett, hisz ott volt a laboratóriuma, még az első éjjel ólom orgonasíp és lencsék segítségével összeállított egy távcsövet s ezt rögtön tudatta is velencei barátjával. Pár nappal később már sokkal tökéletesebb eszközt mutat be Velencében s a Saggiatore-ban írja, hogy a hollandi hír nélkül sohasem jött volna rá ilyen eszköz konstruálására. Azonban még azt is megjegyzi, hogy találmányának értéke semmivel sem csökken azért, mert ilyen eszköz létezéséről hallott már. Próbálják csak meg — írja Galilei — Archytas repülő galambját vagy Archimedes gyújtó tükrét újra kitalálni. Felfedezésének menetét a következőképen közli: az eszköz éppen, mert optikai eszköz, egy vagy több üvegből állhat. A lapos, planparallel üveg nem okoz semmi hatást, a konkáv lencse kicsinyít, a konvex nagyít, de homályos képet ad. Így tehát egy lencse nem elég. Ha veszek két lencsét, a planparallellel eleve is elvetve, s a kettő hatásainak kombinációját vizsgálom, megkapom a keresett eredményt. Ez a példa jól mutatja, hogy az általánosság: a távoli tárgyakat megnagyító optikai eszköz fogalma miként realizálódik és jut el különböző realizálódási folyamaton keresztül a végső keresett megoldáshoz. Hogy más realizálódás is lehet, azt a távcsőnek egyéb szerkezetű megvalósításai mutatják.

Ennek az elgondolásnak lényegét még világosabbá tesz a következők: Mach¹⁴ írja, hogy a konvex és konkáv lencse minden lényeges sajátosságát jól ismerték már abban a korban és így minden előfeltétel megvolt arra, hogy egyszerű logikai okoskodással rájöjjenek a távcső szerkezetére. Mach azután be is mutatja ennek a logikai okoskodásnak a menetét. Annak a körülménynek azonban, hogy nem minden egyes fizikus, aki a lencsék törvényeit ismerte, s logikusan okoskodni is tudott, — már pedig ilyen bizo-

¹³ Idézem E. Mach: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 1906². 253—254. után.

¹⁴ E. Mach: i. m. u. o.

nyára több volt abban a korban — találta fel a távesövet, az okát abban a tényben találhatjuk meg, hogy a gondolkodás lefolyása nem a logikai okoskodás mintájára, hanem sui generis csakis a gondolkodásból magából kielemezhető módon történik. Vagyis nem elegendő csupán bizonyos empirikus törvényszerűségeket ismerni ahhoz, hogy a törvényszerűségeknél alapján ezeknek mintegy magasabb szintézisét megalkossam. A jelen példában a lencsék törvényszerűségei alapján megszerkesztett magasabb szintézis a táveső elvének és szerkezetének felfedezése lenne. Magasabb szintetizáló ereje azonban az emberi gondolkodásnak nincs. Éppen ellenkezőleg, meg kell lenni benne valamilyen módon annak az általános fogalomnak, vagy eszmének, vagy elgondolásnak, amit meg akar valósítani.

A gondolkodásban tehát nem az egyes adatoknak van primátusuk, hanem az általános szemléleti módnak. Az eredményes gondolkodás ezt az általánosságot több vagy kevesebb nehézséggel realizálja. Ezt a tételt még máshogyan is fogalmazhatjuk. A tudományos életben közismert tény, hogy sok tudós mások dolgozataiban igen gyakran a saját felfogását véli felfedezni, még akkor is, ha erre komoly tárgyi ok nincsen. Így pl. N. Ach a legtöbbször lelki történelemben a determináló tendenciát látta meg s más pszichológusok írásaiban is mindig a determináló tendenciát ismerte fel.¹⁵ Így érthetjük meg, hogy a Korán szemléletére beállított hívő más munkákban is a Korán szavait véli felfedezni és így joggal állítja, hogy a Koránon kívül más könyvre nincs szükség, hisz a Koránban úgyszólván minden benne van. Ezek az esetek is mutatják, hogy minden tapasztalást az ember a saját kategóriáival kezd meg. Ez az oka annak a közismert ténynek, hogy ugyanazt a tájat különböző foglalkozású egyének a legkülönféléképpen látják. Ezzel a tétellel már bizonyos fokig sikerült elszakadni a konkrétumtól és eljutottunk a kategóriák vezető szerepéhez. Ez a felfogás közel áll a kanti belátáshoz, amely szerint az ismeretben a kategóriáknak van elsőbbsége, kategóriák nélkül vakok vagyunk. Most csak arra szükséges még példát mutatnom, hogy ezek a kategóriák tényleg általános és nem konkrét fogalmak. Ha száz franciául többé-kevésbé tudó embert megkérdezzük, hogy az alouette szó mit jelent, akkor egy részük megmondja

¹⁵ N. Ach: Analyse des Willens. 1935. p. 460. Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Abt. VI. Teil E.

hogy pacsirta, egy részük nem tudja, hogy mit jelent és a harmadik rész azt feleli, hogy pontosan nem tudja, mit jelent, csak azt tudja, hogy alouette az valamilyen madár. Számptalan ehhez hasonló példa mutatja, hogy a konkrétan tapasztalt, tanult anyag átalakul az emberben általánosságá s, mint ilyen is marad meg benne.

Még tovább mehetünk. Emez általánosságok és a bennük lévő kategóriák nélkül képtelenek vagyunk a konkrétumban az egyetemeset meglátni. Erre is példát mutatok be:

1922-ben jelent meg az Archiv für die gesamte Psychologie-ban Lindworsky tanulmánya: „Beiträge zur Lehre von den Vorstellungen“. E dolgozatban igen egyszerű, a többi pár ezer lélektani dolgozathoz hasonló, semmi feltűnést nem keltő, számszerű megállapítást találhatunk arra vonatkozóan, hogy a felidézés folyamata nem az egyestől az általános felé, hanem az általánostól az egyes felé megy végbe. Ezt az egyszerű törvényszerűséget bizonyára sok ember olvasta és feljegyezte anélkül, hogy ebből valamilyen általánosabb törvényszerűséget kikövetkeztetett volna.

Pár évvel későbbben megjelenik egy másik munka, amelyben Willwoll¹⁶ kimutatja, hogy abban az esetben, amikor egyedi fogalmakat kell absztrahálnunk (ez tehát annyit jelent, hogy az elmét teljesen gondolkodássalenes művelet végrehajtására kényszerítem), ebben az esetben maga a gondolkodás, eselt alkalmazva, kifog a feladaton és egy ugrással hirtelen a legáltalánosabb, vagyis a legabsztraktabb fogalmat adja meg s abból ereszkedik alá a kevésbbé absztrakt fogalomhoz.

Ezt a két törvényszerűséget számtalan ember olvasta és megértette (az utóbbi egy tankönyvben is szerepel)¹⁷ és mégsem gondoltak arra, hogy ezek egy általánosabb törvénynek az aletei. Magam sem ezekből jöttem rá az általánosságra, hanem csak mikor az általánosság megvolt, tudtam ezeket is az általánosság szempontjából értelmezni. Más szóval ezekből az adatokból a lélektan nem tudott generálisabb törvényre következtetni, hanem csak az általános törvény felfedezése után tudta ezeket a konkrét eseteket a törvény alá szubszumálni.

További példák helyett a gondolkodás fenti törvényszerűségének jellegzetes vonásait, következményeit, a logikai formákkal való kapcsolatát mutatom be.

¹⁶ A. W. Willwoll: Begriffsbildung. 1926.

¹⁷ E. Brunswick: Experimentelle Psychologie in Demonstrationen. 1935. p. 166

Röviden összefoglalva a fenti törvényszerűség azt jelenti, hogy a gondolkodásban az általánosságnak primátusa van és igazi gondolkodásról csak akkor beszélhetünk, ha egyúttal realizálódás is történik. A kettő szereplése meghatározott irányban, az általánosból a szűkebbkörű általános, a konkrét felé lefolyó folyamatot jelent. A konkrét természetesen új jegyeket is tartalmaz és ez a novum éppen a gondolkodás terméke. A konkrétot az általános nélkül nem tudjuk megérteni, de az általánost is nehezen tudjuk megérteni önmagában, ha az alája tartozó konkrét adatot, példát nem ismerjük. Ezért kell pl. valamely új elméletet az érthetőség miatt példákkal együtt bemutatni.

Mindebből pedig következik, hogy az általánosságnak a gondolkodás számára mindig potencialitása van. Helyesebb, ha ezt megfordítva mondjuk: a helyes gondolkodás azokból az általánosságokból indul ki, amelyek tényleg rejtenek magukban potencialitást.

Következik továbbá az, hogy az általánosság mint alanyi produktum a személyi oldaláról determinálja a gondolkodást. A tárgyi oldalról a realizálási lehetőségek szabnak számára határokat.

Itt csak utalok az általános fogalmaknak Berkeley-féle kritikájára. Berkeley szerint általános fogalmak nincsenek, mert ha ezeket realizálok, már nem lesz általános. Általános háromszög nincs, hanem csak hegyes- vagy tompa- vagy derékszögű háromszög. Berkeley ezek alapján az általános fogalmakat tagadja, holott itt két különböző gondolkodási síkról van szó. Más az általános és más a realizáció. A kettő nem lehet ugyanaz. Az általánosságot már átalakítom, leszűkítem, tehát megváltoztatom azzal, hogy realizálok.

A realizálódás menetének szerkezete a logikai formák közül legjobban a definícióhoz és az osztályozáshoz hasonlít. Ezekhez hasonlít, de nem azonos ezekkel. A definíció és az osztályozás ugyanis merev végső székémák, a realizálás pedig teremtő folyamat, amelynek csak a végső eredménye fogható logikai szerkezetbe. Az első kettőt éppen, mert logikai kategória, merev hierarchia jellemzi, az utóbbi a fogalmaknak és reális lehetőségeknek igen bonyolult kapcsolatait fürkészi. Egyet azonban mindenesetre megállapíthatunk: a gondolkodásnak ez a formája legnagyobb rokonságban a sokrateszi gondolkodással van és nem véletlen, hogy ott bukkan fel először a definíció a felvetett problémák: mi az igazságosság? mi a bátorság? ki a jó polgár? ki a jó hadvezér? — megoldásaként.

6. Kérdezhetjük, hogy az általánosságok honnan adódnak számunkra?¹⁸ Ezzel a kérdéssel a fogalomalkotás filozófiája és lélektana foglalkozik. (Egy példát láthattunk erre a szóemlékezetnél.) Egyet azonban e helyen is megállapíthatunk, hogy az általánosságok a kultúrember tudáskincséhez tartoznak. A primitív törzseknél általánosságról ilyen értelemben nem beszélhetünk, hisz náluk igen sok esetben a szavaknak nincs is szilárd jelentésük. A primitív ember hangulatai, körülményei az egyes szavak kifejezését és ezzel együtt az értelmét is gyakran megváltoztatják és számukra ezek a megváltozott színezetű szavak a legindividuaisabb helyzetek jelei. Jellemzi továbbá a primitív ember szókincsét, hogy a legegységesebb esetekre külön szavaik vannak.¹⁹ Így pl. az *ewe* néptörzseknek külön egy-egy szavuk van a következő járásfajtákra: kis ember testét lóbálva megy; gyenge ember ingadozva megy; hosszúlábú ember lábait előrerúgva megy; hosszú, meghajlott testű ember megy; hosszú meghajlott testű ember gyengén, erőtlenül megy és így tovább.

A *delewar* indián nem tudja kifejezni, hogy „én keresek csónakot általában“, hanem csak azt tudja mondani, hogy csónakot keresek ennek és ennek az embernek a számára. Nincs szavuk a szemre, a kézre stb., hanem külön szavaik vannak arra, hogy az én szemem, az ő keze stb.

Ezek után a primitív embernél gondolkodásról, vagyis hogy az általánosságokat éppúgy használja, mint a kultúrember, nem is beszélhetünk s megállapíthatjuk, hogy az általánosságok szereplése a fejlődés magasabb fokára jellemző.

7. Nézzük meg, hogy a gondolkodás lefolyásának fenti törvényszerűsége mennyiben érinti az ismeretelméleti tanításokat s általában a logikai rendszereknek azt a törekvését, amely a logikai kategóriák következményeit levonva, módszert is akar nyújtani az emberi gondolkodás számára. A gondolkodás módszereiről beszélni azonban csupán a logikai kategóriák alapján egyoldalú, racionalisztikus el-

¹⁸ Az egyes érzéki adatok szimbólumokkal, szavakkal való kifejezésének kérdése lélektani vonatkozásaiban még korántsem tisztázott. Lehetséges, hogy ez a folyamat induktív jellegű, ha a kiindulópontot, az egyes adatokat és az eredményt, a szavakkal kifejezett általánosságot összekapcsolva nézzük. Ez azonban akkor sem jelenti, hogy a gondolkodás induktív jellegű, csak annyit jelent, hogy az indukció adja a gondolkodás számára az anyagot, az építőköveket.

¹⁹ L. Lévy—Bruhl: *Das Denken der Naturvölker*. 1926². 139—140. és 142.

járás. Tanulságos lesz tehát egybevetni a két szempont követelményeit. A logikai és pszichológiai szempont különbségének klasszikus megfogalmazását az általánosra és az egyedire vonatkozóan Aristotelesnél találhatjuk meg: az emberi tapasztalást tekintve, vagyis lélektani szempontból, πρὸς ἡμᾶς, korábbi az egyes s csak azután jön az általános (a primitív népeknél ezt láthattuk is), logikai szempontból, τῆ φύσει, korábbi az általános s utána következik az egyes. Ehhez azonban még egy harmadik szempontot is kell vennünk: a gondolkodás szempontjából, tehát ugyancsak πρὸς ἡμᾶς, előbb jön az általános s azután az egyes.

A logikai kategóriák közül az alkalmazás szempontjából legkevésbé változik a fogalom szerepe, amely éppen általános formájában a gondolkodás kezdőpontja. Az ítélet a gondolkodásnál csak a külső formára vonatkozik és az osztály-osztálytag, szubsztancia-akcidencia stb. viszonyainak helyeslését vagy tagadását jelenti. A tagadást és helyeslést a „ténymegállapítás“ kifejezéssel jelölhetjük. Bonyolultabb már a helyzet a következtetésnél. Az induktív következtetés mint gondolkodásforma egyáltalán nem szerepelhet. Nem véletlen, hogy az induktív módszerek és munkatervék a filozófiában és a megismerésben mind esődöt mondtak. Elég itt csak utalnom Bacon tabuláira és Mill kísérletli módszereire, melyek logikailag helyesek, de a gondolkodás számára terméketlenek, hisz a gondolkodás menetével teljesen ellentétes eljárások. Ha az indukció a gondolkodás menetével ellentétes, akkor a szillogizmusnak meg kellene vele egyeznie. Igen sok gondolkodási menetet, klasszikus problémamegoldásokat vizsgáltunk át és még egyetlen esetben sem talákoztunk szillogisztikus gondolkodásmenettel. Tény azonban az, hogy igen sok gondolkodásmenet átalakítható szillogisztikus formára, de ez nem jelenti — ismétlem —, hogy a gondolkodás szillogisztikus formában is történik. Ezért elhibázott minden olyan kutatás, mely pl. a szillogisztikus figurák lélektanát vizsgálja, hisz ezzel eleve eltorzítja a gondolkodás menetét. Általában a módszerre vonatkozóan az eddigiekből még az is következik, hogy a gondolkodásban a probléma a fontosabb s a módszernek jelentéktelen szerepe csak az, hogy a probléma kezelésére irányt mutat. Ramon Y. Cajal²⁰ írja, hogy a logikai módszerekről szóló munkák ugyanazt a benyomást keltik, mint

²⁰ S. Ramon Y Cajal: Regeln und Ratschläge zur wissenschaftlichen Forschung. 1938². München. (Übers. D. Miskolczy.)

az a szónok, aki a szónoki képesség fokozását az agyban lévő beszédcentrumok, a hang mechanizmusa és a gégefő innervációjának tanulmányozásával akarja elérni. Ugyancsak ő idézi Schopenhauert, aki a *Die Welt als Wille und Vorstellung*-ban írja a logikáról, hogy „selbst der gelehrteste Logiker sie bei seinem wirklichen Denken ganz beiseite setzt“ s ugyanitt találjuk: „Praktischen Gebrauch von der Logik machen wollen, wäre gerade so, wie wenn man bei seinen Bewegungen erst die Mechanik und bei der Verdauung die Physiologie zu Rate ziehen wollte.“ A logikának tehát, amely a már elgondolt igazságok szerkezetét vizsgálja, a gondolkodásra tulajdonképpen csak utólagosan van érvényessége. Azt megmondhatja, hogy az elgondolt tételeknek milyen szerkezetűeknek kell lenniök; ekkor a tételek szerkezetének igazodniuk is kell ehhez a normához, azonban azt a logika már nem mondhatja meg, hogy ezekhez a tételekhez hogyan lehet hozzájutni, hogyan kell ezeket elgondolni.

A gondolkodásban tehát tulajdonképpen a gondolkodó bizonyos kész formákat ad, amelyeket azután tovább elemez, verifikál. Ilyen kész forma pl. a hipotézis, amely nem egyéb, mint valamilyen realizálásra szoruló általánosság. A logikai módszeres formák közül a hipotézisnek van jelentős szerepe a gyakorlatban. Ezzel kapcsolatban éppen az absztrakciós elmélet tanításából fakadó félreértést szeretném tisztázni:

A fáról leeső alma nem az első mozzanat Newton gondolkodásban, ahonnan azután eljut a gravitációs törvényig, mint az absztrakciós elmélet gondolja, hanem a leeső alma csupán az a tény, amelynek megpillantása a Newtonban levő elgondolásnak, hipotézisnek a realizálását elősegítette. A „hypothesen non fingo“ elve csak annyiban érvényes Newton elgondolására, amennyiben azt jelenti, hogy semmit sem akarok kiagyalni, amit azután a tapasztalattal nem verifikálhatok. S egyáltalában nem jelenti azt, hogy nem akarok semmit sem elgondolni, amit nem tapasztalok.

Mindezek az elgondolások igazolják a gondolkodás menetének irreverzibilitását. Ahogyan reverzibilis minden tiszta mechanikai folyamat, pl. a mechanikai inga mozgása és irreverzibilis minden természeti jelenség, pl. a fizikai inga mozgása, éppen úgy a logikában reverzibilitásról, a gondolkodásban irreverzibilitásról kell beszélnünk. A logikában lehetséges, hogy az egyesből az általános felé és az

is lehetséges, hogy az általánosból az egyes felé haladjak, a gondolkodásban azonban csak az utóbbiról lehet szó.

Az ismerettel foglalkozó filozófiai diszciplinákkal, vagyis az ismeretelmélettel és a logika módszertanával szemben tehát kettős követelménnyel léphetünk fel. Az első a módszertani részre vonatkozik. Sem az ismeretelmélet, sem a logika nem adhat saját törvényei alapján megszerkesztett módszertani szabályokat anélkül, hogy a megismerés, elsősorban a gondolkodás tényleges lefolyását figyelembe ne venné. Minden apriori módszertani elgondolás — mint láttuk — terméketlen és elhibázott. A második követelmény már nem a módszerre, hanem a filozófia és a szaktudomány minden tételére érvényes. Ez azt mondja ki, hogy az általános tételek, elgondolások, amelyek első lépései a tudománynak, konkretizálás nélkül üresek és így terméketlenek. A filozófiai tételek közül, amelyek éppen természetüknél fogva általános tételek, csak azoknak volt komoly hatásuk, amelyek igen jól alkalmazhatók. Elég itt Platon ideatanára, Aristoteles forma-materia kapcsolatára és Hegel dialektikus fejlődésévére emlékeztetnünk. A szaktudományban a realizálhatóság, az alkalmazhatóság kérdése már elintézett közhely. A filozófiában azonban még mindig találkozunk olyan kísérletekkel, amelyek önmagukban végződnek, üresek, súlyuk nincs és így ezeket nem tudja semmi sem a kultúra szerves részévé nemesíteni.

SZEMLE

Voreasz Teofil.

A görög tudományos világ az elmúlt évben ünnepelte az újjörög filozófia nagy mesterének, Voreasz Teofil athéni professzor tanári működésének negyvenedik évfordulóját s az ünneplésben a külföldi és a magyar tudományos világ is részt vett.

Voreasz Teofil (Θεόφιλος Βορέας) argoszi eredetű családból 1873-ban született az attikai Amaruszion nevű községben. Egyetemi tanulmányait Athénben végezte, ahol 1895-ben teológiai doktor lett. Ezután állami ösztöndíjjal négy évet német egyetemeken töltött s többek között Wundt pszichológiai szemináriumában is dolgozott. 1899-ben Lipcsében elnyerte a filozófiai doktorátust. 1899-től 1912-ig az athéni teológiai fakultás magántanára volt, majd 1912-ben az athéni egyetem bölcsészeti karán a filozófia rendes tanárává nevezték ki. Azóta immár több mint negyedszázadon át neveli a fiatal újjörög nemzedéket s irányítja hazájában, ahol az emberi gondolkodás bölcsője ringott, a filozófiai stúdiumokat.

Voreasz antik teológiai tanulmányokból indult ki. Németnyelvű doktori értekezése Platon kozmogóniájával foglalkozott. Az antik filozófusok tanulmányozása, akikhez görög anyanyelve könnyen utat nyitott számára, mindig megmaradt érdeklődése középpontjában s ezek mesterei magyarázása útján igyekezett az újjörög nemzeti öntudatot elmélyíteni s hazájában a filozófiai gondolkodást megalapozni. Tudományos munkássága széles körre terjed ki. Görögnyelvű munkái közül főleg „Logiká“-ja (Λογική) „Kísérleti lélektan“-a (Πειραματική ψυχολογία) és „Bevezetés a filozófiába“ (Είσαγωγή εις την φιλοσοφίαν) c. műve volt nagy hatással tanítványaira és a művelt görög körökre. Több dolgozata látott napvilágot idegen nyelven, így az Überweg-Oesterreich-féle „Geschichte der Philosophie“ V. kötetében (1928) ő írta meg az újjörög filozófia történetét. Az athéni egyetemen kísérleti pszichológiai szemináriumot létesített, amelyben intenzív kutató munka folyik.

Voreasz a mai Hellasz egyik legnagyobb tudományos értéke s a nemzeti művelődés egyik legkiemelkedőbb apostola. A negyvenedik évforduló alkalmából a görög tudományos intézmények és tanítványai meleg, bensőséges ünneplésben részesítették. Szülőföldjén s egyetemi intézetében leplezték szobrát és emlékkönyvet adtak ki tiszteletére (Τεσσαρακονταετηρίς Θεοφίλου Βορέα, Athén, 1939), amelyben a magyar tudomány is kifejezésre juttatta elismerését Voreasz iránt; egyébként a múlt évben a Magyar Tudományos Akadémia külső tagjai sorába is választotta. A külföldi tudósok dolgozatai közt *Kornis Gyula* (La culture but de l'état) és *Prohászka Lajos* (Variation über die „Kalokagathie“) mélyenjáró tanulmányai méltó módon képviselik a magyar tudományt.

Moravcsik Gyula.

Egyéniség és sors.

A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. október hó 10 én.

Személyiség és világ egymást feltételező fogalmak, viszonyuk a korreláció, mégpedig a következő értelemben: egyfelől minden személyiségnek megvan a külön világa, az ő világa és jellemző rá mindaz, amit erről a világról tud, de az is, ami világához tartozik anélkül, hogy tudna róla. Másfelől a személyiség is jellemzi a világot, azt a világot, amelyben él, amely hat rá: a személyiség teljes megismeréséből a világot is meg lehetne ismerni. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az ember teremtette magának a világot, hogy a személyiség a világ meghatározója, és azt sem jelenti, hogy a világ teremtette a maga képére és hasonlatosságára a személyiséget. Meddő vita itt valamelyik félnek elsőségéről beszélünk: személyiség és világ között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn, de mind a kettő bizonyos fokig csak jelenség, mind a kettő a rejtett, láthatatlan, érzékfeletti, metafizikai lényeknek, a megismerhetetlennek megnyilatkozása.

A kétfajta jelenségsor: egyéni személyiség és világ azonban hatnak egymásra és ha e kölcsönhatás történetéből, eseményeiből mindazt tekintjük, ami a személyre fontos, akkor előttünk áll az egyéniség sorsa. Ez a sors fogalmának meghatározása. Természetesen nem csupán az egyénnek, hanem egyéneletti alakulatoknak, pl. nemzeteknek is lehet sorsuk. Ebben az esetben az egyén fogalma helyére a fenti meghatározásban az illető egyéneletti valaminek fogalmát kell tennünk, de egyébként változatlan marad a „sors“ meghatározása. E meghatározásból a következő további megállapítások adódnak:

1. Sorsunkon bizonyos fokig fordíthatunk, változtathatunk. A fenti meghatározás az adottságokhoz ragaszkodik, az adottságoktól semmi spekulációval vagy szerkesztménnyel nem óhajt eltérni. Az adottságok szerint pedig a sors alakulása az emberi erőtlől jórészt, de nem teljesen független. Sors és egyén között fennálló hatalmi viszony tekintetében két szélsőséges felfogás a liberalizmus és a fatalizmus. Mind a kettő helytelen és fikcionális. A liberalizmus szerint az ember kezében tartja sorsát, mindenki a maga sorsának kovácsa. A fatalizmus szerint ellenkezőleg áll a dolog: a sors megfordíthatatlan, szükségszerű végzet. Az utóbbi felfogásnak annyiban van igaza, hogy az emberi egyén erőtényezőjét is számításbavéve, egy mindentudó elme előre megszabva láthatja bárki sorsát. Annyiban viszont a liberalizmusnak van igaza, hogy a sorsot részben mi magunk szabjuk meg.

2. Sem a világ, sem az egyéniség nem végső erőtényező a sors meghatározásában, mert mind a kettő csak jelenség. Lényegüket, metafizikai mivoltukat nem ismerjük. Ezzel állást foglaltunk az ú. n. két-világ-elmélet mellett. Nem oszjtjuk *Goethe* szavait: „Csak ne keressünk semmit a jelenség mögött. A jelenségek maguk alkotják a tant.“ Így minden

metafizika lehetetlenné válna. A metafizikai gondolkodás alapfeltétele a két-világ-elmélet. Eszerint az igazi valóság az adottságok mögött van, az adottságok csak utalnak rá. Az adottság csak jel és jelenség. A világ immanens, megismerhető és tapasztalható, az adottságok világa. Vele szemben áll a transzcendens valóság, a metafizikum, a megismerhetetlen lényeg. Mindenfajta metafizikai állásfoglalásban benne van a csírája a két-világ-elmélet álláspontjának, és eszerint egy magasabb és tulajdonképeni valóság adja a magyarázatot ennek a világnak a problémáira is. A transzcendens valóság, a metafizikum a végső magyarázat a sors problémáira, az immanens világ és egyén magukbanvéve nem elégségesek magyarázatul. Meg kell továbbá különböztetnünk immanens és transzcendens sorsot is. Előbbi ebben a földi, adott, tapasztalható életben, utóbbi a földi életen valamiképpen „túl“, egy magasabb életben folyik.

3. Az immanens sors azonban a transzcendens metafizikumnak megnyilatkozása és jelensége. Nem merő látszat, hanem adottság. A metafizikai álláspont nem szabad, hogy farizeuskodó ürügy legyen immanens életfeladataink elhanyagolására, világgyűlöletre, a valóságtól való félelemre. Ilyenkor a túlvilághoz menekülünk a valóság elől, tehát a túlvilág nem lesz igazán magasabb, mint a földi, hanem csak kulissza lesz, a földi valóság árnyképe, valami pótlék-világ, amelybe belevisszük a merő emberi képzelet alkotásait, földi vágyaink rejtett vagy akár leplezetlen kielégítését, földi mértékeinket.

4. A sors mindig valami beteljesülést, bevégzettséget jelent. Az egyéniség kerek egész, a világ is kerek egész, ebből következik, hogy a sors végül is beteljesül és ezzel befejeződik, nem végtelen történet. Ezért szoktuk mondani, igaz, hogy rendszerint rossz értelemben, hogy mindenkit előbb-utóbb „útólér sorsa“.

Ha a sors beteljesedés volna, de szükségszerű, akkor végzetről beszélhetnénk. Ha a sorsban nem volna beteljesedés, nem volna értelem, de szükségszerű volna, akkor vaksors volna. A sors azonban beteljesedés, de nem szükségszerűen, hanem az ember közreműködésével: e körülmény a Gondviselés fogalmát feltételezi. A Gondviselés előre látja ugyan az ember részét a sors kialakításában, szerepet is juttat az ember tevékenységének és magatartásának, de anélkül, hogy ez utóbbiakat is meghatározná. Filozófiailag csak a Gondviselés feltételezésével alakítható ki a sors helyes fogalma, de anélkül, hogy ezáltal a filozófiai gondolkodás elfogulatlanságát bármiféle világnézeti vagy apologetikai célzatossággal és befolyásolt-sággal zavarnók.

Az immanens sors beteljesülése mindig töredékes, félbenmaradt, és így a transzcendens sors által való befejezést vár. Főleg a szenvedés problémája nem nyerhet megoldást a földön: a szenvedés csupán immanens szempontból értelmetlenség, és sok tekintetben még transzcendens magyarázattal próbálkozva is merőben vak világtény gyanánt kell elfogadnunk. A halál a maga messzeágazó problematikájával szintén a

sors tárgykörébe tartozik. Részletes tárgyalása egymagában is külön teljes ülés kereteit kívánná. Vele kapcsolatban tehát megelégszünk annyival, hogy utalunk elmúlás és születés szoros korrelációjára, a Goethe-i „*Stirb und werde...!*“ törvényére. Ez a sors dialektikájának egyik alapvető törvényszerűsége. A kereszténység a szeretet és a moralitás területén fejezi ki: akik elveszítik önmagukat, megtartják önmagukat. A kulturális életben a szellemnek ki kell lépnie egy elért fok szűkebb sajátosságainak kereteiből, hogy magasabb színvonalat érjen el, és el kell mulniok előregedett formáknak, hogy az ifjú formák megszülethesenek. Még a gazdasági élet is ugyanezt a dialektikát mutatja, az árucserre, adás-vétel formájában. Az élettelen anyag körében folytonos változást találunk, ámde a változás: keletkezés és elmúlás. A kettő: egv.

A sors úgynevezett „igazságtalanságá“-nak kérdése akkor merül fel, amikor — és nem is ritkán — vakon sújt le vagy emel fel, nem törődve az erény és az ész érdemeivel, a nyomorgó becsülettel, az ököljog uralmával, a megtiport vagy elpusztított értékekkel, a javakban és hatalomban dúskálódó butasággal és vétékkel, az állatias, nyers hatalmak túlerejével szemben elbukó nemcs hősökkel stb. Mindezek tagadhatatlanul előforduló tények, azonban egyoldalú sötétenlátással összeszedve. A történelem szerint egyének és népek bukása soha sem szokott csupán külső adottságok, vak erők következménye lenni, az emberek többnyire maguk rontják el életüket. De rendszerint minden egyes ember és minden nemzet is előbb-utóbb el szokott érni az életben annyit, amennyit tehetsége és értékei révén megérdemel. Mindez a lélektan és pszichotechnika számára is hatalmas tárgykör.

A sors kialakulását általában anyagi, vitális, társadalmi és lelki-szellemi tényezők határozzák meg. Platoni eredetű gondolat, hogy a közösség megnagyítva mutatja az egyén arculatát és sorsát is. Vegyük tehát példáinkat nem az egyesek, hanem a népek köréből. Anyagi tényezők: a szervesetlen természet adottságai, de ide számít ezenfelül minden, ami mennyiségi és gépies, így valamely nép mérő számszerű nagyságának és tömegeinek ereje is, a gazdasági és technikai adottságok stb. A vitális tényezők valamely nép vitalitásában foglalhatók össze. Népek előregedhetnek és megfiatalodhatnak, vitalitásuk megkophatik és a lehanyaglott vitalitás újjászülethetik Rendkívül fontos egy nép sorsát illetőleg, hogy fiatalos odaadással, elszántsággal, idealizmussal, áldozatkészséggel, bátorsággal, mozgékonyssággal, hódító akarrattal stb. rendelkezik-e, vagy pedig tagjainak szellemét az öregség cinizmusa, önzése, tehetetlensége, elpuhultsága, féltékenysége, öngyilkos hajlama szállja-e meg? A békekészség és a harciasság egymagában nem döntő bizonyíték sem a vitalitás mellett, sem ellene. Erős vitalitás is lehet békés, lelki kiegyenlítettség esetében. A hitvány, silány vitalitás békés, de néha benső meghasonlottságát kivetíti, és keresi a harcot. Ez a harciasság azonban élettelenes, nem ért a saját boldogulásához. — A lelki-szellemi erők a kulturális és világ-

nézeti áramlatok. Ezek kapcsolatosak a társadalom erőivel és áramlataival is.

Ha a sors végelemzésben az egyén és a világ, mint immanens adottságok mögött rejlő transzcendens metafizikumból származik, akkor kérdezhetjük: lehet-e ebbe a megismerhetetlen metafizikumba mégis bizonyos bepillantásokat vagy róla legalább is sejtéseket nyernünk, hogy ezek alapján a jövő sorsáról megtudhassunk valamit? Lehetséges-e jóslás? Itt megint csak az adottságokhoz kell visszatérnünk. Ha babonákon, csalásokon és csalódásokon túl e területen tényeket talál az emberi kutatás, akkor a kérdésre igennel kell felelnünk. Eleve sem a lehetőséget, sem a lehetetlenséget nem tudjuk eldönteni. Egyelőre itt a tényekért folyó küzdelemnél tartunk.

Melyik a legértékesebb egyéniség és emberi életforma a sors szempontjából? Erre a kérdésre *Goethe*, az emberi lélek nagy ismerője klaszszikus feleletet adott. Szerinte az a fontos egy embernél, hogy az illető mennyire képes meghatározni a körülményeket és milyen kevéssé engedi, hogy a körülmények, a sors határozzák meg őt. Úgy véljük, *Goethe* e követelményeinek az erkölcsileg kiváló emberek felelnek meg, ha az erkölcsiséget a szó valódi, nem pedig nyárspolgári és farizeuskodó értelmében vesszük. Csakis ezen a hősi erkölcsi alapon hangzott el és ezen áll meg az a mondás, amely szerint a jó- és a balsors olyan, mint a jobb- és a balkéz: mind a kettőt egyformán lehet használnunk.

Közelebbről tekintve, milyen egyéniség az, amely a sorssal szemben *Goethe* mondásának eleget tesz? Ez az ember az állhatatos és tevékeny ember. Más szóval: ez az ember igen ritka. Állhatatos azért, mert csak így képes a körülmények kényszerével szemben is hű maradni önmagához és mindahhoz, amit igemel. Tevékeny pedig azért, mert csak az az ember nem lesz a körülmények játéklabdája vagy legkedvezőbb esetben is passzív áldozata, aki nem várja be az eseményeket, hanem elébük megy és felkeresi őket. Ritka ez az embertípus végül azért, mert állhatatosság és tevékenység ellentétes jellemvonások és az átlagember lelkében egymást rendszerint kizárják vagy legalábbis egymást váltogatják. Az állhatatossághoz ugyanis többek között szükséges a tűrő-, elszenvetőképesség is. A tevékeny emberek viszont impulzív lelkek, nem szívesen szenvednek, rosszul tűrnek. A rugalmas lelkületű, szangvinikus és kolerikus vérmérsékletű, kifelé forduló, impulzív, gyakorlatias, realista, vidám és közönyös tevékenyekkel szemben az állhatatosak a mélylelkű emberek sorából kerülnek ki, a finom, költői lelkületű, mélyen érző és gondolkodó, szemlélődő és elmélkedő idealisták köréből, akik azonban passzívak, lemondóan ölükben tartják kezüket és a létküzdelemben kevésbé állják meg helyüket. Eszményeikért csak rajongani, legfeljebb szenvedni képesek, de nem cselekedni, hatni, sikert elérni. Akik pedig sem nem különösképpen impulzívek, sem nem befelé forduló mélylelkűek, azok józan, közönyös, megalkuvó nyárspolgárok.

Csak az erkölcsi kiválóságoknál, nagy moralistáknál, egyes vallásalapítóknál, szenteknél stb. fordul elő, hogy nagy tevékenység és állhatatosság egyesül. Ezért az erkölcsileg kiváló ember a teljes ember, és gazdagabb életet él, mint a hozzáképest töredékes, félbenmaradt átlagember. Az erkölcsileg kiváló ember a szintetikus ember: egyesíti magában az impulzív ember ösztönösségét a reflexív ember tudatosságával, a tevékenységet a mélylelkűséggel. Állhatatos: megkezdett művében csak a halál akadályozhatja meg.

Csupán csak az erkölcsi kiválóság élete oldja meg a sors problémáját, mert akármilyen sors mellett is öbenne bontakozik ki az emberi élet egésze.

Noszlopi László.

Hozzászólások:

A „sors“ problematikájában régi, antik problémák élednek újjá napjainkban. Oly kérdések, amelyek a mult század magabiztos optimizmusában fel sem merülhettek, s amelyeket korunk alaphangulata, a *létbizonytalanság* állított ismét érdeklődésünk előterébe.

A sors anthropocéntrikus, tehát nem szorosan vett „tudományos“ fogalom. A gondolkodó ember különös reflexió nélkül is érzi valami végtelen méretű létezőnek ránehezedő nyomását. Az ember, tisztázni igyekezvén ezt a számára aránytalan létezőt, kétféle attitűdöt vehet fel: a megismerő és a cselekvő ember magatartását. Nyilvánvaló, hogy a megismerő számára a világ egyszerűen csak elméleti adottság, de még nem sors. A sors csak az egzisztenciális tudat előtt — amikor felmerül a valóság érdessége, súlya, a lét fenyegetettsége —, valamint a valóságot formálni, benne cselekedni akaró ember számára jelenik meg. Hiszen a cselekvéssel, annak sikerével vagy sikertelenségével együtt egzisztenciánkat is veszélyeztetjük. De a sors tudata a megismerő tudatban is felmerülhet: a megismerés részlegessége, a világ *racionálitásonfelülisége*, kiszámíthatatlansága, a világ mint irracionális hatalom ismét a sors gondolatát vetíthetik elő. A világfolyamat menetének szabálytalan hullámzása, előre nem látható volta szintén a fenyegetettség, a veszélyes beszorítottság érzését kelthetik, szóval a sorsproblematikához vezethetnek.

Egyén és világ viszonyában oly tagokról van szó, melyek egyike sem állandó, hanem mindkettő folyton változik. Itt az egyén a világméretű bizonyos gyakorlati tapasztalatot, ú. n. életbölcsest szerez. Ennek tartalma elsősorban a világ *plaszticitása*: cselekvéseink „chance“-ait, a világba való formáló belenyúlásunkat ez teszi lehetővé. Itt derül ki, hogy a sors sokat emlegetett igazságtalanságának hangoztatása gyakran megokolatlan. Hiszen az ember nem teremtő, csak szerény formáló hatalom, akinek figyelembe kell vennie a világlaszticitás korlátozottságának tényét, azt a döntő normát, hogy „nem szabad kívánnia a lehetetlent“. Hogy a sors általános igazságtalanságáról nem beszélhetünk, az is mutatja, hogy az igazságtalanságot éppen mint

kivételt szoktuk kiemelni s a sorssal szemben bizalommal szoktunk viseltetni, ama világszemlélet alapján, hogy világunk átlagosan értékellenesnek nem mutatkozik. Enélkül az optimizmus nélkül cselekvésünk meg sem indulhatna s az élet elsorvadna.

A világmenet irreverzibilitása, szingularitása a történetet szemlélő ember számára szintén sorsként jelentkezik: hiszen itt is kényszerrel kell számolnia, azzal tudniillik, hogy mindig „új helyzet“ előtt áll, a világmenet előre tökéletesen meg nem ismerhető, csak „analógiára lehet hivatkozni“.

Ami mármost a jellem és sors viszonyát illeti, ez nyilvánvalóan aránykérdés. Vonathozhatik először az *akcióméretre*, azaz az egyén által kitűzött programot tekintve, a terv és a körülmények lehetőségeinek arányára. (A szerény „nem méretezi túl önmagát“, az irreális cselekvő „kihívja maga ellen a sorsot“.) Jellem és sors viszonyának kérdése vonatkozhatik továbbá az *akcióirányra* is, azaz a cselekvés nagyobb vagy kisebb értékre (esetleg nem-értékre) való irányultságára (az egyén önformálásával kapcsolatban felmerülő kérdések).

Az egyéniségnek a sorssal való találkozásából érdekes élettipusok adódnak, amelyek kutatásához a karakterológusok még nem igen fogtak hozzá. Ilyen például a *merev* és *törékeny* egyéniségek típusa; ezek nagy jellembeli szilárdsággal látnak kitűzött életprogramjuk megvalósításához, hosszan s kitartóan követik céljaikat, de egy sorscsapás már összetöri őket s már csak árnyékéletet élnek tovább. Ezzel szemben a *rugékonny* egyéniségeket a sors jelentékenyen elhajlíthatja anélkül, hogy azok összetörnének, sőt mindig újból talpra ugranak, többször tudnak „startolni“. Sajátságos jelenség a *revival*-típus, aki régi egyéni struktúráját elveszítve új egyéniséggel tud „új életet“ kezdeni.

Előadó helyesen utal a probléma bizonyos metafizikai vonatkozásaira, szerintem azonban jelentősebb az etikai vonatkozás. Ennek kiindulópontja pedig az, hogy az egyéniségben rejlő magasabb én, kellő erő és hit birtokában nemcsak vezetheti, ellenőrizheti, de fel is emelheti az egész személyiséget, sőt le is győzheti bizonyos esetekben a sorsot és így a jövőt sok esetben kezében tarthatja („In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“). Etikai nézőpontra semmi sem hamisabb, mint a fatalizmus és ennek a fatalizmusnak a tagadása egyszersmind európai kultúránknak is egyik értelme. Sajátos az, hogy amikor az egyéniségben rejlő erő hite meggyengül, amikor egész népek és korok elhagyják öröklött, hagyományos kultúrájukat, akkor lép előtérbe a „sors“ feletti töprengés. Erre ma nekünk is bőven adódik alkalmunk, ámde azt hisszük, nincs rá igazi szükség. Hiszen igaz: a reflexió mérsekli a hiú erőtudatot, *hitet azonban nem adhat*. Ma egy erős kultúra hite még mindig igazi erő bennünk, s ez hajlékonyságra tudván kényszeríteni a sorsot, megóv a kétségbeeséstől, bárha el is ismeri, hogy

a sors, ez a nagyhatalom, életünknek ez a világkerete, tagadhatatlanul az, ami: keret, amit bővíthetünk, de ember el nem dobhatja soha.

Dékány István.

*

Az előadáshoz való hozzászólást legyen szabad egészen rövidre, mindössze három szóra fogni. S ez a három szó is részben régi, részben közismert. De idevaló. Az előadó a jellem és sors összefüggését, viszonyát és kapcsolatát a modern karakterológia és filozófiai antropológia álláspontjáról fejtette ki. Ez a három szó egy nép, egy szellem, egy korszak véleményét mondja ki és több, mint kétezeröttszáz éves. Herakleitos mondja: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Nyersen fordítva így hangzik: a jellem az ember sorsa. Persze az éthos nem jellem, ha nem is éppen magatartás vagy viselkedés. A daimón sem sors, hanem inkább vezetőszellem. Bizonyos, hogy a három szóra terjedő szövegben csak egyetlen szó fordítható le maradéktalanul: az anthrópos. Annyi, mint: ember. Ezért egy társaság, amely néhány évvel ezelőtt sokáig fordítgatta Herakleitos töredékeit, abban állapodott meg, hogy amit a filozófus itt mondani akart, a legjobban mégis csak úgy fejezhető ki, hogy: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

A görög nyelv s így a filozófia is tele van olyan szavakkal, mint amilyen például az areté, — annyi mint: erény. Mégsem erény ez, hanem valamilyen minősített erény, ahol a minőség a lényeg. Ezt az erényt az ember csupán csak az agónon szerezhette meg. Az agón, az agonális életmód az, amikor egy heroikus szellemű nép demokratizálódik és urbanizálódik, de a heroikus szellem benne tovább él és minden urbanizálódása ellenére tovább is tiszta, nemes, férfias, vakmerő, harcias, kedveli a szép és elragadó játékot, a haláltmegvető harcot, mert csillápíthatatlanul becsvágyó és nagyratörő. Az agonális életmód nem egyéb, mint a homérosi élet a városi civilizáció keretei között és olyan emberek között, akiknek mindegyikében egy kis Akhilleus alszik. Burckhardt azt mondja, hogy a görög demokrácia gyökere és szelleme a modernétől alapvető módon különbözik. Ma demokrácia van, mert az emberek le-süllyedtek egy átlagra, mert elvesztették uralomvágyukat; a görög demokrácia egyfajta kényszerű kiegyenlítődéssé olyan emberek között, akik közül mindegyik királynak tudja magát.

Az agón és az agonális életmód ilyen királynak született emberek olimpiai játéka, egyben trójai háborúja, vagyis játék és heroizmus. És ebben az életrendben fegyelmeztettek, okosnak, ügyesnek, erősnek, bátornak, — de mindenkifölött hozzáférhetetlenül tisztának: szépnek és jónak: kalokagathosnak kell lenni. Ez az areté. Az erény. Az akhilleusi erény.

Igy Herakleitos első szava: az éthos. Az éthos is agonális szó. Rokon az aretével. Egyike a legnagyobb aretéknak. Mind a kettő fényes szó. De az areté fent és kint ragyog, amit mindenki láthat és lát.

Az éthos belső fény. Éthosa van annak, aki komoly, higgadt, meggon-
dolt, nem megalkuvó, meg nem ingatható. Az éthos tűz, de ugyanak-
kor mérték. Nem lobban fel. És ami a fontos, nem passzív. Ez a külön-
ség a pathos és az éthos között. A pathos passzív, az éthos aktív meg-
ragadottság. Amaz kiélheti magát érzelmi felbuzdulásban, ez lassú, de
állandó. Éthos kell a hosszú és kitartó munkához, a nagy feladathoz, —
az egész élet feladatához, a sorshoz. Nem ismer csüggedést, kishitűséget,
mellékutakat, kerülőket. Az éthos az ember szemében van. Erkölc, lelki-
ismeret, világosság, hajthatatlanság, de ugyanakkor kedv, sőt szenvedély
és az akadályok józan legyőzése, mindez belülről, spontán,
autochton-magából az éthosból. Éthosa van annak, akit egy cél felé
vezető útból eltéríteni nem lehet, de a cél egyáltalán nem közönséges
érvényesülés, hanem valami: nagy. Éthos tehát az a végső makacsságból,
ösztönből, tudatos elhatározásból és önfeladott elragadottságból összetett
tulajdonság, ami együtt tehetség és képesség, szándék és végrehajtás.
Éthos tehát az, amit görög szóval úgy mondanak, hogy: éthos.

A daimón nem fényes szó. Eppen nem. Egyike a leghomályosabbak-
nak. Ezért lehet, bár rosszul, úgy fordítani, hogy: sors. És inkább csak
átvitt értelemben. Sohasem lehet tudni, honnan jön, mit akar, mi a célja,
hol ér véget. Az éthos tulajdonság. A daimón személyes. Csaknem sze-
mély. Az emberben levő daimón vezető, irányító, alakító, teremtő, ítélő,
romboló. Goethe az orfikus ószavak közé sorolja: „Gesetz wonach du
angetreten“ — az a törvény, amit az ember a világba lépve magával
hoz. Semmi tudatos nincsen benne. Az ember középpontjában ül és pa-
rancsol. Kedves szava a: kell. Mert amit mond, azt kell. Kell, hogy a
tisztas polgár egy napon otthagyja állását, családját, méltóságát egy
kis táncosnőért; kell, hogy egy részeges csavargó egy napon leüljön és
tökéletes verseket írjon; kell, hogy egy cipészmasternek látomása legyen
és az angyalokkal beszélgessen; kell, hogy két ember találkozzék; és
kell, hogy akik találkoztak, elváljanak. Ez a daimón. Valami spontán:
amit akar, ahhoz az utasítást nem kapja sehonnan: önmaga gondolja
ki; nem függ semmitől, nem lehet befolyásolni, nem fél, senkit nem tisz-
tel, saját akaratán kívül más szabályt nem ismer; néha azt hiszed,
okos vezető és az éjtszakába visz; néha azt, hogy a halálba kerget és
akkor nyertél. Ez mind a daimón.

Amikor Herakleitos azt mondja, hogy az éthos az ember daimónja,
tulajdonképpen azt mondja, hogy ez az agonális éthos, ez a végső cél-
tudatos elhatározásból és ösztönös tehetetlenségből összetett éthos, ez
a szilárd akhilleusi magatartás, ez a hősiesség kitarthatás, — ez az éthos
magatartás az életben és a sorban: ez a daimón, az ember szíve köze-
pében ülő királyi szörnyeteg. Ez emeli fel és dicsőíti meg, boldogítja,
tüzelet, élteti s ez löki szakadékokba, törli össze, morzsolja fel és fojtja
meg. Az éthos a király. Ez van legbelül, azért néz ki az ember szemé-
ből: Az éthos a tyrannos, — az éthos a daimón.

Igy gondolta Herakleitos kétezeröttszáz évvel ezelőtt a jellem és sors összefüggését. Talán így is mondható: ez a korai görögség karakterológiája, az európai szellem kezdetének filozófiai antropológiája: a jellem a sors, — jobban: a jellem az ember sorsa, — még jobban: az éthos az ember sorsa, — vagyis: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

Hamvas Béla.

*

Az előadás sok érdekes problémára utal, de a felvett témát is csak éppen érinti, holott talán célszerűbb lett volna szűkebb körben kimerítőbb munkát végezni. A cím *egyéniséget* említ, az előadó pedig a *személyiség* és világ korrelációjával kezdi anélkül, hogy az *egyéniség* és *személyiség* meghatározására és fogalmi elkülönítésére kísérletet tenne. Sőt gyakran úgy látszik, mintha mindkettőt csak a *személy*, *egyén* szinonimájaként tekintené. A címben felvett probléma megköveteli, hogy azt fejtsük ki, milyen szerepe van az *egyéniségnek* az egyén és sorsa viszonyában. Ezzel az egész sors-probléma egyik részletére korlátozhatnánk a vita kereteit. Az *egyéniségen* pedig az emberi egyén sajátos meghatározottságát, adott, eredeti alkatát kell értenünk, míg a *személyiség* ezeknek az adottságoknak az a kifejlesztett, kultúrált, rendezett formája, amelyet az egyén tulajdon erkölcsi erői és a szellemi-kulturális környezet, akart vagy akaratlan nevelő hatások alakítottak ki. Az *egyéniség* tehát prekulturális, a *személyiség* kulturális jelenség; világos, hogy más és más helyzetük van a sors és egyén viszonyában. Itt még kell azt is jegyeznünk, hogy aligha szerencsés az emberi egyén és a kollektív individuumok, mint a nemzet vagy más közösségek egy kalap alá vonása ebből a szempontból, mert éppen ebben a viszonyban, amely sorsukkal összefűzi őket, igen lényeges különbségek vannak köztük. Vitathatatlan, hogy „nemcsak az egyénnek, hanem egyénfeletti alakulatoknak is lehet sorsuk“, de ezek az egyénfeletti alakulatok olyannyira más alakutak és létformájúak, mint az emberi egyén, hogy bővebb kifejtés nélkül, egyszerűen behelyettesíteni őket, mint ahogy az előadó teszi, nem egyéb ezeknek az alakulatoknak egyszerű perszonifikációjánál és ezen az alapon sem az egyén, sem a közösségek sorsproblémája meg nem világítható. Világosan kitűnik ez ott, ahol előadó a sorsot kialakító négy tényezőről beszél. Itt egyáltalán nem szól már az emberi egyéniségről, hanem csak a közösségekről. Holott világos például, hogy a közösségeknek egészen másként van vitális sorstényezőjük, mint az emberi személynek, mert a közösség nem természeti jelenség. Vagy egy másik hibaforrás: elfeledkezik arról, hogy a társadalmi és lelki-szellemi erők, azaz a kultúra valóban külső tényező, milliő az egyén számára, a közösségnek azonban alkatrésze, sőt még helyesebben: a közösség maga a társadalmi és kulturális milliő az egyén számára. A közösségek számára a többi közösség a milliő, azaz a külső sorstényező. A sorstényezők négyes csoportosítása és megjelöl-

lése egyébként is vázlatos és önkényes. S itt is — mint általában — kissé egyszerűsíti a kérdést. Rendszeressé az tehetné a felosztást, ha a természetes kiindulási pontot fogadnánk el, vagyis külső és belső sorstényezőket különböztetnénk meg, amikor is aztán a belső sorstényezők közt az egyéniség is sorra kerülne, s így természetes úton juthatnánk el felvett problémánkhoz. De még ehhez is meg kell alapozni azt a feltevést, hogy az egyéniség is sorstényező.

Adós marad az előadó a sors meghatározásával is. Mert azt, hogy „egyéni személyiség és világ ... hatnak egymásra és ha e kölcsönhatás történetéből, eseményeiből mindazt tekintjük, ami a személyre fontos, akkor előttünk áll az egyéniség sorsa“, aligha fogadhatjuk el filozófiai meghatározásként. Legfeljebb annyit mondhatunk, hogy általában ebben szokták az emberek a sorsot érezni. Ebből az adott sorsélményből valóban lehetett volna kiindulni, de a sors filozófiai problémájához csak akkor jutottunk volna el, ha — amit az előadó elmulasztott — felvetjük a kérdést, mi *fontos* a személyre az őt érő események közül, mitől függ a fontosság, mi határozza ezt meg? S akkor kitűnik, hogy a sors, legegyszerűbb meghatározása szerint, mint jelenleg, nem egyéb, mint az az *utólag* kikerülhetetlennek, mert az adottságokból kényszerűen következőnek látszó célzat, irány, végeredmény, amely az egyén életén végigvonul és életmozzanatainak jelentést ad, azokat egységbe foglalja és mintegy megpecsételi. Itt jól vigyázzunk arra, hogy ezt a sorsot csak a vég tárja fel egészében, tehát a jóslás lehetetlen, bármennyire is úgy tűnik fel első pillantásra, mintha a sorsot igenis meg lehetne jósolni, ki lehetne számítani, minthogy a sors adottságokból következik, a legpregnansabb kifejezéssel élve: eleve meg van határozva. Ez igaz, de a tényezők, a konkrét motívumok rejtettek. Igaza van az előadónak, hogy „egyelőre itt a tényekért folyó küzdelemnél tartunk“. Ám még ha e küzdelem eredményre is vezetne: ott van a sors mögött álló, egyént és sorsot összefoglaló és meghatározó metafizikum, a valódi Sors — ebben is teljesen egyetértünk az előadóval — kifürkészhetetlensége. Azt is meg kell itt jegyeznünk, hogy a sors meghatározásánál sokkal inkább a motiváción, az adottság kibontakozásán van a hangsúly, mint a célszerűsége. Hogy van-e cél a sorsban — természetesen a célt magasabb értelemben, érték által meghatározottan véve —, megint külön probléma, s a metafizikai kérdésben elfoglalt álláspontunktól függ a válasz. Éppen úgy az ezzel összefüggő kérdéssel kapcsolatban is, hogy értelme van-e a sorsnak, vagyis bele illeszthető-e egy észszerű világregndbe? Dékány István például, aki hozzászólásában kitűnő indításokat adott a sors fogalmának kérdéséhez s az egész problematikához, a sorshoz lényegesen hozzátartozónak véli az irracionálisitást. Amit arról mond az előadó, hogy az immanens sors mindig töredékes, s így transzcendens befejezésre vár, teljesen elfogadható. Ez az amit Kant is felvett a tiszta praktikus ész posztulátumai közé. Azt azon-

ban, hogy „minden egyes ember és minden nemzet is előbb-utóbb el szokott érni az életben annyit, amennyit tehetsége és értékei révén megérdemel“, mi nem vennénk fel a filozófiai ítéletek sorába. Ez csak vélemény itt, nincsen megalapozva. Éppen így az sem, amit a sors és Gondviselés vonatkozásáról hallunk. De ez már meg is haladja a filozófia kompetenciáját.

A sorsnak az előadó által adott meghatározásából aztán nem is fejthetők ki a sors és egyéniség viszonyának valódi filozófiai problémái. Négy megállapítása tehát önkényesnek látszik, s még igaz megállapításai is nélkülözik a kielégítő dedukciót.

1. Nem foglalhat állást abban a kérdésben, milyen szerepe van a sorsban az egyéniségnek, s mi a külső tényezőknek. A felvetett probléma ugyanis lényegében ez volna. De ez csak akkor tűnik ki, ha a sors és egyén viszonyából vezetjük le. Látnunk és átélnünk kell, s aztán problémává kell tennünk azt a hallatlan feszültséget, ami ebben a viszonyban van. Ez a dinamika, vagy legalább is nyomatékosabb kifejezése hiányzik az előadó látásából. Szemlélete inkább statikus. Ezenkívül, mint-hogy nem határolta el bevezetőül az egyén, egyéniség és személyiség fogalmait, sem a sorsét, nem is juthat el a felvetett problémáig, hogy tudniillik abban a viszonyban, ami a sors és egyén között feszül, mi szerepe van az egyén adottságainak, egyéniségének? Azaz részes-e a sorsban, benne van-e a sors alkotásában, meghatározza-e az egyén sorsát az egyéniség is a külső tényezők mellett, vagy pedig az egyéniséget is annak kell tekintenünk, ami szembenáll a sorssal, s azt nem meghatározza, hanem esetleg leküzdi és alakítja? Itt nem foglalhatunk állást a sors igazi filozófiai meghatározása nélkül, ami természetesen csak részletes és mélyreható elemzés útján érhető el, s nem érhetjük be azzal sem, amivel magunk is kísérleteztünk, amikor az imént mint jelenséget írtuk le.

2. Azzal az állítással, hogy a sors végső eredetében a metafizikum adottsága, magam is egyetértek. Bővebb vizsgálat azonban messze vezetne.

3. Egyén és sors egyaránt csak jelensége a transzcendenciának. Az előadó azonban az ebben rejlő erkölcsi problémát csak nagyon felszínesen érinti.

4. Itt is az a statikus szemlélet jelentkezik, amire már rámutattunk. Sem az egyéniség, sem a világ, különösen nem az egyénhez tartozó világgrészlet, azaz az ő világa nem lezárt, kerek egész. Mindkettő fejlődő, változó valóság. S fejlődése talán éppen sorsszerű. De az előadónál a sors szemlélete is ilyen statikus. Igaz, a sorsot meghatározottnak kell tekintenünk, hiszen éppen azért sors, mert adva van. De az egyénnel való viszonyát éppen dinamikája, a kibontakozás, a beteljesülés — nem a beteljesültség — jellemzi. S nem hinnők, hogy a sors azért teljesül be végül is, mert egyéniség és világ kerek egész. Azt se fogadhatjuk el, hogy a sors beteljesülésével befejeződik, s nem vég-

telen történet, mert ez ellenmond annak az előadó által is megállapított és általunk is elfogadott tételnek, hogy a sors a transzcendenciában folytatódik.

Feltétlenül egyet értünk azonban azzal a nemes heroizmussal, amelyet a személyiségnek a sorssal szemben elfoglalandó magatartása kérdésében vall az előadó. Valóban, „az erkölcsi kiválóság oldja meg a sors problémáját“, igen, mert a személyiséget nem lefolyt élete teszi teljessé, hiszen ez nem áll teljesen szellemének hatalmában, hanem az, ami egészen az övé: ethosza. Bármilyen történik vele, lelke mélyét nem érinti. Ott csak ethosza a döntő. Ez emeli önmagában a sors fölé, mert e felemelkedésben végül egészen közömbössé válik, „hogyan forogtatja a kapát a végzet“ (Dante).
Joó Tibor.

Az egyéniség és a sors kérdése az Én és a Nem-én, az egyén és a világ kölcsönhatásának problematikájában bontakozik ki. Az előadó úr szerint az egyéniség sorsa mindaz, ami e két tényező kölcsönhatásából fontos a személyre nézve. Ezt a meghatározást szeretném egyes részleteiben kiegészíteni a következőkben. Először: a kölcsönhatás történetéből az egyéniség számlájára írnám éppen azt, ami az egyén aktív állásfoglalására vonatkozik, míg a sors körébe utalnám azt, ami az egyénre vonatkozóan történés, szenvedőlegesség. Másodszor: hangsúlyozandónak tartom, hogy ebben a szenvedőlegességben, történésben nemcsak külső tényezők és körülmények szerepelnek, hanem az emberi egyéniségnek, ha szabad ezt a kifejezést használnom, személyiség alatt lévő összetevői is, amelyek a szorosan vett egyéniség-központtal, a személyiséggel szemben mint sorsszerű tényezők és megoldandó feladatok jelentkeznek.

Az emberi egyéniségnek középpontja a szellemi természetű Én, amely természetétől fogva az objektív értékek felé irányul. Az abszolút értékeknek az emberi keretek között lehető tökéletes megvalósítása mint általános emberi és pedig legsajátosabban emberi feladat áll előtte. A szellemi én-központ értelmi, érzelmi és akarati mozzanatai azok az alapvető tényezők, amelyek ennek a feladatnak a megoldását lehetővé teszik: az öntudatos és önelhatározásra képes élet a tartalmilag értékes célok szolgálatában alakítja ki a teljesértékű emberi személyiséget. A teljes érték-megvalósítás állapota azonban az ember, a tényleges fizikai körülmények között élő ember számára nem adottság, hanem feladat és pedig körülményes, számtalan nehézségbe ütköző feladat. A sors nevével illetném mindazokat a tényezőket, amelyek az egyéniség belső szellemi erőközpontján kívül, mint többé-kevésbé független mozzanatok jelentkeznek és az egyéniség teljesértékű kibontakozását akár kedvezően, akár gátlóan befolyásolják. Az Én szellemi erőivel szemben ezek a tényezők közvetlenül nincsenek az Én hatalmában, keletkezésük és megjelenésük független a szellemi én-központtól és éppen

ezért az Én-re vonatkoztatva szenvedőleges jellegűek. Az Én valamit elszenved, az Én-nel valami történik. Lehetnek ezek a tényezők egészen az Én-en kívül fekvő mozzanatok. Valamennyi külső életkörülmény, a világfolyamatnak az a térbeli és időbeli szakasza, amely az egyén létét körülöleli, mind ide tartozik. Az anyagi jólét vagy szükség, a társadalmi és kulturális keretek, a nevelés és az állandó környezet, a békés jólét és nyugalom ideje vagy az emberi sorscsapások korszakai egyaránt sorsszerű tényezőkként jelentkeznek az egyén életében. Mind alkalmasak arra, hogy az egyén életútjában döntő jelentőségű irányításokat szolgáltatassanak, amelyeket az Én kénytelen eltűrni, amelyekben nem lehet változtatni, amelyek a kikerülhetetlen sors igényeivel jelentkeznek az emberi személy előtt. Mindezekben a külső tényezőknél kívül azonban sokkal fontosabbak magának az egyénnek sorsszerű tényezői. Fontos az a mód, ahogyan az egyén a külső történést átéli, ahogy a sorsszerű mozzanatokra reagál és ebben a visszahatásban saját belső sorsát kinyilatkoztatja. Mert éppen az teszi olyan bonyolulttá az egyéniség és a sors problematikáját, hogy az egyén sorsának egy tekintélyes szeletét már önmagában hordozza. Magában az emberi egyéniségben találunk olyan vonásokat, amelyek a szellemi ér-központra vonatkoztatva sorsszerűek, adottságukban, működésükben az ér-központtól függetlenek, amint Schiller mondja a Wallenstein-ben: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“. A külső körülményeknek az egyén belső sorsában kibontakozó élményei adják a teljes sorsot, amely az Én-nel szemben a meghatározó, irányító szerepet óhajtja játszani és az Én számára mint végtelenül nehéz, sokszor teljesen megoldhatatlannak látszó feladat jelentkezik. A belső sors lényegében magában foglalja mindazt, amit a modern karakterológusok tágabb értelemben, minden értékeléstől mentesen jellemnek szoktak nevezni. A sors szempontjából különösen az egyéniség érzelmi-affektív-ösztönös vonásait tartalmazza és felöleli mindazt, amit egyszóval az emberi egyéniség irracionális rétegének nevezhetünk. Az irracionále gyökerei mélyen belenyúlnak az egyén biológiai alkatába. Az idegrendszer és a vérmirigyrendszer minősége egyénenként a legváltozatosabb típusokhoz szolgáltat anyagot. Igazi hatékonysága azonban a lelki síkban mutatkozik meg, ahol a lelki jelleg körébe kell sorolnunk az egyéniségnek mind tudatos, mind tudatalatti összetevőit. Az irracionále alapja az egyéniség ösztönös meghatározottsága, amely egyrészt egyetemes emberi javak, másrészt sajátos egyéni értékek irányában teszi fogékonytá és érzékennyé az embert. Az ösztönös alapirányok működését és megnyilatkozását a biológiai alkatban gyökerező temperamentum színezi és irányítja. Ezeknek az alapvető lélektani magatartásoknak az emberi élet körülményeivel történő ütközéséből fakadnak azok az élmények, amelyek egyrészt természetes következményei a lelki alkatnak, másrészt ennek az alkatnak sorsszerű fejlődését és

alakulását magas fokban befolyásolják. Anélkül, hogy a pszichoanalízis szélsőséges elméleteit magunkévá tennők, el kell ismernünk az ösztönös ütközésekből fakadó élmények nagyfokú hatékonyságát az emberi egyéniség alakulásában. Nyilvánvaló, hogy a felsorolt tényezők keletkezésükben, adottságukban sorsszerű tényezők: a biológiai alkat lényegében az átöröklött, tehát teljesen szenvedőlegesen átvett tulajdonságok összességét jelenti, a belőle fakadó ösztönös és temperamentumos megnyilatkozások éppily történés-jellegűek, annál is inkább, mert kiváltóik, az életkörülmények a legtöbb esetben szintén kiszámíthatatlan végzettségűséggel lépnek föl az ember életében. Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk, hogy a sors az Én szellemi erőközpontjától függetlenül, bár nem feltétlenül vele szemben jelentkezik, mint a külső és belső történések, az Én hatalmi körén kívül fekvő adottságok foglalata. Az egyéniség és a sors ily módon értelmezett elgondolásából fakad éppen az alapvető kérdés: lehet-e, mily fokban és mi módon az egyén ura sorsának?

Sorsát — legyen az az egyén szellemi feladataira nézve kedvező, vagy kedvezőtlen — senki ki nem kerülheti. Ha azonban nem akarunk pesszimizisztikus lemondással belenyugodni abba, hogy az egyén csak a sorsszerű erők ütközésének játékszere marad egész életében, akkor el kell ismernünk, hogy a sors nemcsak adottság, hanem feladat és legalább is egy magasabb síkban megoldható feladat. A külső körülményeken és eseményeken általában változtatni nem lehet. A történések átélésének módja, a cselekvés formai tulajdonságai nincsenek az ember hatalmában és általában meg nem változtathatók. A részleges tartalmi értékek iránt való fogékonyság, például a teoretikus vagy esztétikai hajlam, a szociális vagy az egyéni értékkel szemben való érzékenység nem igen tűr el változtatást. Mindezek a szempontok azonban, amelyek végső fokon az egyéniség irracionális rétegeiből fakadnak, beállíthatók egy magasabb síkba is: az egész ember sajátosan emberi értékeket megvalósító tevékenységébe. Az öntudatos és az önelhatározó élet az abszolút értékek szolgálatában elvileg minden ember számára lehetséges, hacsak nem jelentkeznek olyan gátlások, amelyek a szellemi én-központ működését eleve lehetetlenné teszik. Azaz a szellemi egyéniség úrrá lehet a sors fölött, ha a sorsszerű mozzanatokat a maga sajátosan szellemi életsíkjába vetítve törekszik az emberi lét feladatait az abszolút értékek szolgálatában megoldani. Bulwer mondja: „Sorsunkat vállalni annyit, mint azt legyőzni.“ Így talán egy vonással hozzájárulunk az előadó mélyenszántó fejtegetéseihez, különösen a sors transzcendenciájára vonatkozóan. Mert azt gondolom, hogy éppen a mondottak alapján beszélhetünk a sors-kérdés transzcendentális megoldásáról és pedig — ha nem tévedek — kettős értelemben. Transzcendens a sorsprobléma megoldása, mert az emberi lét kereteiben csak a sorsszerű történések fölé emelkedő síkban, az abszolút értékek vilá-

gában oldható meg, többnyire úgy, hogy az ember a sorsot el nem kerüli, hanem vállalja és magasabb feladatainak szolgálatába állítja. De transzcendens a sorsprobléma megoldása metafizikai értelemben is, mert a lét sorsszerű tényezőinek jelentőségét és értelmét, valamint a sors legyőzésének lehetőségét csak a theisztikus gondviselés-fogalom segítségével lehet végső fokon megalapozni. Enélkül, mint az előadó úr is megállapította, az emberi lét vak-sors, kikerülhetetlen és értelmetlen végzet marad mindörökre.

Zemplén György.

*

A vita bizonyos pontjai természettudományi szempontból is megvilágíthatók. A magatartástan (*Jennings*) nagyszámú kísérlettel és megfigyeléssel igazolta, hogy minden élőlény kísérletezéssel, próbálkozással, tapasztalatainak felhasználásával, tévedéseivel, csalódásainak valószínűségével alakítja ki természetes környezetének legjobban megfelelő magatartását. Mivel egyetlen élőlény sincs, amely teljesen azonos körülmények között élhetné le életét, kétségtelen, hogy minden élőlény magatartása egyéni, őrá, a saját életére és körülményeire jellemző. Ezt az egyéni magatartást nevezhetjük az állatok „jellemének“.

Az élőlényekkel szemben ott áll a világ, amelynek hatásai, változásai jelentik a sorsot. A világ biológiai tanulmányozása körül *Uexküll*nek van kimagasló érdeme. Vizsgálatainak eredménye szerint minden élőlény kétféle világban éli le életét: egy csupán csak „számára“ létező világban és a valóságosan létezőben. Természetes környezete a valóságnak az a kis kikanyarított részlete, melyet érzékszerveivel felfogni, értelmével megérteni és testével, végtagjaival birtokába venni képes. Magától értetődő azonban, hogy ez a „számára“ létező valóság a mindenségben, szóval a maga mivoltában létező valóságban foglal helyet.

Ezek a biológiai megállapítások is igazolják az előadó úrnak a két világra vonatkozó utalásait. Felmerül most már a kérdés, hogy miképpen lehetséges az élet a valóság teljességében, amikor az élőlény csak a számára létező valóságot ismerheti meg? A probléma filozófiai megoldása Kanthoz vezet, a biológiai megoldás pedig az ú. n. organizmikus felfogás érvényre juttatását teszi szükségessé. Kant szerint az egyetemes természeti törvények apriori megismerhetése ahhoz a tételhez vezet, hogy a természet legfőbb törvényhozójának bennünk kell rejlenie. Az organizmikus felfogás szerint minden élőlény szellemi és anyagi valóság szintézise. A kutatók többségének véleménye szerint a szellemi alkotórész összetett és magába zárja a pszichoidnak, entelecheiának stb. nevezett immanens szellemi tényezőt és az élőlény egyéni lelkét. A vitalista és a neovitalista iskola felfogását *Driesch* abban foglalja össze, hogy az entelecheia elsődleges, tehát nem tapasztalással megszerzett tudásával és a fizikai világmindenség anyagait és erőit felhasználni tudó potenciával, valamint célszerű (finalisztikus-teleologikus)

tevékenységével építi fel az élőlény testét és teremti meg individuális lelkét. Kant immanens törvényhozóját a biológia a test felépítési terv megalkotójának és kivitelezőjének, valamint a természetes környezet kialakítójának tekinti.

Az entelechiának egyforma szerepet kell tulajdonítanunk a jellem és a sors alakításában. A jellemképzésben való szerepét az élet kiteljesítésére vonatkozó immanens parancs jellemzi. Az élőlény ezt mint életösztönt vonatkoztatja magára és ebből fakad a gyönyört kereső és kint kerülő szellemi erőfeszítés. A sorsformálás pedig a környezet kialakítása révén történik. A maga mivoltában létező valóságból az élőlény csak annyit fog fel, amennyi szellemi fejlettségének megfelel; az így kialakított természetes környezetből merülnek fel a jó- vagy balsorsot jelentő pillanatnyi helyzetek.

Mindezek az élet egész birodalmára kiterjedő egyetemes törvényt jelentenek és ezért semmi lehetőséget nem nyújtanak az embernek az állattól való megkülönböztetésére. Előadó kiemelte, hogy az állatnak nincs erkölcsi beszámíthatósága. Ennek a kijelentésnek természettudományi méltánylása csak olyképen lehetséges, ha feltételezzük, hogy az immanens szellemi faktor az élet kiteljesítésére vonatkozó parancs mellett újabb immanens parancsot is támaszt az emberrel szemben: a szellemi fejlődés és az erkölcsi tökéletesedés kívánalmát. Ezen az alapon tehát nem az erkölcsi törvény, a kanti kategórikus imperatívusz lakozik az emberi lélekben, hanem maga a törvényhozó. Vagyis az emberi jellemképzés nemcsak az élet kiteljesítésének, hanem az erkölcsi tökéletesedés immanens parancsának is eleget tesz.

A kétféle belső indítás poláris feszültséget idéz elő a lélekben, de ugyanezt a poláris ellentétet észlelhetjük az ember sorsát formáló környezetben is. Mert amíg az állat életét a mindenség materiális részében, az anyag, erő, tér és idő rendszerében éli le, az ember előtt feltárul a szellemi célok, értékek és ideálok világa is. Az emberi jellem és az emberi sors kettőssége, antropocentrikus volta, irracionálisága és dialektikusága, melyet előadón kívül elsősorban Dékány István emelt ki, biológiai és pszichológiai szempontokkal is alátámasztható. A saját-szerűen emberit a jellemem belül ható és a külvilágban érvényesülő polaritás eredményezi. Az ember lényegét, a humánus méltóságát az egymással poláris viszonyban lévő két immanens követelmény alapozza meg és ez a polaritás, mint két párhuzamosan futó, de egymással ellentétes irányú célzat az emberi jellem és az emberi sors különlegességét, a választás és a döntés örökös kötelességét írja elő. *Röök Iván.*

Amikor az egyéniségről és sorsáról beszélünk, akkor ez az összekapcsolás nem esetleges és önkényes, hanem tárgyilag mélyen megalapozott és ezért teljesen jogos, sőt a két fogalom mindegyikének kielégítő meg-

értéséhez szükséges: mert itt valóban két olyan fogalomról van szó, amelyek kettősségükben mégis szorosan összefonódnak, átjárják egymást. Az egyéniség fogalma szűkebb: ezen valamely egyén testi-lelki tulajdonságainak összességét és pedig egységes alkatát értjük. A sors már jóval tágabb és bizonytalanabb fogalom. Voltaképen csak az élő és tudatos, aktív egyéniséggel, azaz egyúttal személyiséggel és az ilyen személyes egyénekből álló közösséggel kapcsolatban van értelme; beszélhetünk ugyan egy ékszer vagy egy könyv, egy szobor sorsáról is, de inkább csak átvitt értelemben és az illető tárgy quasi-megszemélyesítésével: különben az élettelen és tudattalan tárgynak csak története van. Az élő, tudatos és cselekvő lénynek azonban van sorsa is; ez valami tőle legalább részben független adottság, amelynek mégis mélyreható, életébe és cselekvésébe vágó jelentősége, „hatalma“ is van fölötte. Mi is ez a sors? Bizonyos értelemben minden benne van, ami az egyéniséggel kapcsolatba jut, sőt maga az egyéniség is; nemcsak a világ válik sorsunkká, hanem saját egyéniségünk sokféle, részben velünk született, részben belénk nevelődött rétege, vonása, tulajdonsága, amint azt a vita során ismételten jól megjegyezték. Amde legszemélyesebb döntéseink, magatartásaink, cselekvéseink is sorsunk szálaivá lesznek, mihelyt létrejöttek, megtörténtek: ilyen módon egész egyéniségünk is folytonosan belenő és beleszővődik sorsunkba.

Amde mégis van bennünk valami, ami nem egyszerűen a sorsunk: egyéniségünknek az a személyes, szabad ereje, tudatos énünk, amely — mint helyesen hangoztatták a mai vitában — nagyrészt önmaga sorsának kovácsa, magatartásával és cselekvésével messzemenőleg meghatározza saját sorsát, sőt közösségeinek, valamint más egyéneknek és közösségeknek sorsába is befolyásolólag belenyul. Szabadsága persze csak cselekvése véghezviteléig ér: az eldöntött magatartás, a véghezvitt cselekvés mind a cselekvő, mind a hatása alatt állók számára megint sorszerűvé lesz.

Tartós emberi cselekvés nem is volna lehetséges, ha nem a két tényező együtt hatásán épülne fel. Egyéniség nélkül nincs cselekvés, sőt ahhoz a szabad személyiség, a tudatos én is elengedhetetlen: ha az egyéniségnek szabad „rétege“ nem volna, azaz nem cselekedhetnék önmaga és önmagától, hanem egészében sorsszerűen volna előre meghatározva, akkor egyáltalában nem is cselekedhetnék, hanem igazában csak megtörténnék vele egész élete. Ekkor azonban igazi sorsa sem volna, amint láttuk, mert léte pusztán tárgyi létté és élete csupán tárgyi történéssé süllyedne. Ha viszont a szabad személyiség egyedül állna és hatna és nem állana vele szemben a tőle nagyrészt független és fölötte is hatalommal bíró sors, akkor *korlátlan* cselekvése szétfutna, szétfolynék és a személyiség nem tudna határozott alakot ölteni, nem válnék formált egyéniséggé. A sorsmentes, azaz teljes és végtelen, egyedülálló szabadság csak a feltétlenül végtelen lénynek, Istennek való: az emberi cselekvés csak a

sors ellenállásában nyerhet határozott és biztos alakot, és csak a sorsot kovácsoló, de egyúttal sors-alatti cselekvésben formálódik ki az egyéniség. Ilyen módon az is igazolódik, hogy egyéniség és sors nemcsak szorosan összefonódva átjárják egymást, hanem egymást létükben fel is tesszik: az egyéniség szabad személyes alapja nélkül nincs sors és sors nélkül a személyiség nem válik egyéniséggé; a kettőnek tehát valóban kettőnek, azaz egymástól részben függetlennek is kell lennie.

A sors általában kétélű: jószors és balsors. És pedig sokszor valóban ugyanaz a sors lehet jószors, de lehet balsors is aszerint, hogy ki hogyan használja. Ez a belátás vezet annak az idézett mondásnak a megértéséhez is, hogy a jó- és a balsors olyan, mint a jobb és a balkez: mindkettő egyformán használható. Amíg valaki a sorsnak ezt a „használatát“ nem tudja elérni, addig számára a sors a sötétben lebegő, fenyegető hatalom, amelyről sohasem lehet tudni, mikor sujt le villáma a leg-ragyogóbb égből, mikor válik a látszólag legjobb sors balsorsrá. Ez a sors félelmetes és könyörtelen, akár bizonyosan előrelátható végzetként közeledik, akár vakesetként csap le. A sorsnak ez a félelmetessége és könyörtelensége csak akkor tűnik el, amikor megérezzük, hogy sorsunk lényegében és legmélyebben önmagunkban és önmagunktól dől el, hogy az igazában belső sors, és hogy a külső jó- és balsorsot egyaránt használhatjuk — „mint a jobb- és a balkezet“ — ha nem engedjük át magunkat a sorsnak, hanem megtartjuk magunkat azért, hogy egy a sorsnál mélyebb és változatlan Nagyságnak, Értéknek adjuk oda magunkat. Ekkor nyerjük meg azt a belső tartást, amelyet étosznak nevezhetünk, amely most már igazi sorsunk lesz és a külső életsorsot magához tudja illeszteni és használni, a külső jószorsban sem csábul el és a külső balsorsból sem török le, hanem abban megacélozódik: az étoszban megjelenő sors így valóban életfeladatunkká lesz, amelyet vállalunk és beteljesítésére törekszünk. És ekkor a belső sors legmélyén és az életsors fölött megjelenik az a változatlan Nagyság, amely immár *bizalmat* kelt és az étoszban tartást nyerő egyéniségnek mintegy a végező, a „sorsfölöttien sorsszerű“, „kozmosz“ létgaranciát is megadja: ez a Gondviselés, amelyben a sors eszméje végül is feloldódik.

Bárá Brandenstein Béla.

Mi a nemzet?

A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. november hó 14-én.

Ha a címben felvetett kérdésre a legegyszerűbben s egyben legáltalánosabban akarunk felelni, azt mondhatjuk, hogy a nemzet az a közösség, amely nemzetnek tartja magát, — s valóban az is. De a válasz mégsem ilyen egyszerű. Utána ugyanis felmerül a további kérdés: melyik közösség tartja magát nemzetnek, s melyik közösség tarthatja magát joggal

nemzetnek? A kérdés tehát két ágra oszlik, az egyik merőben empirikus természetű, a másik azonban norma felé irányul: milyennek kell lennie a nemzetnek, milyennek kell lennie a közösségnek, hogy joga legyen a nemzet nevére? Az empirikus oldal a történettudomány és a társadalomtudomány tárgya. A történettudomány vizsgálja, hogy alakultak ki a tényleges nemzeti közösségek, hogyan fejlődtek, s hogyan fejlődött eközben a nemzet eszméje, az az ideál, amelyet a nemzeti közösségek maguk elé állítottak. A szociológiai vizsgálat pedig e közösségek alkatát, szerkezetét tanulmányozza, összehasonlítja őket, típusaikat igyekszik földeríteni, valamint a közösségeket létrehozó tényezőket. A norma kérdése azonban a filozófiáé! A nemzet mibenlétének mértékét a filozófia állapítja meg. Ebben is, mint minden kérdésben, az övé a végső szó. Felelete természetesen nem önkényes és nem dölyfös megtagadása az empiriának. Sőt, itt is, mint mindig, megállapítása éppen a tapasztalati valóság végső feltételének mibenlétére vonatkozik. Azt állapítja meg, ami nélkül nemzet nem lehetséges. Az általa felismert norma a nemzet lényegét fejezi ki. A nemzet filozófiai fogalma ezt a normatív lényegyet állapítja meg, azt a végső, egyetlen és legáltalánosabb kritériumot, amely minden történeti nemzetben közös, amely azokat éppen nemzetté teszi és minden más közösségtől megkülönbözteti. A nemzetet éppen és csak eszméje teszi nemzetté.

A nemzet mibenléte körüli mai zűrzavarnak e szempontok összekeverése az oka. Sőt, nemcsak ezeket a szempontokat zavarják össze, hanem még másokat is kevernek bele, így a természettudományi antropológia biológiai vagy a politika tudományának jogi szempontját, pedig mindezeknek a tárgyhoz lényegében semmi közük. A legnagyobb zavart azonban az idézi elő, hogy a nemzetnek a legújabb korban a közvéleményben kialakult történeti fogalmát — nem pedig egy tiszta filozófiai definíciót — általánosítják és vetik vissza a múltba is; s abban a meggyőződésben, hogy ez a fogalom valóban fedi a nemzetet, ilyennek tételeznek fel olyan nemzeteket is, amelyek egyáltalában nem ilyenek, vagy pedig nem is tartják őket valóban nemzeteknek. Ez a gondolkodásbeli kúsza többnyire tudatlanságból és a dolgok végig nem gondolásából fakad, de gyakran politikai törekvések szándékossága rejlik mögötte.

„A magyar nemzeteszme“ című nemrég megjelent könyvemben részletesen kifejtettem — mint ahogy az egész kérdésre vonatkozólag ott talál bővebb fejtegetéseket az érdeklődő —, hogy határozott különbséget kell tenni a nemzetet — a szó szoros értelmében — létrehozó tényezők és a nemzet sajátzerű lényege között. A tényezők azok az esetleges, változó, individuális, reális adottságok, amelyek a nemzetté váló közösséget összehozzák, összeforrasztják és összetartják, e közösségek nemzetté válását elősegítik, egyszerűen a nemzet eszméjének realizálódására módot adnak. A lényeg azonban elmaradhatatlan, állandó, egyetlen és általános, s tisztán szellemi elv. Ha egyáltalában használni akarjuk a „nem-

zet“ fogalmát, mint amely az emberi közösségek egyik osztályát jelenti, akkor fel kell tennünk ennek az elvnek a fennállását, hiszen a nemzetet minden egyéb közösségtől éppen ez különbözteti meg. Vagy pedig mondjuk azt, hogy nincsen nemzet, csak faj, nép, állam, vagy amint tetszik.

Nemzeti közösséget létrehozó tényező minden lehet, ami egyáltalában emberi közösséget létrehozhat, s ami egy eszme realizálódását szolgálhatja. Említett könyvemben e tényezőket részletesebben elemzem, amikor a ma közkeletű téves nemzet-definíciót teszem vizsgálat tárgyává. E meghatározás ugyanis a nemzeten közös származású, közös nyelvű, közös műveltségű, közös hazában, közös államban élő oly embercsoportot ért, amelyet még a sorsközösség és törekvések azonossága is összekapcsolnak. E társaságban, filozófusok előtt, bizonyára fölösleges részletes kritikai elemzéssel mutatni ki e meghatározás nyilvánvalóan téves és felületes voltát. Nyilvánvaló, hogy ezek közül a jegyek közül egy sem lényeges a nemzet mibenlétére vonatkozólag. Ezek csak tényezők, esetlegesek, fölcserélhetők, s még hozzá van náluk fontosabb is. Ha csak futtában tekintünk végig rajtuk: a közös származást ma népi, sőt faji közösségig szigorítják. De a faji közösségről beszélni is kár. Amikor a nemzeti közösségek kialakulnak, a fajok már felbonthatatlanul össze vannak keveredve, s a keveredés megállíthatatlanul folyik. A mai intézményes kísérletek e keveredés meggátlására múlt próbálkozások, s különben sem általánosak. S e keveredés egyáltalában nem állja útját nemzetek kialakulásának. Sőt! A nemzet az a szellemi, kulturális koordináta-rendszer, amely a természet biológiai adottságainak káoszán fölényesen rendet vág. Úgy, hogy még a nemzeti közösséget létrehozó tényezők sorában is jelentéktelen szerepet játszik a faj, természetesen, ha tudományos pontossággal, mint természettudományi kategóriát értjük. Nagyobb szerepe van bizonyos esetekben az ethnikumnak. Hogy a nép és nemzet közt mi a viszony, később még látni fogjuk. Kétségtelen, hogy bizonyos esetekben egy népi közösség, ethnikai egység válik nemzetté, de ez egyáltalában nem törvényszerű. Ugyanaz a nemzet több népet is foglalhat magában. A népi származás, az ethnikai jelleg egyáltalában nem dönt a nemzeti hovatartozás kérdésében az egyénre nézve. Nem dönthet, mert a nemzet nemcsak, hogy nem azonos a néppel, hanem nem is a népiségből ered. Ami a közös nyelvet illeti, minden emberi közösség létrejöttéhez a nyelvi érintkezés szükséges, ez természetes. De egyáltalában nem szükséges az egynyelvűség. S teljesen esetleges, hogy melyik válik nemzeti nyelvvé. A többnyelvű magyarság példája ismeretes. Ismeretes az is, hogy valamennyi európai nemzet nemzeti öntudata a latinnyelvű irodalommal alapozódott meg. Említsük e, hogy Árpád apánk anyanyelve nem a magyar volt, nem az a finnugor idióma, amely a mai magyar nemzeti nyelvvé vált? Ez a szolgák nyelve volt; az előkelők, az a réteg, amely elsősorban alapja a későbbi nemzetnek, török nyelvet beszélt. A példák azt mutatják, hogy a nyelv nemzeti jellege csak sokkal később alakul ki a nemzet létrejötte után.

Világos: előbb kell nemzetnek lenni, hogy egyik attribútuma nemzeti jelleget nyerjen. Ugyanígy vagyunk a nemzeti műveltség kérdésében is. Az általános európai kultúra például csak azután differenciálódott nemzeti kultúrákká, miután a nemzetek megszülettek. Az aztán természetes, hogy a kialakult nemzeti műveltség szoros kapoccsá válik és az új generáció nemzeti öntudatának kifejlesztésére a legfőbb eszköz. De mit csináljunk például Nagy Frigyes franciás műveltségével? Vagy gondoljunk arra a hallatlan szakadékra, amely Rákóczi Ferenc és kuruc hadnagyainak kultúrája között volt. Vagy kitagadjuk a nemzetből Liszt Ferencet? Ide tartozik a közös haza kérdése is. Senki sem tagadhatja, hogy a földrajzi táj egysége közösségképző tényező. De a kivándorló megszűnik-e nemzettag lenni? S a haza is csak a már meglévő nemzettől nyerhet nacionalis jelleget. Ugyanígy vagyunk a sorsközösséggel, a közös történeti sorssal. Ez is csak akkor lehet nemzetileg közös, ha már megvan a nemzet, amely közösnak érzi. Másrészt az is tagadhatatlan, hogy a közös sors nagy összetartó erő. Az állam is az. Sok nemzet valóban az állami keretek szorításában vált reális közösséggé. De elvesztik-e szükségszerűen nemzetiségüket azok, akik másik állam polgáraivá válnak, vagy egy állam valamennyi polgára szükségszerűen ugyanazon egy nemzet tagja? A nemzet nem azonos az állammal, s az államiság nem is tartozik lényegéhez. A nemzetállam gondolata egészen újkeletű és éppen ezért alighanem mulandó jelenség. Az állam a közösség egyszerű racionális életrendje, a nemzet azonban sokkal magasabb valami.

Mindezen tényezőknél fontosabb és döntőbb a nemzet létrejöttének motívumai közt a „heros eponymosok“, a nagy nemzetépítő egyéniségek szerepe. Bátran mondhatjuk, hogy minden szellemi alkotást, kulturális jelenséget, a nemzetet is egyetlen személyiség teremt meg, s személyiségek alakítják tovább. Erre a példák tömegét hozhatjuk fel. Minden nemzet csirája egy vezér, s a köréje sereglő hívek csapata. A nemzet személyes mű, s léte is a személyiséghez van kötve. A nemzetet az imént említett tényezők közül egy sem tarthatja fent, még kevésbé hozhatja létre a személyiség akarata nélkül, anélkül, hogy a nemzet megmaradását a személyiség erkölcsileg ne igenlené. A nemzet nem természeti, hanem szellemi valóság, úgy, hogy még létrehozásában is fontosabbak a szellemi, sőt egyenest az erkölcsi tényezők minden egyébnél. Bátran mondhatjuk, hogy a nemzet létét egyszer csak valaki elhatározza, s később is ilyen személyes elhatározások tartják fent. Így a nemzeti közösség azoknak a közössége, akik ebben az elszánásban egyesülnek. Szó sem lehet arról, hogy valaki csak úgy egyszerűen beleszülessék a nemzetbe, mint ahogy az ethnikumot vagy az anyanyelvet, a hazát vagy az állampolgárságot örököljük.

Ennek magyarázata a nemzet lényegének mivoltában rejlik. Általában minden emberi közösséget az tart fenn, hogy tagjai — amint Freyer találóan mondja — lelkük egy zúgában ama közösség tagjainak

érzik magukat. Minden közösség tagjai szellemében él. De a nemzetre ez fokozottan áll. A nemzet ugyanis csakis abban él, semmi természeti alapja nincs. S itt elsősorban az öntudatosságot kell kiemelnünk. A nemzet lényege egységyedül a nemzeti öntudat. Semmi más nem teszi a nemzetet, nem tesz egy emberi közösséget éppen nemzetté, csakis ez az öntudat.

Természetesen ez így nagyon üresen hangozhatik. Hogy mi rejlik mögötte, akkor látjuk, ha összevetjük a nemzetet a néppel. A nép is közösség, amelyet sajátos szellemiség tart össze, az ethnikum. De ha pontosan meg akarjuk mondani, mi ez a sajátos ethnikum, zavarba jövünk. Részletező leíráshoz kell folyamodnunk, amelyből kialakul valaminő sajátos alkat képe, benyomása, de szó sem lehet arról, hogy egyetlen központi eszmében fejezhessük azt ki. Ha megvizsgáljuk az ethnikum létrejöttét, azt találjuk, hogy sajátos jellege lassanként alakult ki, fokozatosan, sokfelől összekerült elemek összeforrási folyamata alatt. Ezt az ethnikumot nem előre kitűzött elv alakította ki: tudattalanul keletkezett. Ez a szellemiség tagjait is igen homályos, szinte ösztönös módon tartja össze. Mint ahogy a tudomány, az utólagos elemzés sem tudja e szellemiség lényegét egyetlen határozott fogalomban megragadni, éppen így nem tudják, sőt persze még kevésbé, tagjai sem. Eltölti őket ez a szellemiség, bennük van ez az ethnikum, de nem tudatosulva. Népiségük nem tudatos, nem erkölcsi eltökéltség, nem vállalás, akaratlanul tölti el őket. Mint ahogy annak sem állhatják elszántan útját, hogy történeti vagy szociális erők esetleg kihervasszák belőlük. A népszokások erőszakos ápolása, amikor az ethnikum belső szellemisége már elpárolgott, nem a népiség megerősítése, csak szerepek kiosztása, melyeket a résztvevők vasárnapra vagy a fotográfus megjelenésére fölvesznek. A népiség abban a pillanatban szűnik meg, amikor öntudatossá, akarttá, eltökéltté válik. S jaj, ha nem ébredt még fel a nemzeti öntudat, hogy elfoglalhassa helyét. Ilyenkor kerülnek az útfélre a szerencsétlen teremtmények, akik nép és nemzet nélkül valók.

Mindezek a jelenségek, amelyeket itt a néppel kapcsolatosan leírtunk, azzal a végső jelenséggel függenek össze, hogy a népek, mint közösségnek, nincs öntudata. Nem látja a maga helyzetét, s ennek megfelelően feladatát, rendeltetését, hivatását, célját és értékét a többi közösség egyetemében. A nép nincsen öntudatában annak, hogy ő egy nagy közösségi rendszernek tagja, abban értéke, jelentősége, rendeltetése van. A nemzet lényege ezzel szemben az öntudatosság, ennek tartalma pedig a nemzeti hivatástudat. A nemzet az a közösség, amely tudatában van annak, hogy tagja hasonló közösségek rendszerének, magának az egyetemes emberiségnek, abban helye, értéke, jelentősége van, annak egyetemes céljában részes, s e cél szolgálatában sajátos feladata, rendeltetése, hivatása van. S a nemzet ezt vállalja. Ez az öntudat és a vele járó hivatásvállalás, csak ez teszi nemzetté a nemzetet. Minden egyéb, ami egy nemzet történeti megjelenéséhez tartozik, csak járulékos és esetleges.

Ez azonban még nem elég. Gondolataink alapja az a belátás, hogy mind az egyetemes emberi, mind ebből következőleg a nemzeti közösség szellemi természetű, mert alapvető számára az a felfogás, hogy az embernek egyáltalában szellemi hivatása van a földön. E felfogás történeti megjelenése természetesen igen különböző lehet. De közös és általános, hogy az emberi feladatot túl e földi valóságban valami magasabban, isteniben, a transzcendenciában látják. A nemzet mindig idealista. Azért lett nemzet! A nemzeti lényeg formáját tekintve tehát oly magatartás, amelyet a közösség a transzcendens értékkel szemben vállalt. A nemzet tehát erkölcsi valóság.

Filozófiai közhely, hogy az etikumnak, általában a szellemnek nincsen egyetlen gyökérszála sem a természeti valóságban, attól egészen különböző lényegű lévén. Mi sem kétségtelenebb ennél fogva, hogy a nemzet sem a népből hajt ki. Nem, hanem mint ahogy a szellem és etikum ráhelyezkedik a természetileg adott lényre és azt uralmába veszi, úgy kerül rá felülről a nemzet is a népre. A nemzet arisztokrácia. Mondtuk, hogy a nemzet személyes alkotás. Most már meg is érthetjük, miért van ez így, s mit jelent. Hogy a nemzet megszülessék, ahhoz személyiség kell, aki szembekerül az értékekkel, a szellem parancsával, akiben fölébred az öntudat és felismeri a hivatást. Ő veszi aztán uralmába hívei segítségével és állítja a hivatás, az eszme szolgálatába az alsóbbrendű közösséget vagy közösségeket, népet vagy népeket, törzset pusztán vagy soknépű birodalmat. Ez az uralombavétel a viszonyok szerint s primitívebb fokon reális politikai uralom, majd tisztán szellemi vezetés, hatás. Nemzetté mindenesetre akkor válik a közösség, amikor azonosítja magát a „heros eponymos“ szellemi magatartásával, s valójában csak azok tagjai a nemzetnek, akikben ez az azonosulás, ez a fölemelkedés végbemegy.

Elismerjük, hogy a nemzetnek ez a fogalma igen nagyigényű. De így is van ez rendjén. A nemzet valóban nagyobb igényekből, magasabb vágyakból jött létre, olyanokból, amelyek nem érték be a pusztá népiség vegetatív önelégültségével. A nép állapot, a nemzet feladat. S éppen ezért feladat a nemzethez tartozás tagjai számára is. A nemzetbe — ismételjük — nem lehet beleszületni, vagy csak úgy belenőni. A nemzethez tartozás öntudat dolga. És csakis az öntudat dolga, semmi egyéb. Csakis a nemzethez tartozás öntudata és elszánt akarata emel valakit a nemzet tagjává. De ez bárkit oda emelhet.

Erre azonban — s ez filozófiai elemzésünk végső következménye — nem mindenki képes. Mert nem minden emberi teremtmény képes a szellem öntudatára eszmélni. A nemzethez való tartozás tehát — ki kell mondanunk — kegyelem. A nemzet a választottak népe. A nemzet mindig a „jobbak“. A népek „jobbjai“ válnak tagjaivá a nemzetnek. S a nemzet léte attól függ, vannak-e ilyen „jobbak“? Vannak-e, akik mélyen és igazán átérzik a szent felelősséget, amely nemzetünknek jutott az örökkévaló értékek, a halhatatlan szellemi eszmék és az egyetemes emberiség

szolgálatában. Mert a nemzet mindig szolgál, szakadatlanul feláldozza magát, lemond önmagáról — s éppen ez biztosítéka. Amelyik nemzet ezt megtagadja, az pusztá néppé süllyed. Ahol a nemzet tagjai megtagadják a szolgálatot és áldozatot, ott elvész a nemzet is. S mert e szolgálat és áldozat ereje kegyelem, kegyelem maga a nemzet léte is.

Joó Tibor.

Hozzászólások:

Az előadó által fölvetett probléma: a nemzet fogalmának tisztázása, vitán felül a filozófia feladatkörébe tartozik.

Ha azonban a fogalmat nem akarjuk elvonatkoztatni reális tartalmától, akkor a filozófusnak meg kell hallgatnia az antropológus, ethnográfus, történész és szociológus észrevételeit is. Mert bármilyen tisztán is élénk tudja állítani a filozófia a nemzetfogalmat, azt mint élő valóságot le kell hoznunk az absztrakció világából.

Akkor azonban rögtön előttünk áll a nemzetfogalom hordozójának: *a nemzettestnek*, mint megfogható valóságnak problémája, ami ebben a viszonyában antropológiai problémának is látszik.

Ilyenirányú vizsgálódás annál is inkább szükséges, mert a nemzetfogalom tudatos tartalmát adó szellem, mint élő valóság maga is az emberi fejlődésnek egyik stádiumát tükrözi vissza. A nemzet is születik, él, szenved, boldogul és elpusztul. Szelleme emlékképeket, vágyakat, célokat és törekvéseket tartalmaz. Minthogy pedig ezek a szellemi tartalmak a való világban nem hozzák létre azt a „nemzetet“, amelyet a filozófia meghatározni tud, akarva-nemakarva vizsgálunk kell a nemzetet úgy is, ahogyan a történet folyamán egyes esetekben beteljesedett.

Itt pedig a nemzetet — bármennyire is szellemi normának fogjuk fel — minden esetben rajta van mindazoknak a természeti tényezőknek a vetülete, amelyek a nemzettest létfeltételeihez elengedhetetlenül szükségesek. Ezek a fizikai környezet, az emberanyag és a társadalom. Vagyis *minden nemzetnek* — bár közösségi szellemet hordoz — egyénisége van, amelynek jellemvonásai nem függetlenek természetes, öröklött és környezetformálta adottságaitól.

A sajátos nemzettestet — mint emberanyagot — azonban nem valami homogén, egyetlen emberfaj hordozza. Ellenkezőleg: a nemzettest antropológiaileg sokrétű, sok fajtából és nagyon sokféle fajkeverékből alakul. De az egyes fajtaelemek jelentősége nem egyforma. *Ha ugyanis a keverékben nincsen jelen a vezetésre alkalmas fajtaelem, maga a heros eponymos sem tud belőle megszületni, annál kevésbbé nemzetet létrehozni* — még szellemi értelemben sem.

Gáspár János.

*

Nagy érdeklődéssel hallgattuk az előadást különösen azért, mert a ma oly gyakori fogalmi zavarok közt figyelmet kell szentelnünk minden kísérletnek, amely a nemzet mibenlétét próbálja tisztázni. Az elő-

adónak hálaival tartozunk igyekezetéért, amelynek tanújele nemcsak előadása volt, hanem az a könyv is, amelynek eredményeire most is hivatkozott. E könyv befejezése szerint „a történetfilozófus azon az anyagon végzi munkáját, amelyet a szaktörténészek összehordtak“. Az előadás is különválasztotta a kérdés normatív és empirikus oldalát, amelyek közül az első a filozófia, a második pedig a szociológia, illetve a történettudomány körébe tartozik.

Mindenekelőtt azt a kérdést szeretném fölvetni, hogy a fenti alapon itt felhasznált történeti anyag megegyezik-e a történettudomány összehordó munkájának eredményével? Valóban történeti anyag az, vagy annak félreértéséből származik? Hiszen az előadás filozófiai látásmódja ellenére is érintett történeti anyagot, így a nemzet kifejlődésének kérdésében.

Az előadó megállapította, hogy a közös haza, történet, származás, nyelv nem jelentik a nemzet lényeges, létrehozó tényezőit. Ezeket valóban elősegítő, de nem feltétlen döntő tényezőknak tekintjük. Néhány kisebb megjegyzést itt is tehetnénk, így például a fenti tényezők közt helyet kér némileg a vallás is (gondoljunk a huszitizmusra); vagy például különbséget kell tennünk valóságos kétnyelvűség és ama jelenség közt, amikor valaki anyanyelvén gondolkozik, de európai szokás szerint idegen, például latin nyelven fejezi ki magát. Ez utóbbi egészen más eset. Ámde leginkább annál az állításnál akadunk meg, hogy a nemzet igazi létrehozója a „heros eponymos“, a nemzet csírája a „vezér“ és hívei. Az előadó szerint „bátran“ mondhatjuk, hogy „mint minden szellemi alkotást, kulturális jelenséget, a nemzetet is egyetlen személyiség teremti“. Még naivabban hangzik, szerintünk, ez a kijelentés: „bátran (— ismét bátran! —) mondhatjuk, hogy a nemzet létét egyszercsak valaki elhatározta“.

Nem látjuk, hogy a vezér, mint a nemzet csírája, miért következne abból a megállapításból, hogy a nemzet szellemi valóság. A nemzet mibenlétének megvilágítására az előadó idézi Freyert, aki, mint monddta, helyesen mutat rá, hogy a tagok „lelkük egy zúgában“ a közösség tagjainak érezvén magukat, ezzel tartják fenn a közösséget. Egyszerűbb visszamennünk a francia Renanhoz, aki több mint félszázada még helyesebben mondá: „Une nation est une âme, un principe spirituel... avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent.“ A nemzet, mint ez a klasszikus meghatározás kifejezte, „plébiscite de tous les jours“. Ezt a gondolatot tartotta fent a modern francia irodalom is, hangsúlyozva a „solidarité voulue“ szerepét. Itt tehát régen, világosan megfogalmazott kérdésről van szó, amelyet ha egyáltalán kritizálni akarnánk, úgy ezt nem az előadásban át kellene tennünk. Rá kell azonban mutatnunk, hogy az előadásban szereplő amaz egyetlen személy, aki a nemzetet egyszer csak elhatározta, a valóságban sehol föl nem található, a történetben soha nem létezett. Az előadó a vérszerződő

hét magyarra hivatkozott, de eltekintve attól, hogy ők is heten voltak, tettük a nomád életben ismeretes, nemzetalkotással nem magyarázható aktus volt. A történész zavarba jön ily interpretáció hallatára, hiszen ha netán az uralkodókat látnánk ilyen herosoknak, egymásután, akkor is többen lennének, mint egy. Ilyen „egyszer csak“ elhatározást, nemzetalkotáshoz kedvre kerekedést nem lehet a valóságban kimutatni, a nemzet nem így jött létre. Nem minden előadásban szükséges történeti vonatkozások említése, de ha már ilyen előfordul, az legalább ne legyen ily nyilvánvaló tévedés.

A nemzet kifejlődését igenis nyomon lehet követni, mégpedig európai történetünk keretében, de előre tudnunk kell, hogy bonyolult folyamattal állunk szemben. A közös helyen lakó és valójában vagy fiktíve közös származású emberi közösségre számos tényező hatott ebben az irányban. A középkori univerzális kultúra is más és más helyenként. Tudjuk például, hogy erős külső politikai nyomásra a nemzeti öntudat erősödött. A magyarságnál éppen azért jelentkezett korán s erősen, mert kelet vagy nyugat felől a nyomás különösen erős volt. Ha e nyomással a fejedelem szembeszáll, akkor ez a fejedelmi működés is tényező a fejlődésben. A két nép surlódásából, a politikai összeütközésből eredő nemzeti öntudat pedig nemcsak a legmagasabb fokon jelentkezik, hanem — nem oly tiszta formában — primitívebb fokon is. Erre nyilvánvaló adatok vannak.

A másik kérdés, amelyre reflektálni szeretnék, a nemzet arisztokratikus volta. Már Meinecke világosan megírta a „Weltbürgertum und Nationalstaat“-ban, hogy a nemzet egy része, mégpedig vezető része, mindig hajlandó önmagát a nemzet egészével azonosítani. „Nation ist in gewissem Sinne von Natur immer pars pro toto, wobei freilich das Ganze ebensowenig entbehrt werden kann, wie der Kopf den Körper entbehren kann.“ A legjobbak tehát fej lehetnek, de ehhez test is kell. A nemzet egésze kétségtelenül sokkal több, mint ők. Az idézett Joseph de Maistre mondása egy bizonyos kor felfogását tükrözi vissza. Aulard, a francia forradalom történetírója, ezt a felfogást, amelyet a forradalom előtt a harmadik rend vallott, így adja vissza: „la nation, c'est la France lettrée ou riche“. Azóta különböző csoportok vallották magukat a nemzet egészének, anélkül, hogy végleges nyugvópont jött volna létre. Minden ilyen azonosítás tehát alá van vetve a történeti fejlődésnek. A nemzet egészét illetően ezzel szemben Meinecke igaza kétségtelen.

Befejezésül csak annyit, hogy az előadónak köszönettel tartozunk a probléma felvetéséért. Kifogásokat azért kellett tennem, mert a történész mindig sajnálatosnak látja, ha itt vagy amott történeti valóságokra hivatkoznak, anélkül, hogy meggyőződnének, hogy azok igazán valóságok-e, vagy hogy azoknak tartalma és jelentése valóban az-e, amit nekik imputálnak.

Kosáry Domokos.

Mint a Társaság vendége s mint egy más tudományszak munkása igyekszem minél inkább tiszteletben tartani a vendégijogot: nem kívánok lényegbeli vitába szállni az előadóval. Céloom inkább bizonyos kiegészítés, ha úgy tetszik, egynémely korrekatív szempont fölvetése, tán csak annyi, hogy közös célunk, az igazság lehető pontos formulázása minél jobban megközelíttessék. Úgy érzem, hogy az előadó valóban a döntő szempontot ragadta meg, amikor a nemzet lényegét, hasonlóan más magyar és európai elmélkedőkhöz (mint elsősorban a Kosáry Domokos idézte Renan is!), a nemzet öntudatában s erkölcsi feladatvállalásában látja. Nehéz lenne e felfogással vitába szállani s különösen nehéz ma, amikor épp ebben a vonatkozásban a legkülönbözőbb s legzűrzavarosabb elméletek s hatalmi állásfoglalások döntenek. Természetesen legtöbbször az erkölcs és öntudat ellenében.

Mégis úgy gondolom, hogy Joó Tibor formulázása s tételének végső megfogalmazása mind kitűnő könyvében, mind pedig ma előadott tanulmányában kissé rideg és mereven elvlasztó. Befejező fejtegetéseiben említi, mint „filozófiai közhelyet“, hogy az etikumnak s általában a szellemek egyetlen gyökérszála sincs a természetből, tőle különböző lényegű lévén. Nem kívánom e közhely, ahogy mondotta, filozófiatörténeti helyét meghatározni, nyilvánvaló az valamennyiünk előtt. Azonban ebből levont s következetesen véghezvitt tételéhez a néprajzi kutatónak is lenne néhány szava. A továbbiakban ugyanis Joó Tibor azt állítja, s ez a tétel a lényege s vezérlőmotívuma előadásának: a nemzet nem a népből hajt ki. Másutt figyelmeztet, hogy a nemzet nem azonos a néppel, de nem is népiségből ered. Figyelmeztet, hogy a nemzet a hősök, a személyiség alkotása, s hogy a nemzetet nemzetté csak eszméje teszi. Mindezek a megállapítások kétségekívül igazak lennének, ha Joó Tibor nem különböztetne olyan élesen az általa is említett létrehozó tényezők és az alkotó lényeg között. Előadása ezen a ponton tér el felfogásunktól.

Ugyanis fejtegetései során mindjobban aláhúzza, hogy a létrehozó tényezőknek alijában *semminő jelentőséget nem tulajdonít* s a nemzetet semmi egyéb nem határozza meg lényege szerint, csak eszméje; csak eszméje teremti és valósítja. Félek, hogy ez a merev kettéválasztás sok vitának lehet alapja. Magam úgy gondolnám inkább, hogy a nemzet fogalmának meghatározásánál jó analógiának használhatjuk Aquinói Szent Tamásnak a test és lélek viszonyáról vallott elméletét. A nemzet eszméjét sem gondolhatjuk el, mint ahogy Szent Tamás szerint a lelket sem, a megvalósulás tényezői nélkül. Valahogyan a nemzetről szóló meghatározásban igenis szerepének kell lennie a Joó Tibor által kidobásra ítélt tényezők egynémelyikének, hiszen ezek működése, társadalmi, ethnikai és történeti funkciója teremthette meg csak a történet során azt a vezető eszmét, ha úgy tetszik vezető egyént, hőst, ami, ill. aki irányt adott nemzetének. Ha igaz is az, hogy a népiség önmagá-

ban nem jelent nemzetet, a nyelv, a nemzeti műveltség és sorstudat nem jelenti a nemzet végső meghatározását, fordítva is igaz, hogy népiség elképzelhető nemzet nélkül, de nemzet nem képzelhető el népiség (legyen az bármilyen kevert), nem képzelhető el nyelv, nemzeti műveltség nélkül (legyen az a nyelv ősi, újabb, legyen a nemzet kétnyelvű, műveltsége eredjen szomszédos kultúrákból is).

Különben nehéz lenne kiküszöbölnünk a fogalmazás történeti példáinak egynémely belső ellenmondását s különben is a nemzet fogalma oly elvonttá s egyetemessé válnék, hogy — bár az egyetemesség filozófiai igénye ellen szólni nem akarok — például a nemzetek differenciáló meghatározásánál alig vehetnénk bárminő hasznát. Ez utóbbi kifogás különben a lényegtelenebb s hajlandó vagyok hinni, hogy az Joó Tibornak nem is tartozott céljai közé. Készséggel elismerem, hogy a nemzet fogalmának meghatározásában a faj természettudományos fogalmát kevésbé használhatjuk, még a történeti diszciplínák is alig tudnak mit kezdeni vele. Máshogy áll már a helyzet a népiséggel. Meggyőződésem, hogy Joó Tibornak igaza van abban: a népiség önmagában sokszor valóban tudattalannak tetsző állapot, még nem nemzet, sajátosságai szinte önkénytelenül valósulnak s semmi etikai erőfeszítést nem igényelnek. Magam is több ízben igyekeztem bizonyítani, hogy például a parasztság nemzettudata mennyire homályos, bár igen sok esetben mély és megragadó szimbolumokban jelenik meg. S az is tagadhatatlanul igaz, hogy mégoly primitív közösségeknek is van önmagukról tudatuk, összefogó tradíciójuk. A parasztság elsősorban társadalmi létéről s nem nemzeti létéről gondolkodik, társadalmi létéről vannak tisztább fogalmai. De ettől függetlenül a nemzet csak a maga anyagában, a maga eszközeivel: tehát népiségében, nyelv, kultúra, állami szervezet és közös sorstudat segítségével emelkedhetik vezető s irányító rangra s egyáltalán csak ezeken a közegeken keresztül érheti el történeti megvalósulását. Joó Tibor meghatározásában — pedig tudom, hogy nem híve Frobeniusnak — a nemzet eszméje veszedelmesen emlékeztet a frobeniusi paideuma-ra, amely tértől és időtől függetlenül fölötte lebeg egy tájnak, népnek s annak mégis lényegét, végső meghatározását adja. Hogy az ethnikum mennyire fontos, azt éppen Joó Tibor példái igazolhatják. Az Árpádok turk nemzetsége valóban uralma alá hajtja a finn-ugor jellegű magyarságot, de nyelvben, ethnikumban mégis a finn-ugorság — ahogy ő nevezte — „szolga-nyelve“ győz s a magyar nemzeteszme történeti alakulását, tehát a magyar nemzet történeti alakulását ezek a történeti, ethnikai, nyelvi tények mind a mai napig döntően meghatározzák. Hiszen a magyar nemzeteszme alakulásában mindig is szerepe volt annak a sajátzerű helyzetnek, hogy a magyarság többféle ethnikai csoport összekovácsolója volt. Gondoljunk az újabkori magyar történet kisebbségi problémáira s ezzel kapcsolatban a magyar nemzeteszme fejlődésére. Joó Tibor könyvében kitűnő fejtegetéssel vázolja e

helyzet alakulását, de éppen ebből látjuk, hogy a nemzeteszme alakulása nagyon is összefügg az ethnikus tényezőkkel: azok módosulásával módosul. Felhozhatnék más példákat is.

Úgy gondolom, hogy Joó Tibornak tehát tökéletesen igaza van a lényegben, csak fogalmazását kellene történetiben s az ethnológust is kielégítőbb módon kezelnie: a nemzet ideája elválaszthatatlan történeti megvalósulásaitól. Formulázást nem akarok ajánlani, ezt bizonyára hivatottabb ő maga elvégezni. Csak azt szerettem volna felszólalásomban hangsúlyozni, hogy a lényeg, a nemzetet meghatározó s végső fokon alakító nemzeti eszme mellett a meghatározásban egyéb történeti tényezőknek is szerepet kell juttatnunk, így éppen a népiségnek, a nyelvnek, a nemzeti műveltségnek és a sorstudatnak. Mert igaz, hogy a nemzet kialakult vezető eszméje alakíthatja az ethnikumot, műveltséget, de ez igaz fordítva is: a nemzeteszme kialakításába döntően beleszólhat az illető nemzetté váló nép ethnikuma, addigi műveltsége, társadalmi szerkezete. Bizonyos, hogy patriarcha-nomadikus törzsi kultúrákból más nemzeteszme-k születnek, más vezető hősök, mint például anyajogú paraszti művelődésekből. Lemérhetjük ezt például Gandhi Indiájának és Európa népeinek különbségein is. Tehát ha a meghatározásban a lényeges, formális elemet a nemzeteszme is adja, a tartalmi elemek sem elhanyagolhatók, lévén a nemzet mégis történeti és ethnikai valóság, ha ideája nem is az.

Ortutay Gyula.

*

Az előadó — úgy vélem — érdemes munkát végzett. A feltett kérdésnek nem egy oldalát világította meg lelkes, sokszor magasan szárnyaló fejtegetéseivel. Becsesek mindazok a megjegyzései, melyekkel röviden jellemzi álláspontját a nemzet és faj, a nemzet és nyelv, a nemzet és állam szerfelett fogas kérdéseiben. Legfőbb érdemének azt tartom, hogy rámutatott a nép és nemzet közti fogalmi különbségre.

De már egészen hibás képet rajzol a nép és nemzet egymásközi viszonyáról. A népet — eléggé önkényesen — megfosztja minden öntudattól. Az ethnikumot valami ködszerű szellemiségnek fogja fel, amely öntudatlanul lakozik a nép tagjaiban. Arra kérem filozófusunkat, mutasson nekünk ilyen népet, amely nem tud magáról. Félek, hogy még az őserdők magányában sem leli meg. A legprimitívebb népnek is van közösségi tudata, s már az is, hogy a nép nevet ad magának, emellett bizonyít.

Míg a népnek mint közösségnek nincs öntudata, addig a nemzetet éppen az öntudatosság jellemzi — jelenti ki az előadó. Az öntudat és a vele járó hivatásvállalás teszi a nemzetet tulajdonképpen nemzetté. Ezt a megállapítást általánosságban én is helyesnek tartom, de kérdem: kifejezi-e maradéktalanul a nemzet lényegét az öntudatosság és ennek tartalma, a hivatástudat? Semmiképen sem. Ismerek oly emberi közösséget, amelynek öntudatosságához nem férhet kétség és amelyet ugyan-

akkor magas hivatástudat is lelkesít, anélkül, hogy nemzetnek nevezhetném. Ilyen például a hívők gyülekezete. Az első pillanatra látni, Joó Tibor túlságosan tágra szabta meghatározását. Miért nem tartjuk a hívők gyülekezetét nemzetnek? A felelet egyszerű: mert nem alapszik a népi elven. A Joó Tibor-féle nemzet-meghatározásnak épp az a legnagyobb hibája, hogy a népet csak nemzetképző tényezőnek ismeri el és szinte elsüllyeszti az általa felvett többi tényező, a faj, a nyelv, az állam stb. sorában. Pedig nyilvánvaló, nincs nemzet nép, vagy valamilyen népi alap nélkül. A faj, a nyelv, az állam stb. mindez már csak a népen keresztül hat a történetileg megjelenő nemzetre. De az is könnyen belátható, hogy a nemzet valamiképpen többletet jelent a néppel szemben. Nem minden nép nemzet is egyúttal, de minden nemzet népben, vagy több népcsoportban gyökerezik. Beszélünk és joggal beszélhetünk belga, svájci, amerikai nemzetről. Ezekben az esetekben a nemzet nem egy, hanem több népre, vagy néprészre támaszkodik. Ugyanebből az okból kifolyólag népi kisebbségek is tagjai lehetnek valamely nemzetnek. Az egyénre nézve — helyesen állapítja meg Joó — „a népi származás... nem dönt a nemzeti hovatartozás kérdésében“.

Mi hát a nemzet, mi az a többlet, ami sajátos tulajdona a néppel szemben? Csak a nagy népeket tartjuk nemzeteknek, vagy talán azokat a népeket, amelyek önálló állami életet élnek? Amde gondoljunk csak arra, hogy a lengyelek, az ukránok akkor is nemzetek maradnak, ha nem élveznek politikai függetlenséget. A többletet tehát más irányban kell keresnünk.

Abból kell kiindulnunk, hogy bizonyos korokat kifejezetten nemzetieknek hívunk más korokkal szemben. A felvilágosultság korát például senki sem fogja nemzeti kornak nevezni. A középkor sem engedte szóhoz a nemzeti öntudatot, ebből az időből legfeljebb nemzeti mozgulásokról, jelenségekről hallunk. És ha ennek okai után kutatunk, látjuk, hogy a népek a középkorban még egy nagy szellemi közösség, a corpus Christianum tagjának érzik magukat, amelyet az egyház vezet és a közös latin műveltség tart össze. Valóban ekkor még nem volt vita tárgya, hogy az európai műveltség egy és osztatlan. A népek mintegy alárendelték létüket egy magasabb létnek, legalább is elvileg. Ezzel szemben a nemzeti fejlődés épp akkor indul meg, amikor ezek az átfogó, egyetemes kapcsok meglazulnak és minden nép valamiképen magába fordul. Tulajdonképpen ezekben a történeti pillanatokban válik a nemzeteszme történelmi formáló erővé. Ahelyett, hogy a népek magukat alárendelnék egy egyetemesebb létnek, saját népi mivoltuk szolgálatába állítják a kultúra minden megnyilatkozását, nemcsak a politikát, hanem az egész műveltséget, még a vallást is. A XIX. századot teljesen betölti a nemzeteszme. És még manapság is mindenki úgy tudja, hogy csak a nemzetállam az igazi állam és hogy nincs más kultúra, csak az, amelyet a nemzet fémjelez. A kultúrát valahogyan felparcellázták egy-

más közt a nemzetek és most egyik se hajlandó bevallani, hogy az egyetemes európai fejlődés nemzeti kultúrájuknak az alapja.

E történeti áttekintésből — azt hiszem — világosan kitűnik, hogy a nemzet megrögzött individualista. Valamely nép, vagy népcsoport akkor lép elő nemzetté, amikor önmagát teszi meg minden mértékévé. Ezért oly öntudatos. De öntudatosága korántsem oly magasztos valami, miként azt Joó hiszi. A nemzet nagyon is önző. Csak magát látja, magát szereti mindenben. Minthogy a nemzet oly népi közösség, amely mindent és mindenkit saját szolgálatába akar állítani, öntudatosága harcos is. Ezért szeretet lehetleg államhatalomra támaszkodni. Sohasem tudja elviselni, hogy hatókörzetében öntudatos népi góccok alakuljanak ki. Kizárólagosságra törekszik. Nem kíván mindenkitől, aki portáján él, népi beolvadást, de föltétlen alávétést annál inkább. Uralkodni akar mindig, mert csak sajátmagát akarja. Szolga-nép van, de szolga-nemzet — nincs.

Joó Tibor a bevezetésben ígéretet tett arra, hogy nem fogja dőlyösen megtagadni az empiriát. Mégis egészen csodálatosan elvont fogalmi vannak a nemzeti öntudat kialakulásáról. Meggyőződéssel vallja, hogy „minden nemzet csirája egy vezér s a köréje seregő hívek csapata“. Hogy a nemzet megszületéséhez személyiség kell, aki „szembe kerül az értékekkel“. Sajnos, nem tudok ilyen nemzetalapító személyiségekről, sem arról, hogy ezek a személyiségek mindenkor oly fennkölt lelkek lettek volna. Ki tette a franciát nemzetté? Az orléansi szűz-e avagy Marat, I. Ferenc avagy Pierre Dubois, a francia hivatástudat első megfogalmazója? Külön-külön bizonyára egyik sem, együtt talán igen. Félek, hogy Joó a nemzetek megszületését azoknak a mitológiai származásmondáknak mintájára képzele el, amelyek egy hős és egy anyafarkas nászából vezetnek le egész nemzeteket.

Az a tétele sem állhat meg, hogy a nemzet a nép jobbainak, a kiválasztottaknak arisztokratikus gyülekezete. Ennek, sajnos, ellentmond mindaz, amit a nemzetek életéből tudunk. Természetesen minden nemzetnek van vezető elitje, de ez nem jelenti még azt, hogy az elit maga a nemzet. Joó e tekintetben is túlmagas követelményekkel lép fel a valósággal szemben. Az örök értékek szemléletére valóban nem mindenki képes, csakhogy ezt nem is kívánja fiaitól a nemzet. Tudtommal bárki minden különösebb filozófiai öneszmélés vagy képzettség nélkül tagja lehet a nemzetnek. A nemzeti öntudat — láttuk — korántsem oly égi tünemény; tud a paraszток nyelvén is beszélni. *Váczy Péter.*

*

1. A nemzet lényeges tényezőit, vagy más szóval valamely nemzethez való hozzátartozás kritériumait szubjektív és objektív csoportra szokás felosztani. Az előadó ezzel szemben csak a szubjektív „tényezőit“, vagy „kritériumot“ hajlandó elismerni. Az objektív tényezőknél

semmi jelentőséget sem tulajdonít. Így jut arra az eredményre, hogy elhatározása bárkit valamely nemzet tagjává avathat.

Ez túlzásnak látszik. Nem tudom elképzelni, hogy pusztán elhatározásom folytán németté, franciává, vagy kínaivá változhassak. Ez pedig nyilván azért nem lehetséges, mert az akarati, érületi, szubjektív tényezőkön felül objektív tényezők is kötnek a nemzethez. Éppen azok, amelyeket az előadó megtagad: a hagyományos *kultúra* a maga objektívációival és alkotásaival, aminők a nyelv, a jogrendszer, a politikai rendszer, vagyis állam stb.; továbbá *természeti* tényezők, mint a faj, a táj stb.

Abban igaza van az előadónak, hogy az említett objektív tényezők egyike sem teszi *egymagában* a nemzetet. De ebből nem következik még logikai szükségszerűséggel az, hogy e tényezők többségének az összejátszása, koincidienciája sem lényeges tényezője a nemzetnek. Igaza van továbbá az előadónak abban, hogy a tagok tudatossága, érületi hozzájárulása, felelősségvállalása, egyszóval a szubjektív tényező lényeges a nemzetre nézve. De ebből még nem következik, hogy ez *egyetlen* és önmagában elégséges meghatározása a nemzetnek.

Az előadóval ellentétben tehát azt hiszem, hogy a nemzet lényeges mozzanatai közé, tagjai alanyi érületén felül, *objektív adottságok* is hozzátartoznak. Ez utóbbiak között vannak természeti jellegűek is, szellemi természetűek is.

Úgy gondolom, hogy az előadó a szubjektív tényezők fontosságát azért emeli ki a kelletténél jobban, mert meg akarja védeni a nemzet fogalmát az elnaturalizálódásnak ma valóban fenyegető veszedelme ellen. Azt hiszem azonban, hogy idealista felfogásából adódó és ezért igen tiszteletreméltó aggályai túl messzire ragadják.

Az objektív tényezőknek akár még egyoldalú elismerése is csak akkor jelentene ugyanis veszélyt a nemzetfogalom idealisztikus értelmezésére, hogyha az objektív tényezők valamennyien szükségképpen *természetiek* is volnának egyben, hogyha tehát helyes volna az az egyenlőség, amely szerint „szubjektív tényező = szellemi tényező” — és az a másik, hogy „objektív tényező = természeti tényező”. Az efféle azonosítás azonban nem helyes. N. Hartmann és H. Freyer, sőt Dilthey és Hegel világosan kimutatták már, hogy a *szellem objektív is lehet*. Nyugodtan elismerhetünk tehát a nemzetben objektív tényezőket is, anélkül, hogy a nemzet fogalmát egyoldalúan elnaturalizálnók.

2. Nem tudok egyetérteni a nemzetnek az előadó által kifejtett arisztokratikus, exkluzív értelmezésével sem. Az előadó élesen szembeállítja a nemzetet a néppel. Ilymódon a nép „öntudatlan jellegű”, a nemzet pedig „jellegtelen öntudattá” válik. Már pedig az ilyenfajta közösségre nézve, amilyenről szó van és aminő például a „magyarság”, elengedhetetlen fontosságú a *tudat* is, a *jelleg* is. A nemzethez igazán csak az tartozik hozzá, aki mindkettőben részesül. Lehet, hogy vannak

olyan történeti helyzetek és pillanatok, amikor a nemzetből a nép valóban kiszakadt. De az olyan nemzet, amelyről lemaradt a nép: nem is nemzet a szó *ideális* értelmében. A közösség akkor nemzet — a nemzet ideája szerint —, ha a nép is beletartozik, hogyha a nép is nemzetileg tudatosult. És viszont annál kevésbé nemzet a nemzet, mennél inkább áll az a tény, hogy egyes tagjai kívülrekedtek a nemzeti közösség sáncain.

Gróf Révay József.

1. A nemzet lényege tisztán szellemi természetű — úgymond az előadó. Téves a ma közkeletű nemzetfogalom is, mely — többek között — a közös *műveltséget* is lényeges alkotórésznek tartja. Később mégis ezt mondja: „a nemzet szellemi, *kulturális* koordinátarendszer“, „szellemi alkotás, *kulturális* jelenség“.

2. „Erkölcsei valóság a nemzet“. „Filozófiai közhely, hogy az etikumnak, általában a szellemnek nincsen egyetlen gyökérszála sem a természeti valóságban, attól egészen különböző lényegű lévén“. Lehet, hogy ez valóban közhely, de ez még korántsem jelenti azt, hogy igaz is volna: az ellentéte legalább ugyanilyen mértékben közhely. Másrészt következetesebb lett volna, ha erkölcsi valóság helyett erkölcsi értéket mond. De — ettől függetlenül — próbáljuk Jó Tibor állítását továbbgondolni.

Ha a nemzet lényege valóban szellemi és erkölcsi természetű, akkor *lényegbeli* különbség egyáltalán nincs a nemzetek között: minden nemzet ugyanúgy szellemi természetű, minden nemzet ugyanazon erkölcsi értékek felé tör s a nemzetek között különbség csak addig állhat fenn, míg nem eléggé valósították meg önmaguk lényegét. Ebből önként következik, hogy minél inkább nemzet egy nemzet: annál kevésbé az. Mert azt Jó Tibornak kell legelőször elismernie, hogy ami szellem Amerikában, az szellem marad Ausztráliában is s ami erkölcsi érték az északi sarkon, az nem lehet bűn a déli póluson sem. Hogyan lehet mégis igaza Schopenhauernek, aki szerint „minden nemzet szidja a többi nemzeteket s mindegyiknek igaza van.“?

Ha Jó Tibornak igaza volna, akkor pl. minél jobb francia lenne valaki, annál jobb németnek is kellene lennie. Ezt azonban mégis túlzás lenne állítanunk. Ennek épp az ellenkezője igaz: akkor, hogy valaki jó német lehessen, előbb rossz franciának vagy rossz angolnak kell lennie.

E nehézségeket — szerény véleményem szerint — az okozza, hogy nem helytálló az előadó által idézett közhely, hanem annak ellentéte, a Nicolai Hartmann-féle közhely az igaz, mely szerint a szellemnek igen sok gyökérszála van a természeti valóságban s attól nem teljes egészében különböző. Hogy nemzetek egyáltalán léteznek, az nem a szellemnek, hanem a valóságnak a természetéből következik s a nemzet lényege sem nem tisztán természeti, sem nem tisztán szellemi, hanem éppen a kettőnek mindenkori vegyülete: valami természetinek — a népnek — haladása

valami szellemibb felé. De a haladásról s így nemzetről is csak addig lehet szó, míg a szellemi a természetivel kapcsolatban áll. A „tisztá szellemiség“ nem hogy megadná a nemzet lényegét, hanem egyenest lehetetlenné teszi azt: a tiszta szellem birodalmában nincsenek nemzetek. A nemzet a természetnek kézjegye a szellem arculatán.

Az előadás nagy érdemének tartom, hogy — mindezekén túl — rámutatott arra, hogy a nemzet problémája szorosan összefügg a természet és szellem problémájával.

Mátrai László.

*

Előadó szerencsés kézzel választotta ki azokat a szempontokat, amelyek döntő fontosságúak a nemzet fogalmának megalkotásában. Hozzászólásomban nem akarom újabb szempontokkal bővíteni a felvázolt sokrétű és gazdag képet, hanem csak az alapvető kérdést kívánom megvitatni. Szerintem is két döntő tényező van s talán csak abban térek el előadó véleményétől, hogy ezek sorrendjét szeretném felcserélni. Ugyanis a természeti törvényt, amely a közösségeket egyáltalán létrehozza, alapvetőbbnek tartom. Minden élőlény individuum, de közösségi életre rendeltetett. Ez a törvény hozta létre az állati közösségeket, társadalmakat, államokat (pl. hangya-, méh- stb. állam) és ez a törvény érvényesül az emberi életben is. Gáspár János hozzászólásában a „nemzettest“-ről beszélt és ezzel szerintem azt az egyetemes törvényszerűséget honorálta, amely az individuumokat közösségekké kapcsolja össze. Az ember azután éppen emberi mivoltából, mondhatnám emberi méltóságából fakadóan ezt a természeti közösséget szellemi tartalommal tölti meg és így lesz a népi, faji, nyelvi, születési, geológiai stb. összetartozás nemzetté. Előadó e folyamatot igen találóan jellemezte. Amikor azt mondotta: „a nép állapot, a nemzet feladat“, szellemesen illusztrálta a természeti állapotra, mint fundamentumra ráépülő emberi alkotást, vagyis a természeti törvény alapján kialakult közösség szellemi tartalommal való átítatódását és ezáltal magasabb síkra való lendülését.

A nemzet ezek szerint ugyanolyan szintézis, mint maga az ember. A modern biológia tanítása szerinti organizmikus felfogás az embert anyagi test és szellemi lélek egységének tartja. A nemzet is test és szellem szintézise és a test Gáspár János megállapítása szerint népi, faji, nyelvi, leszármazási, természeti stb. közösség, szóval „nemzettest“, a nemzet lelke pedig az előadó által kidomborított eszme, a népet nemzetté tevő idea.

Ezt a szintétikus felfogást azért is döntő fontosságúnak tartom, mert megoldja az asszimiláció és disszimiláció sokat vitatott és éppen most aktuális kérdését. A természeti síkon ilyesmi ugyanis szóba sem jöhet, mert az állati individuum beleszületik, vagy a véletlen által belesodortatik közösségébe, ahhoz ösztönösen ragaszkodik s abból saját erejéből ki nem válhatik. Az ember viszont természeti közösségét eszmei síkra emeli és így egyéni közötti szellemi kapcsolatokat hoz létre. A nem-

zetet teremtő szellemi tényező fölébe rétegeződik a természeti alapnak és így az egyén, aki elfogadja a nemzet eszméjét, annak teljes értékű tagja, aki viszont megtagadja azt: kiszakítja magát a nemzet közösségéből. Alacsony fokon álló, csupán csak népi, faji közösségekhez, szóval természeti adottságokhoz nem asszimilálhatjuk magunkat, mert nincs olyan lenyűgöző eszménk, amelyet magunkévá tehetnénk. Ennek megfordítottja viszont elképzelhető, mert az, aki elfogadja a mi nemzetalkotó eszményeinket, a szentistváni ideológiát és annak teljes szívével, egész lelkével és minden erejével alárendeli magát: magyarrá lehet, vagyis hozzánk asszimilálódhatik.

Végeredményben tehát helyesbítenem kell kiindulási pontomat: nemcsak hogy nem képviselek külön véleményt előadó igen értékes és tiszteltreméltó filozófiai felfogásával szemben, hanem azt természet-tudományi szempontjaim felhasználásával tulajdonképpen csak kommentálok. Megértem és elfogadom, hogy az eszmén épül a nemzet és így ez végeredményben szellemi konstrukció, de ugyanekkor tisztán látom azt a természeti törvényeken alapuló individuális közösséget is, mely a nemzeti lét fundamentumát, biológiai alapépítményét adja.

Reök Irén.

*

Ha az előadó és a hozzászólók megállapításait a nemzetről egymással szembesítjük, első pillanatra szinte áthidalhatatlan ellentét benyomását nyerjük; közelebbi szemügyrevételre azonban látjuk, hogy ezek a megállapítások igen jól összhangba hozhatók: a filozófus és a szakemberek itt szerencsésen kiegészítik egymást. Ha a nemzet leglényegesebb vonását keressük, azt Jóó Tiborral kétségtelenül a nemzeti öntudatban kell megtalálnunk; ez az, ami egy embercsoportot nemzetté tesz és nemzetként fenntart. A nemzettudat mindenesetre szellemi jellegű: a közösségi szellem egyik legjelentősebb megnyilvánulása. Ahol egyáltalában nincs meg, ott még nem beszélhetünk nemzetről, legfeljebb népről; és valódi, nem névleges vagy „szunnyadó“ nemzettagok azok, akikben a nemzeti közösségtudat többé-kevésbé él. Mert fokát tekintve a nemzeti közösségtudat különböző lehet: és „relatív“ minden normális ember képes bizonyos mértékű szellemiségre. A nemzeti közösség sok kisebb-nagyobb hordozója fölött és részben előtt vannak azután a nagy, nemzetalkotó géniusok, akik a nemzeti közösségtudat létrejövételében és további életében döntő szerepet játszanak. Ilyen „heros eponymos“ nemcsak egy van, hanem újra meg újra felmerül a nemzet életében; de mindenesetre jóval kevesebb a nemzeti szellem nagy alkotója és formálója, mint átlagos hordozója és szinte „infinitezimális“ alakítója.

Mire irányul ez a nemzeti közösségi szellem? Ez a szellem hordozóját — nevezzük népnek — az élet mindenoldalú megnyilatkozásaiban átfogja: közös „élettérben“, közös multból, sorsközösségben közös

célokra törekszik, a földi létben egységes egészben kíván érvényesülni. Mindebben maradéktalanul szellemi jellegű maradhat a nemzeti közösségtudat és mégis sajátos egyénisége lehet más nemzettudatokkal szemben: a tiszta szellemi létben is lehet és van individuáció. Ezek a vonások azonban, amelyek a nemzeti szellem tartalmát alkotják, mélyes és szerves összefüggésben mutatják e szellemet nemzetelőtti, sőt részben szellemelőtti, „természeti“ alapokkal, amelyekből a nemzeti szellemiség kinő, kibontakozik; mert az korántsem különül el olyan élesen a „természettől“, amint az előadó hangoztatta: ezt már a hozzászólások is megállapították. Hogy a nemzeti közösségi szellem kialakulhasson, ahhoz bizonyos tárgyi feltételek, természetes alapok kellene: ezt minden hozzászóló hangsúlyozta és gróf Révay József elvileg is megfogalmazta. Az elhatározás egymagában nem elegendő a nemzetté váláshoz: ahhoz képesség is kell, amelyet a nemzeti lét akarása azután kiteljesíthet.

A nemzeti létnek ezek a „természeti“ alapjai úgy viszonylanak a nemzeti élet szellemi közösségtudatához, mint az aristotelesi metafizikában a létlehetőséget nyújtó anyag a megvalósulást adó formához: a kettő együtt adja a teljes, konkrét valóságot. Ilyen természeti alap mindenekelőtt valóban maga a természet: elsősorban a természeti táj, a sajátos élettér, amely azután az emberi élet alakító hatására individuális kultúrtájjá is válik. A természeti, majd az emberileg kultúrált természeti élettér, miliő közismerten elfogadott alapja a nemzeti létnek. Ilyen továbbá gyakran a faj, a közös leszármazás is: hiszen maga a nemzet, a natio szó is utal erre a tényezőre, amely ugyan a népi élet változó sorsában és a nemzetet alkotó társadalom nagy kiterjedésével többnyire háttérbe szorul, de a tartósabb politikai közösségi élet folyamán végbemenő, ismételt keveredés nyomán sajátos keverékalakban, másodlagosan és némileg eltérő értelemben, sokszor újra jelentkezik; a nemzetállam egységében tartóan együttélő társadalom tagjai még akkor is előbb-utóbb vérrokonságba kerülnek, ha nagy faji különbségek voltak is közöttük és ha jelentős rendi különbségek a legitimitást nem engedik meg. Ez az új, többé-kevésbé rokon nemzet-hordozó társadalom immár legjobban népnek nevezhető: és ez a nép maga a legfontosabb természetes alapja a nemzetnek, az igazi nemzettest, amint Gáspár János nevezte. Ebben kell a nemzetalkotó képességnek élnie, hogy nemzetteremtő géniuszok fakadhassanak belőle — vagy legalább is ilyenek hozzáférhessenek — és e géniuszoknak követőik legyenek, akikből a nemzet alakul, akik a nemzeti közösségtudatot hordozzák. Amint a személyes szellem gyökerei az egyéni lélekben vannak, sőt ezzel még az egyéni testbe is mélyen belenyúlnak, úgy ereszkednek a valódi, életképes nemzeti közösségi szellem létgyökerei a nép testi-lelki életébe, e „nemzettestbe“, amely a nemzeti szellemet hordozza és viszont abban és attól állandóan tovább formálódik. És a nemzethor-

dozó nép életével a közös mult, a közös sors, vagyis a történeti közösség, valamint a közös kultúra, sokszor főleg a közös nyelv és a közös élethatalmi, politikai szervezetség, mint a nemzeti öntudat további, sokszor döntő fontosságú alapjai jelentkeznek: mert mindezek ugyan nem tesznek nemzetet a nemzeti közösségtudat és annak folytatólagos vállalása nélkül, de éppen a nemzetalkotás képességét biztosíthatják. Joggal hangsúlyozták tehát a hozzászólók ezeknek a nemzetalapoknak elengedhetetlenségét az eleven nemzeti lét szempontjából: ez a nagyon is megszellemíthető, mert önmagában máris potenciálisan szellemi „matéria“ lehetővé teszi, hogy belőle nemzeti közösségtudat fakadjon, aktualizálódjék és azután nemzetté formálja az arra képes és immár nemzettestként továbbélő népet. Ez a mély egység a nép, mint lehető nemzet, és a nemzeti lét között egyúttal azt is lehetségessé teszi, hogy a népiség igazi értéke, egyéni lelke a nemzeti tudatba is felvétessék: így a népiségnek nem kell teljesen megszűnnie tudatossá válásával, hanem értékes egyéniségével igenis felvehető a nemzeti tudatba, amely éppen amattól nyeri mélyen individuális, a maga nemében egyetlen és szellemileg is pótolhatatlan jellegét.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

BENCsik BÉLA: *A megismerés.* (Theoria, tanulmányok a filozófia köréből, kiadja Halasy Nagy József, I.) Budapest, 1939. Pfeiffer. 174 l.

Az ismeretelmélet, a szerző felfogása szerint, két egymást kiegészítő részre oszlik, ezek az ismeret igazságának elmélete vagy ismeretlogika és az igazság (ill. a dolgok) ismeretének elmélete vagy megismerésmélet. A munka az utóbbi tárgyalja. Ennek tárgyköre feleleli a megismerés általános, mindenfajta megismerőre vonatkozó törvényeit, az egyes különböző megismerők, így elsősorban az ember, majd az állatok megismerésének különleges sajátosságait és törvényeit, továbbá a tudományos ismeret és a különböző tudományok saját szerű ismeretani problémáinak vizsgálatát.

A könyv első része az általános megismerésmélet vagy adatáselmélet, amely a megismerés lényegéből következő, a megismerő empirikus adottságaitól független apriori ismeretelméleti elveket tárgyalja.

A legtöbb ismeretelméleti rendszerben a problematika kiindulópontja az a kérdés, hogy miképpen ragadhatja meg az ismerő alany a vele szemben álló ismereti tárgyat, mennyi szerepe van az ismeretben magának a tárgynak, a Nem-Énnek és mennyit ad hozzá önmagából a megismerő Én. Azok a filozófiai irányok, amelyek bizonyos kritikai megfontolások alapján a filozófia tárgykörét elhatárolják a metafizikai jellegű kérdésfelvetésektől és ez utóbbiakat a tudományos filozófián kívül állóknak tekintik, az ismeretelméleti problematikát is lényegesen megsűkítik és abból az alany és tárgy szembeállításával és a kettő viszonyával kapcsolatos fentemlített kérdéseket kizárva, a vizsgálatok körét a megismerés logikai és pszichológiai törvényeinek kutatására korlátozzák.

A szerző szintén ehhez az utóbbi felfogáshoz áll közelebb. Az Én és a Nem-Én viszonyát nem tartja alkalmasnak az ismeretelmélet megalapozására, mert sem az Én, sem a Nem-Én nem közvetlenül ismert és így az e viszonyra építő ismeretelméletek ismeretlen ismeretlennel magyaráznak. Másrésztől elkerüli a realista ismeretelméleteknek az ismerettárgy önmagában való feltétlen realitását állító alaphipotézisét is és magát az ismeretet választja analitikus vizsgálódása kiinduló pontjává. Az ismeretelmélet alapkérdésének a közvetlenül ismert és a közvetve megismert dolgok viszonyának kérdését tekinti: miképpen történik az utóbbiak megismerése az előbbieken alapján?

A megismerést a dolgok közvetlen vagy más dolgok közvetítésével való adatásaként definiálja. A közvetlenül adott dolgok kétfélék: meghatározó adatok (konkrét élmények) és vonatkoztató műveletek. A közvetett dolgok megismerése e közvetlen dolgokból kétféleképpen történik: bizonyos közvetett dolgokat csupán vonatkoztató műveletek

segítségével, ú. n. kombinatív megismerés útján ismerünk meg, itt a meghatározó adatok csupán jelek szerepét játsszák és az ismeretben csak ezek egymásközötti rendjének van fontossága; a többi közvetett dolog megismerésében a meghatározó adatok tartalmi milyenségének is lényeges szerepe van (kevert megismerési mód).

A közvetlenül és közvetve megismert dolgok összessége a Világ, ezen belül a szerző, a megismerés szempontjából, három fokozatot különböztet meg: a megismerő saját belvilága, a külvilág és mások belvilága. A Világ mindig egy megismerő saját világa, tehát valósága az illető megismerőhöz van viszonyítva. Viszont minden lehetséges világ fennáll megismerőjétől függetlenül is, mint egy lehetséges megismerő lehetséges világa: realitása szempontjából tehát a Világ relatív és a megismerő határozza meg, logikai lehetősége szempontjából viszont objektív és meghatároz egy lehetséges megismerőt.

Ez az elmélet, mint már említettük, alapjaiban rokon a modern antimetafizikus ismerettanokkal, bár sok lényeges vonásban eltér azoktól. A rokonságra mutat a metafizikai alany-tárgyviszony és a metafizikai realitásprobléma elkerülése a kiindulásnál, de még inkább a közvetlen megismerés problematikus voltának tagadása. Hiszen a klasszikus ismeretelmélet éppen a közvetlen megismerés problémáját tekinti a megoldandó feladat magvának. E szempontból a szerző fejtegetései szoros párhuzamba állíthatók Carnap tudománylogikájának programjával, aki a közvetlen és közvetett dolgok viszonya helyett — formális síkra helyezve a problémát — a konkrét élményeket kifejező ú. n. protokolltételek és az ezekre logikai operációk segítségével reáépülő rendszertételek viszonyáról beszél. E párhuzam megtalálható a Világ logikai felépülésének kérdésénél is: a szerző három világrétege Carnap hasonló módon felépülő *eigenpsychisch*, *physisch* és *fremdpsychisch* tárgyrétegeinek felel meg. Itt említhetjük meg azt is, hogy a kombinatív megismerést (analitikus tételek: logika, matematika) a Világ megismerése szempontjából Bencsik is semlegesnek tekinti.

Azonban amit e párhuzamról mondtunk, korántsem jelenti azt, hogy Bencsik elmélete valamiképen függne a modern logisztikus ismerettantól. A közös vonások inkább közös szellemi állásfoglalásból, a közvetlenül bizonyos alapokra való, definiálatlan fogalmaktól tartózkodó és hézagmentes logikai felépítés közös tudományos ideáljából származnak. De Bencsiknek már a célkitűzése is egészen más. Míg a logisztika a *tudományos ismeret* logikai analizisét célozza, addig Bencsik *mindenfajta megismerés* analitikus törvényeit kutatja: mi állapítható meg a megismerés lehetséges módjairól, tárgyairól és értékéről tisztán az ismerés mivoltának elemzése útján? Az ismeretelmélet *a priori* részének e különválasztása igen szerencsés a problematika tisztázása szempontjából: látjuk, hogy hol és mennyiben van szükség pszichológiára az ismeretelméletben, de másrésről (bár e kérdést a szerző nem veti

fel explicite) tisztán kibontakoznak az analitikus megismeréstant a megismerés metafizikájától elválasztó határok vonalai is.

Az emberi megismerés ezt követő elmélete a megismerésnek az ember sajátos pszichológiai és fiziológiai alkatával járó — már nem a priori és szükségképi, hanem empirikus — sajátosságait és az egyes emberi megismerők egymásközötti különbségeinek a megismerésében megnyilvánuló különbségeit vizsgálja. Az ember számára közvetlen dolgok a konkrét élmények és a rendelmények (azonosítás, megkülönböztetés, hozzárendelés stb.). A megismerés két alaptípusa a közvetlen tapasztalás és a tiszta fogalmi (kombinatív) megismerés. Közöttük helyezkednek el az inkább tapasztalati, illetve inkább gondolati megismerés különböző fajtái.

Ezután az eddigi eredményeket a pszichológiára alkalmazva, ennek ismeretelméleti alapvetését adja a szerző. Vizsgálja a pszichikai tárgyak mibenlétét, kimutatja, hogy ezek korántsem mind közvetlenül adottak, amint pl. Schlick állítja. A pszichológia problematikáját a tárgy logikai szerkezetének megfelelően csoportosítja. Végül az emberi és állati megismerés viszonyával foglalkozik, az utószóban pedig az ismeretelmélet kultúrfilozófiai jelentőségére mutat rá.

A könyv a szerző alapos, mélyreható vizsgálatai és — különösen a mi irodalmunkban — új szempontjai miatt komoly nyeresége filozófiai irodalmunknak. Külső kiállítása tetszetős, csupán a nevekben és idézetekben előforduló sok sajtóhiba és az idegen szavak gyakran következtelen írásmódja hat helyenként zavarólag az olvasóra.

Pozsonyi Frigyes.

GRABMANN, MARTIN: *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1939. Heft 5. München, 1939. 198 l.

Ez az értekezés sok tekintetben összegezése és összefoglalása annak az évtizedes kutató munkának, amelyet Grabmann az alapvető „Geschichte der scholastischen Methode“ megjelenése óta a középkori aristotelizmus történetének szentelt. Átfogó képet nyújt ebben a műben arról, hogy hogyan foglalkozott a középkor Aristoteles-szel, miként dolgozta fel dolgozatait, milyen formában közvetítette ezeket a tanuló ifjúságnak, milyen segédeszközöket használt Aristoteles tanulmányozásánál. A könyv szerves kiegészítése és bizonyos szempontból folytatása azoknak a tanulmányoknak, amelyek a középkori Aristoteles-fordításokról szólnak, valamint azoknak a tanulmányoknak, amelyek Aristoteles munkáinak a középkori tudományos és szellemi élet egy-egy tárgykörére gyakorolt hatását mutatják be. Ezek közül első helyen említendő az a tanulmány, amely szintén a „Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie“ sorozatában jelent meg 1934-ben: Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die

mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, és ezenfelül több, a középkori logika fejlődését tárgyaló értekezés és szövegkiadás. A tartalmi szempont azonban háttérbe szorul a jelen műben, sőt Grabmann egyes ilyen vonatkozású kérdéseket szándékosan félretesz és későbbi beható részlettanulmányokat helyez kilátásba, hogy a középkori Aristoteles-kutatás *módszere* és formális jellege annál világosabban domborodjék ki. Sorban ismerkedünk meg azokkal a könyvekkel, amelyek az aristotelesi filozófia tanulmányozásánál a szöveg mellett voltak használatosak. A kommentárok történetét követhetjük a legegyszerűbb, inkább parafrázisszerű, folytatólagosan magyarázó kommentároktól egészen addig, amíg a kommentár irodalmi egysége egy quaestio-sorozatra bomlik szét, amelyet csak az egyes quaestióknak belső logikai kapcsolata és az aristotelesi szövegre való vonatkozása tart össze. (A kommentárba, illetve a szóbeli Aristoteles-magyarázatba beillesztett quaestio a középkor szempontjából a kommentár értékét növeli, amint Johannes Sarisberiensis már a XII. században is elismeréssel állapítja meg egy párizsi tanárról, hogy „locum quaestionis invenit ubique“. M. P. L. 199, 867 C.) Következnek a különböző abbreviatók, summariumok és compendiumok, amelyek nem minden esetben azt a célt szolgálják, hogy az eredeti, teljes szöveg tanulmányozását fölöslegessé tegyék (habár ilyen munkák is vannak, mint például az érdekes, Róbert szicíliai király számára készült, Aristoteles egész filozófiáját röviden összefoglaló compendium, vagy a híres Federigo da Urbino herceg számára összeállított „Epistome libri Aristotelis de anima“); rendeltetésük gyakran csak az, hogy az egyes fejezetek tartalmának rövid összefoglalásával és főleg azzal, hogy a mű logikai felépítését és gondolatmenetét szigorú diszpozíciókkal és beosztásokkal megmagyarázzák, alkalmas segédeszközt és bevezető tanácsot adjanak az eredeti szöveg tanulmányozásához. Az egyes idézeteknek (auctoritates eknek, flores eknek) tárgyi szempontok szerint csoportosított gyűjteményei átvezetnek a „tabulák“-hoz, a Bonitz-féle Index Aristotelicus-hoz hasonló Aristoteles-lexikonokhoz, ahol a különböző alfabétikus sorrendben egymásra következő címszavak alatt az illető fogalmaknak Aristoteles műveiben található definíciói, vagy más, ezekre a fogalmakra vonatkozó aristotelesi helyek szerepelnek. Az idézetek eredeti helyének pontos megjelölése bizonyítja, hogy ezeknek a gyűjteményeknek az idézésnél és bizonyításnál nem az eredeti munkák helyébe kellett lépniök (amint ez gyakran történt a patrisztikus florilegiumoknál), hanem csak a helynek az eredeti szövegben való megtalálását segítették elő, éppen úgy, mint a megfelelő modern segédkönyvek.

Az értekezésben bemutatott, legnagyobb részben még kiadatlan, gazdag anyagból érdekes, sőt egyes esetekben meglepő képet kapunk a középkori Aristoteles-kutatás és tanulmányozás beható voltáról és sokoldalúságáról.

Irántka Endre.

MARITAIN, JACQUES: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Paris, 1939. Desclée de Brouwer. 267 l.

Az ember lényegszerű kettőssége, az anyag és szellem benne találkozó két birodalma adja a témát, a kutatási területet Maritain e legújabb munkájához. A szerzőt különösen azok a következmények érdeklik, amelyek az anthropológia ez alaptényéből a megismerés módjára és hatáira nézve folynak. Termékeny szempontjai, alapos elemzései, az a nemes lojalitás, amellyel az ellenkező nézeteket is értékeli, s az a szellemi erő, amellyel majdnem minden felvetett kérdést egyben tovább is visz, ezt a könyvet is egy vezető szellem méltó megnyilatkozásává teszik.

Az első értekezés a freudizmus és pszichoanalízis méltatása. A pszichoanalízist, mint módszert, fenntartásokkal bár, de elfogadja. Csak a könnyelműségtől óv: „nem lehet csak olyan egyszerűen analizálnom magamat, mint ahogy beveszek egy aszpirin-tablettát.“ Súlyosan elítélendőnek mondja a pszichoanalitikus módszer egyes erkölcsi elhajlásait. (Pl. obszcén szövegek betanítását a gátlások megfigyelése céljából.) A freudi pszichológia legértékesebb megállapításának bizonyos betegségek pszichogén eredetének kifogástalan bizonyítását tartja. Viszont kifogásolja azt a nagyon közönséges hamis metafizikát, amely a freudi pszichológiába unos-untalan betolakodik. Ez a „mythologie explicative“ — *ich, über-ich, es, libido* — nem tudományosabb, mint a régiek Eros-a vagy Thanatos a. Relativizmusa folytán Freud *normálistat* nem ismer, szilárd fogalmak nélkül álló nominalizmusa teszi érthetővé a legkülönbözőbb lelki tények azonosítását. Végre bölcséleti szempontból a freudizmus teljesen elvetendő. Argumentum ad hominem magában Freudban mutat ki Maritain bizonyos ressentiment-t, amely kétségbeesett részvétellel fordul a megkínzottak felé, de nem találja meg az egyedül gyógyító szeretetet.

A második értekezés *Jel és szimbolum* címén a jel általános elemétét, a jel szerepét a mágikus világképben, s a mágikus gondolkodás maradványait a kultúremberben keresi. Ezt egészíti ki Lévy Bruhlnak az előszóban hozott levele. Itt a „prelogikus“ primitív gondolkodás közelebbi meghatározását találjuk.

Maritain harmadik témájának bizonyos teológiai háttere van, a téma kezelése azonban tisztán filozófiai. A *természeti misztikai élményről* van itt szó, különös tekintettel a keleti misztikusokra. Ez az élmény reflektálás, a lélek saját létezésének (*l'esse substantiel*) átélése. Feltétele, hogy a lélek minden tartalom nélkül maradjon, teljesen az önszemléletbe merüljön. A bölcséleti és másrészt a vallási misztika legtanulságosabb és legmélyebb megkülönböztetését nyerjük ebben a rövid ismertetés keretében alig kivonatolható dolgozatban.

Tudományelméleti érdekessége van a *Science et philosophie* c. közleménynek. Ez tulajdonképp kibővítése a *Les degrés du savoir* idevonat-

kozó fejtegetéseinek. Végül egy rövid, de nagyon tanulságos jegyzetet kapunk *Intuición és fogalomalkotás* címen, amely azt magyarázza, hogy milyen gyakori eset igaz intuícióknak hamis fogalmakba való öltöztetése.

A szerző joggal írhatja előszavában: „Úgy gondoltuk, hogy a jelen időkben a keresztény bölcselő kötelessége szavát a szociális és gyakorlati kérdésekben gyakran hallatni. De nem hanyagolhattuk el a spekulatív tudást sem, hiszen ez akkor a legszükségesebb, amikor az emberiség történetét nagy veszélyek fenyegetik. Reméljük, hogy ezek a tanulmányok alkalmasak arra, hogy bizonyos pontokban továbbfejlessék a tomista szintézist.“

Ervin Gábor.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára
7. kötetként j e l e n t m e g

PAULER ÁKOS

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak
gyűjteménye

**TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA
KÖRÉBŐL**

c í m e n.

Kornis Gyula bevezetésével, részletes
név- és tárgymutatóval. VIII+237 lap.
Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-
utca 18.), ha tagságukat és az 1939. évi tagdíjuk
lefizetését igazolják.*

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— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „
10. *Pauler Ákos*: Metafizika. X, 153 l. 4— „

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 vonat-
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtítkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Gr. Révay József* és *Mátray László*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek gr. Révay József címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

Felolvasások Mátrai László titkárnál (IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) jelentendők be. Tagságra gr. Révay József titkárnál (VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) lehet jelentkezni. Tagul bárki jelenkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja, valamint az Athenaeum előfizetési díja 6 pengő. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják. Az egyesületi ügyekre, továbbá a folyóirat szétküldésére és előfizetésre vonatkozó tudakozódások és felszólamlások is gróf Révay József címére intézendők.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosa: 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 kérjék azt titkárunktól.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

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
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2:— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1:60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1:50 P

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONÖTÖDIK KÖTET

(1939)

KÖRNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZITETTE

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1939.

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

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1939-BEN.

BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ	MIKOLA SÁNDOR
BARTHA DÉNES	MOLNÁR ANTAL
BAY ZOLTÁN	MORAVCSIK GYULA
BENCsik BÉLA	NOSZLOPI LÁSZLÓ
BR. BRANDENSTEIN BÉLA	ORTUTAY GYULA
DÉKÁNY ISTVÁN	ORTVAY RUDOLF
DÉSI FRIGYES	POZSONYI FRIGYES
ERVIN GÁBOR	PRAHÁCS MARGIT
FARAGÓ LÁSZLÓ	PUKÁNSZKY BÉLA
GÁSPÁR JÁNOS	REÖK IVÁN
GERENCsÉR ISTVÁN	GRÓF RÉVAY JÓZSEF
HAMVAS BÉLA	ROTHACKER ERICH
HARKAI SCHILLER PÁL	SAJÓ GÉZA
HORVÁTH R. KÁROLY	SÁRMÁNDI SÁNDOR
HUNYADY PIROSKA	SLATINAY ERNŐ
IVÁNKA ENDRE	SOMOGYI JÓZSEF
JÁNOSI JÓZSEF	STEIF ANTAL
JOÓ TIBOR	SZKLADÁNYI MÁRIA
KIBÉDI VARGA SÁNDOR	TÓTH DÉNES
KÓKAI REZSŐ	ULLMANN ISTVÁN
KOSÁRY DOMOKOS	VAJDA GYÖRGY MIHÁLY
KOZMUTZA FLÓRA	VÁCZY PÉTER
LEHNER FERENC	WALDAPFEL LÁSZLÓ
MÁTRAI LÁSZLÓ	W. TARCSAY IZABELLA

ZEMPLÉN GYÖRGY

A XXV. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

<i>Báró Brandenstein Béla</i> : Technika és erkölcs	137
<i>Harkai Schiller Pál</i> : A cselekvéstan alaptételei	47
<i>Harkai Schiller Pál</i> : A cselekvés motivációs elmélete	166
<i>Horváth R. Károly</i> : A jogi kötelező erő forrása	255
<i>Jánosi József S. J.</i> : A szellemtudományos megismerés problémája	63
<i>Lehner Ferenc</i> : A gondolkodás elemzése	344
<i>Mátrai László</i> : Sorokin történetfilozófiája	333
<i>Pukánszky Béla</i> : Beethoven és Kant	151
<i>Rothacker Erich</i> : Filozófiatörténet és szellemtörténet	233
<i>Slatinay Ernő</i> : Az élet és a művészet	1
<i>Somogyi József</i> : A jellem kettős rétege	323

Szemle.

<i>Moravcsik Gyula</i> : Vorasz Teofil	359
--	-----

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései.

<i>Faragó László</i> : A modern természettudomány világképe. — <i>Mikola Sándor, Dési Frigyes, Pozsonyi Frigyes, Ortway Rudolf, Bay Zoltán</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1939. jan. 12.)	94
<i>Gerencsér István</i> : Az Abszolútum problémája. — <i>Ervin Gábor, Ivánka Endre, Noszlopi László, Sajó Géza, Joó Tibor, Hunyady Pirooska</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. február 7.)	179
<i>Jánosi József</i> : Heidegger existenciális filozófiája. — <i>Hamvas Béla, Mátrai László, Slatinay Ernő, Ortway Rudolf, Joó Tibor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. május 9.)	293
<i>Joó Tibor</i> : Mi a nemzet? — <i>Gáspár János, Kosáry Domokos, Ortway Gyula, Váczy Péter, gróf Révay József, Mátrai László, Reök Iván</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. november 14.)	377
<i>Noszlopi László</i> : Egyéniség és sors. — <i>Dékány István, Hamvas Béla, Joó Tibor, Zemplén György, Reök Iván</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. október 10.)	360
<i>Pruhács Margit</i> : A zenei kifejezés objektív értéke. — <i>Bartha Dénes, Kókai Rezső, Molnár Antal, Harkai Schiller Pál, Tóth Dénes, Szkladányi Mária, Steif Antal, Ervin Gábor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. március 7.)	197
<i>Gróf Révay József</i> : Érték és valóság. — <i>Baránszky-Jób László, Ervin Gábor, Joó Tibor, Lehner Ferenc, Noszlopi László, Kibédi Varga Sándor, Sármáti Sándor, Waldapfel László, Steif Antal, Bencsik Béla</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. április 25.)	275
<i>Somogyi József</i> : Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása. — <i>Baránszky-Jób László, Lehner Ferenc, Mátrai László, Pozsonyi Frigyes, gróf Révay József</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1938. dec. 13.)	82

Ismertetések, bírálatok.

BACHELARD, GASTON: Le nouvel esprit scientifique. (<i>Faragó L.</i>)	125
BASCHWITZ, KURT: Du und die Masse. Studien zu einer exakten Massenpsychologie. (<i>Mátrai L.</i>)	222
BENCNIK BÉLA: A megismerés. (<i>Pozsonyi F.</i>)	397
BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA: Étika. (<i>Zemplén Gy.</i>)	129

BRUNNER, EMIL: Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. (<i>Gerencsér I.</i>) ..	316
BURLOUD, A.: Principes d'une psychologie des tendances. (<i>W. Tarcsay I.</i>) ..	321
ERDEY, FRANCISCUS: Critica seu philosophia cognitionis certae. Synopsis philosophiae Scholasticae. VI. (<i>Gerencsér I.</i>) ..	312
FREYTAG, BRUNO BARON VON, GEN. LÖRINGHOF: Die ontologischen Grundlagen der Mathematik. (<i>Pozsonyi F.</i>) ..	126
GRABMANN, MARTIN: Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. (<i>Ivánka E.</i>) ..	399
GRASSL, ERICH: Der Wille als Weg zu Leistung und Persönlichkeit. (<i>W. Tarcsay I.</i>) ..	134
HERMES, HANS: Semiotik. Eine Theorie der Zeichengestalten als Grundlage für Unternehmungen von formalisierten Sprachen. (<i>Pozsonyi F.</i>) ..	127
ISTEN BÖLCSELETI MEGISMERÉSE. Az Aquinói Szent Tamás Társaság hat előadása. (<i>Ervin G.</i>) ..	217
KONDRÓ IMRE: Az európai filozófia problémáinak története. (<i>Mátrai L.</i>) ..	118
LITT, THEODOR: Die Selbsterkenntnis des Menschen. (<i>Faragó L.</i>) ..	124
LOTZ, JOHANNES B.: Sein und Wert. (<i>Ervin G.</i>) ..	218
MADINIER, GABRIEL: Conscience et amour. Essai sur le „Nous“. (<i>Gr. Révay J.</i>) ..	315
MAGNUS, SIR PHILIP: Edmund Burke. (<i>Ullmann I.</i>) ..	311
MANDELBAUM, MAURICE: The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism. (<i>Vajda Gy. M.</i>) ..	215
MARITAIN, JACQUES: Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. (<i>Ervin G.</i>) ..	401
SCHERING, WALTER MAMSTEN: Zuschauen oder Handeln? (<i>W. Tarcsay I.</i>) ..	134
SCHREIDER, EUGÈNE: Les types humains. (<i>Mátrai L.</i>) ..	320
SCHWABE, MAX: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rechtswissenschaft. (<i>Horváth R. K.</i>) ..	318
SOMBART, WERNER: Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie. (<i>Faragó L.</i>) ..	224
STOLZ, ANSELM: Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. (<i>Ivánka E.</i>) ..	119
SZELLEMI LÉT, A. Az Aquinói Szent Tamás Társaság hat előadása. (<i>Gr. Révay J.</i>) ..	128
SZKLADÁNYI MÁRIA: Pauler Ákos életművészete. (<i>Kozmutza F.</i>) ..	122
TAKARÓNE DR. GÁLL BEATRIX: Gazdaságtika. (<i>Gr. Révay J.</i>) ..	133
TRIKÁL JÓZSEF: Az új szellemiség. (<i>Ervin G.</i>) ..	219
TUMLIRZ, OTTO: Psychologie der höheren geistigen Berufe. (<i>W. Tarcsay I.</i>) ..	223
VÁRKONYI HILDEBRAND: A gyermekkor lélektana. I. Az első hat életév. (<i>Lehner F.</i>) ..	220
VEUTHEY, LÉON P.: La pensée contemporaine. (<i>Lehner F.</i>) ..	215
WALDAPFEL JÁNOS: Közműveltség és nevelés. (<i>Faragó L.</i>) ..	135
ZEMPLÉN GYÖRGY: Karakterológia és szenttamási etika. (<i>Gr. Révay J.</i>) ..	132

Társulati ügyek.

Br. Brandenstein Béla: Technika és erkölcs. Elnöki megnyitó a M. Fil. Társ. 1939. május 16-án tartott közgyűlésén ..	137
Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1939. évi május hó 16-i közgyűléséről ..	227