

1277
1577
XXVI. KÖTET

11 589
1940.

I. 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

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1940.

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

TARTALOM.

<i>Kornis Gyula</i> : Prohászka Lajos és az Athenæum	3
--	---

Értekezések.

<i>Madzsar Imre</i> : Történelem és emlékezet	3
<i>Laziczius Gyula</i> : A nyelvtudomány harmadik axiómája	36

Szemle.

<i>Dékány István</i> : A „sors“ problematikájához	45
---	----

Vita.

Szimbolikus logika. <i>Pozsonyi Frigyes</i> bevezetőelőadása, <i>Kerékjártó Béla</i> , <i>Bencsik Béla</i> , <i>Lehner Ferenc</i> , <i>Szabó Tivadar</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	57
---	----

Ismertetések, bírálatok.

<i>Gerhard Krüger</i> és <i>Johannes Hessen</i> könyvei a platonizmusról (Hamvas B.). — <i>Friedrich Meinecke</i> : Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte (Dési F.). — <i>Brentano-emlékkönyv</i> (Zemplén Gy.). — <i>Mitrovics-emlékkönyv</i> (Slatinay E.). — <i>Edwin A. Burt</i> : Types of religious philosophy (Ervin G.). — <i>Marin Stefanescu</i> : Le problème de la méthode (Vajda Gy. M.). — <i>L. Susan Stebbing</i> : Thinking to some purpose (Ervin G.). — <i>Zur Enzyklopädie der Einheitswissenschaft</i> (Pozsonyi F.). — <i>Charles W. Morris</i> : Foundations of the theory of signs (Pozsonyi F.). — <i>Rudolf Carnap</i> : Foundations of logic and mathematics (Pozsonyi F.). — <i>Leonard Bloomfield</i> : Linguistic aspects of science (Ullmann I.). — <i>Karl Britton</i> : Communication (Ullmann I.). — <i>Werner Haensel</i> : Beiträge zur Strukturanalyse des Wollens (W. Tarcsay I.). — <i>Jolan Jacobi</i> : Die Psychologie von C. G. Jung (Boda L.).	72—91
---	-------

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1938. Összeállította Gáspár I.	92
---	----

INHALT.

<i>J. Kornis</i> : Ludwig Prohászka und die Zeitschrift Athenæum.
<i>E. Madzsar</i> : Geschichte und Gedächtnis.
<i>J. Laziczius</i> : Das dritte Axiom der Sprachphilosophie.
<i>S. Dékány</i> : Zum Problem des „Schicksals“.
<i>Symbolische Logik</i> (Diskussion, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft).
<i>Besprechungen und Kritiken.</i>
<i>Ungarische philosophische Literatur im Jahre 1938.</i>

PROHÁSZKA LAJOS ÉS AZ ATHENAEUM.

írta: KORNIS GYULA.

Az olyan folyóiratnál, amely — mint az *Athenaeum* is — nem áll valamilyen határozott irányzatnak vagy iskolának szolgálatában, hanem az egyetemes magyar filozófiának szerve, a szerkesztőnek két elvet kell szem előtt tartania: egyrészt háttérbe szorítva egyéni meggyőződését, szóhoz kell juttatnia minden valamennyire igazolható felfogást; másrészt pedig arra kell törekednie, hogy ellensúlyozza azt az egyoldalúságot, ami óhatatlanul támad akkor, ha a témaválasztást csakis az író egyéni érdeklődése szabja meg.

A szerkesztésnek ezt a két követelményét eszményi módon teljesítette *Prohászka Lajos* egyetemi tanár, aki az *Athenaeumot* rendkívüli tudással, széles látókörrrel, ritka tapintattal s a legbuzgóbb odaadással majdnem egy évtizeden keresztül szerkesztette s ezzel az önzetlen munkával, melynek nehézségeit csak az ismeri, aki valaha ilyen folyóiratot gondozott, a legnagyobb hálára kötelezte a *Magyar Filozófiai Társaságot*. Az imént megállapított szerkesztői normához mérten olyan cikkeket is mindig híven közölt, amelyek egyéni meggyőződésének nem „tetszettek“, de a tudományos gondolkodás formai követelményeinek megfeleltek s a folyóirat színvonalával összhangban voltak. Így, menten az egyoldalúságtól, változatossá sikerült tennie folyóiratunkat: minden olvasója megtalálta benne azt, ami érdekli. Ez a szempont különösen hatékonyan jutott érvényre a tájékoztató rovatok gazdagságában. Nem passzív szerkesztő volt, akinek munkája abban merül ki, hogy az éppen beküldött cikkeket az egyes rovatokba szétosztja, hanem az *Athenaeumnak* céltudatosan cselekvő szellemi ökonómusa, aki a cikkek témáját rendszerint maga tűzte ki s előzetesen megbeszélte szerzőikkel, miközben ez az „irányított“ szerkesztés is mindig tiszteletben tartotta az író belső szellemi szabadságát.

Prohászka Lajos szerkesztői tehetsége, fáradságot nem kímélő s mindig elveket szem előtt tartó szerkesztői étosza alapján érthető, hogy *Athenaeumunk* az ő keze alatt felvirágozott s azzal, hogy minden száma frissen tájékoztatót a legújabb filozófiai mozgalmakról, problémákról, törekvésekről és irányzatokról, a magyar tudományos kultúrának valóban nélkülözhetetlen, szerves tagjává emelkedett és méltó módon töltötte be azt a szintetikus szerepet, amely a szaktudományok mellett a magyar közműveltségben a filozófiára vár.

Prohászka szerkesztői munkájának tervszerűsége különösen szembeszökő az ismertetési rovatnak kiszélesítésében és rendszerességében. Szakított a régi szokással, amikor folyóiratunk túlnyomóan csak olyan ismertetéseket közölt, amelyeket maguk a bírálók nyújtottak be. Ezzel szemben Prohászka Lajos tervszerűen maga tartotta számon a bel- és külföldi filozófiai irodalomnak legjava és legfrisebb termékeit, az ismertetnivaló műveket maga válogatta ki és sokszor maga adta kezébe az ismeretőknek. Ezzel — nem hiába a pedagógiának tanára — nevelőhatással is volt a fiatal magyar filozófiai nemzedékre, melyet mint szerkesztő írói gárdába is iparkodott megszervezni. Ez azért volt lehetséges, mert — hála az Istennek — ma már van kiket szervezni.

Kiváló szerkesztői munkásságának voltak jelentős melléktermékei is. Ilyen a *Pauler Ákos Emlékkönyv*, amelynek német kiadását is Prohászka Lajos gondozta (*Gedenkschrift f. A. v. Pauler 1936.*) azzal a nagy odaadással, amelyet csak a mestere iránt érzett hálás kegyelet sugallhatott. Pauler Ákos posthumus kötete (*Tanulmányok az ideológia köréből, 1938.*) sem látott volna napvilágot az Athenaeum szerkesztőjének kegyeletes munkája nélkül.

Az új szerkesztő iránt teljes bizalmat érzünk, mert azoknak a szerkesztői elveknek hagyományát őrzi, amelyeknek szellemi tőkéjét Prohászka Lajos gyűjtötte össze.

TÖRTÉNELEM ÉS EMLÉKEZET.

Írta: MADZSAR IMRE.

Az emberi emlékezőtehetség csodálatos tüneményéről ránkmaradt legelső, t. i. Aristoteles *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* c. rövid, de tanulságos értekezésében olvasható tudományos fejtegetéseknek gondolatmenete annak megállapításából indul ki, hogy e lelki képességünknek a múlt, vagy pontosabban mondva valami már elmúlt a tárgya. Viszont az érzéki észrebevés (*αἰσθησις*) Aristoteles szerint a jelenlévőre, a sejtés (*δόξα*) és várakozás (*ἐπις*) pedig — s nyilván ezekkel együtt a velők bölcselőnkénél is szervesen összefüggő ösztönös törekvés vagy gerjedelem (*ὄρεξις*) — a jövőre, azaz valami még jelen nem levőre irányul.¹

Mint látjuk, e természetes módon egymás mellé sorakozó állítások három lelki képességünknek, illetve összefüggő képességesoportnak sajátos irányítottságát határozzák meg. A végtelen időfolyam közismert három nagy szakaszának egyikét juttatják mindegyiküknek külön, eredetileg nekik rendelt tartományul. A jelenvalót észrevesszük, az elmúltra visszaemlékszünk, a jövő felé ösztönösen törünk vágyainkkal és reményeinkkel.

Mármost bármennyire maguktól értetődőknek mondhatja is az olvasó e megállapításokat és bármennyire érdekesek is a fejtegetések, amelyek Aristoteles tanulmányában e közérthetően világosnak látszó kiindulóponthoz csatlakoznak, a következőkben mégis egy oly hármastétel merek felállítani és természetesen bizonyítását is megkísérteni, amely nem csupán alaki tekintetben, azaz kifejezésmódjával, de tartalmában is lényegesen mást mond. Mennyire nagyfokúnak, mily élesnek látjuk majd az ellentétet, ez természetesen jórészt azoktól a pontosabban meghatározott tartalmaktól is függ, amelyeket az egymással szembeállított tételekben szereplő fogalmaknak, így a jelen, múlt, az emlékezés, tárgy stb. elnevezéseknek tulajdonítunk. E fogalmak értelmezése sorban elő is fog kerülni fejtegetéseim fonalán.

Mindenekelőtt azonban csak arra akarom fölhívni a figyelmet, hogy legalább is *a szabatos, logikus értelemben vett jelen, mint ilyen, nem csupán az érzéki észrebevésnek, de egyáltalán semmiféle lelki megélésnek nem lehet a tárgya.* Hogyan lehet akkor észrebevésünk tárgya az, ami

a jelenben van? Egyelőre tekintsünk el a felelettől s gondoljunk csupán arra, hogy az érzékelésnek s így az észre-
 vevésnek is, ha csak érzet (τὸ αἰσθητόν) és érzett vagy érzé-
 kelhető (τὸ αἰσθητόν) két külön dolog, okvetlenül kell tár-
 gyának lennie. A fenti állítás helyessége esetén e tárgyat
 illetőleg nyilván csak a múlt és a jövő, csak a már elmúlt
 vagy a még jelen nem levő között választhatunk. A jövőt
 azonban, ami még nincs meg, legjobb esetben csak elkép-
 zelni, vagyis tartalmában és anyagában a múltból származó
 képben előre elgondolni, de érzékeltetni vagy észrevenni hogyis
 lehetne? Ebből az következik, hogy érzékelésünknek tulaj-
 donképen a múlt, valami már elmúlt a tárgya s látni fog-
 juk, hogy ebben, bármily különösen hangzik első hallásra,
 nem is tévedünk. Éppenúgy, mint nem tévedünk abban
 sem, ami ezekután harmadik részítéletként szükségképen,
 magától áll elő, hogy t. i. emlékezésünk minden esete,
 mert lelki működés eredménye és mint ilyennek irányított-
 sága van, arcával a jövő felé fordul. A múlt homályából
 szállnak felénk (veniunt nobis in mentem) emlékeink s ha
 eléri a mindenkori jelen időpontját, vajjon irányuknak,
 amelyet elejétől követnek, nincsen-e semmi köze, vagy ha
 igen, minő köze van ahhoz, ami túl van ezen az időponton?

Arra gondolhatunk, ha még egy térbeli szemléltető ké-
 pet keresünk, hogy a haladó vonat is valamely előtte
 fekvő, távolból még nem látható állomás felé igyekszik,
 bár ahhoz, hogy e célját elérje, egy már mögötte fekvő
 állomást el is kellett hagynia. Ehhez hasonlóan az emléke-
 zésnek is, mint kimutatni igyekszem, az az igazi szerepe
 és hivatása lelki életünkben, hogy a sejtés és törekvés
 járóművén a jövőt *tárgyazzá*, hogy a régi magyar nyelv-
 használat e kifejezését alkalmazzam itt, amely célozást
 jelentett. A *tárgy* szó ugyanis a pajzsot és céltáblát jelentő
 francia *targete* átvétele, amelyből egyébként német közvetíté-
 tessel *tárcsa* szavunk is származik.²

Az emlékezés igazi tárgya és célja tehát a jövő s ez
 nem csupán a közhasználatú értelemben vett vagyis egyéni
 élményekhez kapcsolódó *emlékezés*-re áll, de a kortársaink
 és elődeink egyéni emlékeiből és tetteikre vagy lelki vilá-
 gukra emlékeztető alkotásaikból társas közösségek hagyomá-
 nyává összegeződő és szélesülő történeti *megemlékezés*-re is.
 A történetírásnak, ha nem öncélú kedvtelésből vagy a
 maga igazi körétől idegen érdekek előmozdításából áll,
 csak az lehet a hivatása, hogy a történetekre támaszkodva
 a történendőt szolgálja, vagy pontosabban meghatározva:

hogy a jövő szálláskészítője legyen. A történelem a nemzet-élet körében a helyes várakozás és előkészület, a közösségi dóξα és ἔλπις tudománya. Ha a jövő felé irányultságát mesterséges és erőszakos elvonással nem vesszük figyelembe, éppoly lényeges vonását hanyagoljuk el, mintahogy lélektani alapjának, az emlékezésnek igazi, élő mivoltát és szerepét sem ismerhetjük fel, ha a jövőhöz való viszonyának kérdését, ezt a tisztázást követelő problémát, nem akarjuk észrevenni.

2.

Megnyugtató eredményhez a tudományos vizsgálódás mezején csak pontos fogalomhasználat vezethet. A szabatos értelemben vett jelen, mint ilyen, sohasem lehet élménytárgy. Az érzéki észrevevésnek a múlt, az emlékezésnek pedig a jövő az igazi „tárgya“.

E három meglepő tétel közül nyilván az első számára szerezhethünk legkönnyebben elismerést, amivel azonban, mint a fentiekből kitűnik, már a másik kettő számára is megtörtük a jeget. Az első s evvel együtt jórészen a következő két tétel igazolásához szükséges érvek és megmondások szinte hiány nélkül, bár mint látni fogjuk, bizonyos metafizikai és pszichológiai előfeltételek és állásfoglalások miatt nem eléggé világosan kibontva állanak rendelkezésünkre már magánál Aristotelesnél. A második helyen állónak, mint szintén látni fogjuk, teljes és meggyőző bizonyítását találjuk meg éppen egy magyar bölcselőnél,³ főleg reá érdemes tehát hivatkoznunk. Elsősorban azonban a harmadik tétel tüzetes igazolását viselem szívemen, mert ezáltal a történettudomány igazi jelentőségének és hivatásának megvilágítását vélem elérhetőnek. Jobban mondva kielégítően tudományos értelmezését és szabatos megfogalmazását olyasminek, amit eddig inkább csak többé-kevésbé megérezni, mint pontosan levezetni és megfelelően kifejezni tudtunk.

Mi hát a jelen? Azt felelhetjük, hogy az érzékelőnek és érzékelésének szempontjából vett mindenkori időpont, amely, mint ilyen, éles, azaz minden időbeli kiterjedéssel bíró tartalmat nélkülöző határ múlt és jövő között. Magának a határnak, akár térben, akár időben választ el egymástól két tartalmat, soha sincsen tartalma, mivel ebben az utóbbi esetben e tartalomban ismét vonhatnánk újabb, mintegy másodfokú, ennek tartalmán belül ismét egy harmadfokú határt, a „határ“-nak egyetlen lehetséges fogalma

helyett fajainak egész sorát, a határok határait állítván fel így egészen a végtelenségig.⁴ A jelennek és általában az időpontnak tehát magában véve nincsen semmiféle érzelhető tartalma, mert nincs semmiféle kiterjedése az időbeli egymásutániságnak egyméretű értelmében. Éppen úgy, amint a mértani pontnak sincsen, képmásától és jelétől eltekintve, semmiféle kiterjedése s ezért semmiféle szemlélhető, általában lelkünk számára megélhető tartalma sem, a térbeli egymásmellettségnek, illetve egymáselőtti-ségnek és egymásmögöttiségnek háromméretű értelmében. Márpedig tartalom nélküli lelki élményről nem beszélhetünk. A valóságos (látszólagos) jelen W. James szerint nem valami borotvaéles, minden időtartam nélküli választóvonal, hanem inkább egy kis nyereg, hegyhát múlt és jövő között. Ámde minő jelen az, amelynek ahhoz, hogy valósággá lehessen, egy-egy darabkát kell magának a múltból is, meg a jövőből is elrabolnia s amelyet egy füst alatt valóságosnak is, látszólagosnak is nevezhetünk?

A jelen vagy most ($\tau\acute{o}$ $\nu\acute{u}\nu$) Aristoteles szerint is határ múlt és jövő között, pont az idő elképzelt vonalán. De olyan pont, amelyet szerinte oszthatatlannak és oszthatónak, ($\delta\iota\alpha\mu\epsilon\tau\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\rho\acute{o}\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\acute{o}\nu$) egyetlen pontnak vagy pedig kettőnek, térbeli rokonát, a mértani pontot pedig többnek is mondhatom. Egy szög csúcspontját vagy pedig egy vonalat kettéosztó pontot tetszésszerint vagy egyetlen egy pontnak vagy pedig az egyik szár, illetve vonaldarab vég- és a másik szár vagy vonaldarab kezdőpontjának, s így két pontnak, a sugárkéve esetében akármennyinek is tekintheték.⁵ Sőt ehhez, egyetlen térpontnak két pontra való szétválasztásához könnyen hozzátehetjük megfordított műveletét. Ha a síkon az egyenes vonalat mindjobban közelítem egy körhöz, a kettőnek egy-egy pontja végre is egyetlen ponttá, az érintő és a kör közös pontjává olvad össze: a két pont közül az egyik misztikus módon megsemmisült. Ámde bármily közismert mértani megállapodásról van itt szó, végre is mértan és lélektan két különböző dolog s jogunk van megkérdezni, hogyan lehetséges *egyazon* ítéletben valamely alanyról egymásnak ellentmondó dolgokat állítani, ugyanazt a dolgot az ellentmondás logikai alapelveinek sérelme nélkül egynek és többnek mondani? Más dolog *egyszerre* kiterjedés nélkül egynek és ugyanakkor kettősnek, azaz okvetlenül csak egymásmelletti kiterjedtségben elképzelhetőnek mondani valamit és ismét más különbséget tenni mennyiség-

tani (logikai) pont, illetve „most“ és másfelől érzéki pont, illetve tapasztalati most (empirische Gegenwart, psychische Präsenzzeit) között. A mi bölcseleknél valójában nem erről a megkülönböztetésről, hanem az ellenkezőjéről van szó, t. i. két különböző dolog, a logikai és a pszichikai jelen egybegyúrásáról, ami azonban nem véletlenül, nem az ellentmondás logikai elvének észre nem vett megsértésével történt, hanem mélyebb és pedig kettős okra vezetendő vissza.

Általános metafizikai szempontból a lehetőségnek (δύναμις), mint létező valaminek, ellentéteket, tehát ellentmondást is tartalmazó aristotelesi fogalmára, közelebbről pedig bölcseleknél lélektanának — s itt megint az αἰσθησις aristotelesi fogalmán múlik a dolog — arra az ismeretes jellemvonására, amelyet kevésbé jóhangzású szóval az emberi lélekről alkotott kép túlságos elintellektualizálásának nevezhetünk. Akármily bőségben is tartalmaznak ez az első ráánkmaradt rendszeres és tudományos lélektan és függelékei a maguk tömör, szinte szófukar fejtegetéseikben élelméjű és mélyenjáró, sőt teljesen modern megfigyeléseket és megállapításokat, mégis amit az értelem sugara nem érint vagy nem érinthet, az könnyen kihull itt az emberi lélekről megrajzolt képből vagy legalább is háttérbe szorul.

Mikor erősen megragadja lelkünket Aristoteles szerint valamely gondolat vagy felindulás, például ijedtség vagy erős hang, megesik, hogy nem veszünk észre olyasmit, ami pedig szemünkre vagy más érzékünkre valósággal hatást gyakorolt. Az erősebb inger elnyomja a gyengébbet. Ez így is van, de ha bölcseleknél azt is figyelembe vette volna, hogy ilyenkor az erős vagy általában egyeduralomra emelkedett inger alól felszabadult érzékelő gyakran visszaemlékezik utólag arra, amit annak idején nem látott vagy nem hallott *meg* igazán — mintahogy például, miként ezt magamon számtalanszor ellenőriztem, egy szöveget hirtelen és különösebb ráfigyelés nélkül megpillantva, majd félretéve, sokszor támad hennünk utólag és be is igazolódik az a gondolat, hogy az összbenyomásban ennek vagy annak a szónak vagy betűnek benne kellett lennie — akkor az érzéki észrevételén kívül észre vevés nélküli érzékelésről (sőt esetleg érzékeinken túleső, mintegy alattuk elterülő lelki megélésről) is kellett volna szólnia. Mindenesetre különbséget tennie pusztán „percipiált“ és „appercipiált“ tartalom, vagy kevésbé tudákosan: az ere-

deti lelki *élmény* és tudatos *megragadása*, röviden érzékelés és észrebevés között. Mint pl. Siebeck megállapítja, az aristotelesi αἰσθησις fogalmában az érzés (Empfindung) és az észrebevés (Wahrnehmung) nincsenek szétválasztva egymástól.⁶

Minden egyes, bár mégoly csekély vagyis pontszerűen kicsiny tartalommal bíró benyomásunknak is okvetlenül bizonyos, bár mégoly kicsiny időtartamot vagyis időtávolságot kell kitöltenie. A látás körében, úgy látszik, körülbelül, $\frac{1}{16}$ másodperc, a hang-, vagy tapintásérzetnél valószínűleg más az optimális „pszichikai jelenidő“, vagyis a látásra, illetve hallásra támaszkodó észrebevésünkkel tovább már nem osztható, tartalmában még kisebb benyomásokra nem darabolható időatom⁷ s ennek a tartamnak kezdő és végpontja között *múlik* az idő. Maga⁷ az észretevő megragadás egyetlen, osztatlan időpontban történik. Mivel azonban szükségszerűen az illető élménytartamnak múlása szempontjából tekintett végpontját érinti, nyilván már elmúlt tartalmat ragad meg, noha erre a közönséges felfogásunk előtt rejtett, de mégis kétségtelen tényállásra csak utólagos következtetés útján eszmélhetünk rá. Evvel nem azt mondom, hogy nem *most* látom azt, amit látok, hanem csak azt, hogy észrevenni a *már* látottat vagy halottat, illetve lelkemben átéltet veszem észre. Amit az önmegfigyelésről már régóta felismertek, ugyanezt a külső megfigyelésről is szószerint el kell ismernünk.

Más szóval ez annyit jelent, hogy a pszichikai jelen fogalma, mert jelen léte, mint láttuk, múltat is foglal magában, ha nem is *illogikus* s ezért a tudományos vagy közhasználatból kiküszöbölendő álfogalom, de olyan *alogikus* fogalom, aminőt, gyakorta „segédfogalom“ néven, mind az egyes szaktudományokban, mind pedig a bölcséletben is — a logisztikus rendszerekben esetleg felismeretlenül — nagy számmal találunk és sikerrel is alkalmazunk. Mégpedig azért, mert a valóság, melyet magyarázni törekszünk, nemcsak logikumból áll, hanem ezalatt, lelki megélésünk szempontjából mélyebb rétegeiben alogikus, irracionális: nem értelmetlen, hanem értelmünk számára transzcendens elemeket rejt magában. Alogikumhoz pedig csakis alogikus fogalmakkal, vagyis a tényleges gondolkozásban — nem a természetesen csak logikus fogalmakat ismerő logikai elméletben — előforduló háromféle (logikus, illogikus, alogikus) fogalomfajta közül

az utóbbinak segítségével férközhetünk hozzá. Az ásonak azonban, legalább is az elemző és bizonyítani kívánó vizsgálódás ásójának itt is a felső rétegen keresztül kell az alsóbbhoz eljutnia, a logikusból az alogikushoz, nem pedig megfordítva. Ha a „jelen“ problémáját illetőleg megnyugtató eredményt akartunk elérni, ennek logikus fogalmából kellett kiindulnunk, hogy a pszichikai, alogikus jelennek ellenmondást tartalmazó természetével igazán tisztába jöhessünk.

3.

Az érzéki és a fogalmi „most“ jól átgondolt megkülönböztetéséből eredő fontos következményeknek igen világos kifejtését találhatjuk meg Palágyi Menyhért 1904-ben „Az ismerettan alapvetése“ címen megjelent munkájának 6–9. fejezeteiben. Egy olyan műben, amely tudtommal sem megjelenésekor, sem azóta nem gyakorolt észrevehető hatást bölcséleti kutatásainkra. Sajátos ellentétben áll ezzel, hogy szerzőnknek egy évvel előbb kiadott „Die Logik auf dem Scheidewege“ c. munkája, amelynek a fenti magyar mű, némileg rövidített, de ugyanazt tartalmazó átdolgozása, külföldön más fogadtatásban részesült. Mindjárt megjelenése évében külön könyvet írt róla Goswin Uphues hallei filozófus,⁹ napjainkban pedig, másokról nem szólva, nem győzi Palágyinak mind idézett német, mind más műveit eleget említeni és méltatni Klages, ki egyébként legutóbbi, immár második kiadásban megjelent összefoglaló nagy művének nem egy helyén külön hivatkozások nélkül is szemmeláthatólag Palágyi gondolatainak és érvelésének menetét követi. Anélkül, teszem hozzá, hogy „a nagy magyar gondolkozó“-val szemben a maga különösen éles boncoló és bíráló képességének erejét ne érvényesítené.

A szóbanforgó magyar bölcséleti műnek főleg 8. fejezete már címében is (Tényezés az emlékezés alapján) kimondja azt, amit a fentiekben állítottunk az észrevevő ítéletről, hogy t. i. igazán az a tárgya, ami már elmúlt. A szerző ugyanis *tényezésen* érzékeléshez csatlakozó észrevevést ért, illetőleg ennek egy igaznak tartott ítéletben, kijelentő mondatban való megfogalmazását. Am nem ismételem itt a fentidézett fejezetek tartalmát, csupán néhány sarkalatos pontjukra hivatkozom és pedig részben azért, hogy a magam észrevételeit fűzhessem az itt tárgyaltak érdekében hozzájuk, részben pedig — szintén tárgyunk érdekében — szembeállítani kívánom szerzőnk nézeteit William Stern

egyes tételeivel, aki hat évvel azelőtt (1897) tudomásom szerint először nyújtotta a pszichikai jelennek határozottabb, bár nem teljes és nem tévedésmentes jellemzését.⁹ A német és a magyar kutató nézetei között egyezéseket és különbségeket találunk, amelyek közül az utóbbiakban, legalább is néhány fontos pontban, magyar bölcselelőnknek kell igazat adnunk.

Mindenekelőtt abban, hogy az észrevétel vagy megismerés, mint már többször említettem, egyetlen osztatlan pillanatban történik. Egyes helyeken Stern is különbséget tesz a lelki élmény (psychischer Inhalt) és tudatos megragadása (Auffassung) között, de pillanatnyi észrevevéseken (momentane Bewusstseinsakte) kívül időben kiterjedtekről (zeitlich ausgedehnte Bewusstseinsakte) is beszél és ilyennek mondja, szükségszerűen ilyennek tartja éppen azt, amely a pszichikai jelenidőt és a benne foglalt tartalmat megragadja. Ámde lehet-e időt idővel, vagyis az időt önnönmagának megragadnia? Ez kétféle időt vagy legalább is az idő kétféle választását jelentené s hogy saját magunk észrevevésünknek alanya is, tárgy is lehetünk, ez egészen sajátos eset, amelyből a fenti nem magyarázható. Magának a lelki élménynek okvetlenül van tartalma s következőleg tartama is. E tartalmat ragadja meg az észrevevés s ebben tökéletesen ki is merül. Nem lehet semmiféle külön tartalma s következőleg időtartama sem. Máskülönből visszajutunk az érzékelés és észrevevés helytelen aristotelesi egybegyűréséhez, bár ezt W. Stern nem veszi észre.

A valóság az, hogy az észrevevés a tapasztalati „mostan“-t mennyiségtani mostban, egy szigorúan vett időpontban ragadja meg s ennél fogva maga is pontszerű: „Das Verdienst, die Pünktlichkeit der geistigen Akte nicht etwa nur geahnt und angedeutet, sondern ausgesprochen, bewiesen und zur Grundlage der Bewusstseinslehre gemacht zu haben, gebührt Melchior Palágyi“ — mondja¹⁰ kételyt nem tűrő határozottsággal Klages, korunknak kétségkívül egyik legmélyebb és legeredetibb, büszkén önálló gondolkodója. Ha a mindig időbeli lelki megélésnek és az időtlen (időn kívüli) észrevevésnek egymáshoz való vonatkozását szemléletesen akarjuk ábrázolni, akkor az észrevevés irányát Klages szerint merőlegesen kell az idő képzelt vonalára rajzolni,¹¹ vagyis az észrevevő megragadás nem esik az idő méretébe, hanem kívülről érinti azt: a tevékeny ész Aristoteles szerint is kívülről (ἔξωθεν) jut a szorosabb értelemben vett emberi lélekbe.

Az észrevevés eszerint és az ítélet vagy tényezés, amelyben kifejezésre jut, időtlen vagy időn kívüli. Ismét más szempontból pedig idő-fölöttinek vagyis időállónak nevezhető. Az idő vasfoga semmiféle hatalommal nem bír az igazi ítélet tartalmának örökérvényűsége fölött. Ami egyszer valóban tény volt vagy megtörtént, azt meg nem törtétté vagy pedig másképen törtétté tenni többé nem lehet. Az asztalon egy könyv fekszik előttem — mondja Palágyi —, megpillantom és ezt az éppen most jelentkező benyomást egy mondatban, illetve tényező ítéletben fogalmazom meg.¹² Ezt a mondatot vagy ítéletet később, az eredeti tényezéstől csak nyelvi alakjukban, állítmányuk múltidejűségében különböző, de ugyanazt a tényt állító, tehát tartalmukban vele azonos emlékítéletekben újra és újra ismételhetem, még ha a könyvet már el is vettem az asztalról, még ha a könyv, vagy az asztal is teljesen elpusztult. Sőt elvileg még önnönmagamnak, mint érzékelő lénynek megsemmisülése után is az idők végtelenségéig folyton újra ismételhetőnek kell gondolnom. Az igaz ítéletnek tehát — s van-e *igazán* más ítélet, vagyis olyan, amelyet e név jogosan¹³ megillet — időtlenségénél fogva legfőbb sajátsága az örökérvényűség, a benyomásnak pedig időbelisége folytán ennek éppen az ellenkezője, vagyis a mulandóság. Az élmények, benyomások, gondolatok szakadatlanul jönnek és mennek, föl- és alábuknak lelki életünk árjában, de ezenfölül is minden egyes benyomásunknak külön vett tartalma is szakadatlanul múlik azon, esetleg még oly kicsiny időtartam folyamán, amelyet betölt. Az ítéleteknek és a benyomásoknak ez a merőben ellentétes sajátsága, t. i. örökkévalóságuk, illetve mulandó voltuk könnyen szemléltethető Palágyi szerint egy-egy végtelen haladvány alakjában. Ha az eredeti tényezést, amely — minden tényezés emlékezésen alapulván — voltaképpen csak a legelső a lehetséges emlékítéletek sorában, A betűvel, a többieket, a szorosabban vett emlékítéleteket pedig A_1 , A_2 , A_3 stb. betűkkel jelölöm, akkor az A , A_1 , A_2 , A_3 ... *ad inf.* sort kapom. Ha a tényezésre okot adó benyomás jeléül az a betűt választom, akkor a benyomás legfőbb jellemvonását szintén szemléltetni akarván, azt kell mondanom, hogy ez a benyomás okvetlenül zérusnál nagyobb időt tölt be s ennél fogva számtalan sok egymásra következő szakaszra osztható, vagyis: $a = a_1 + a_2 + a_3 + a_4$... *ad inf.*

Ebben az utóbbi sorozatban a folytatólagos megélés során az a_1 benyomásrészlet fölváltotta és helyéből kiszo-

ritotta az a_3 részt, mintahogy ez az utóbbi az a_2 , emez pedig az a_1 szakaszt szorította ki tartalmával együtt a maga helyéből s tette jelenvalóból elmúlttá. Ezt azonban szerzőnk szerint nem szabad úgy értenünk, mintha eszméletünk a jövő felé iramodva s a benyomások egyes szakaszai által sodortatva teljesen elejtené az előző szakaszokat vagyis mintha a jelen pillanat átélésén kívül csak felejtetni tudnánk és folyton csak felejténénk. Az olyan élőlény, aki ekként élné át a valóságot, ha ugyan e gondolat nem logikai képtelenség, mindig csak egyetlen pillanatban élne igazán, mindig csak egyetlen pillanatot és egyetlen dolgot élne át. Semmit sem tudna más valamiről, mint amit éppen közvetlenül átél, sem arról, hogy már átélt valamit. Önmagáról is csak pillanatnyi tudomása lehetne. A már átélt benyomásnak vagy benyomásszakasznak tehát valamiképen fenn kell maradnia a nyomban rákövetkezőben, be kell abba valamiképen hatolnia anélkül, hogy vele tökéletesen egybeolvadva benne végkép megsemmisülne. Máskülönben az idő folytonosságáról s általában véve semmiféle összefüggő folytonosságról sem lehetne tudomásunk. Ezért mondja Palágyi, hogy tényezés nem lehetséges emlékezés nélkül. Ámde szabad-e azt, amiről itt szó van, jogosan *emlékezésnek* nevezni?

Mind a két idézett kutatóval szemben egyformán elfogulatlanoknak kell lennünk s éppen emiatt nem hallgathatjuk el, hogy W. Stern ebben a kérdésben világosabban és nyomatékosabban fejez ki valamit, aminek felismerése egyébként a magyar bölcslőnél sem hiányzik teljesen. A tényezésben észrevétlenül bennerejlő „emlékezés“-t Palágyi ahhoz a esethez hasonlítja, amikor megpillantok valakit, ismerősnek érzem arcát és alakját, de nem jut eszembe, hogy már láttam, illetve, hogy hol láttam valamikor. Olykor nem is gondolok, nem is eszmélek rá az ilyesmire, hanem az ismerőség érzése, mint pl. amikor otthoni környezetemben tartózkodom, egyszerűen benyomásaim lappangó, észre sem vett színezete marad. Mindkét esetben a régebbi benyomás vagy benyomások feléledése az újabb benyomásba többé-kevésbé teljesen beleolvad. Éppen ezért nem is beszélhetek itt igazán önálló, külön emlékképről, mint Palágyi szeretné. A szó közhasználatú értelmében emlékezésre egy ilyenként észrevehető emlékkép fölmerülése ad okot. Ha egy dallamban az egymás után következő x és y hangokat hallva egymásra következőt érzek, hiába akarom ezt, mint Stern helyesen

mondja,¹⁴ avval magyarázni, hogy az *y* hangban egyidejűleg hallok az *x* emlékét (*x*₁) vagy valamiféle utórezgését. Honnan tudom, hogy ez az *x*₁ emlékkép? Csak onnan, ha az *x*₁ is magában foglalja az *x* emlékét (*x*₂), ez utóbbi megint az *x*-ét (*x*₃) és így tovább végtelenül, ami képtelenséghez vezet.

Azt, hogy valamely jelenlevő dolognak vagy találó magyar szóval *jelenség*-nek éppen most történő észrevételekor már elmúlt történéssel is lelki kapcsolatban kell állanom, vagyis a pszichikai jelenben okvetlenül múltat is átélnem, ezt sem nem „érzem“ (érzékelem), sem nem tudom, erről csak utólagos okoskodás útján győződhetni meg, amint ezt itt megkíséreltük. Már pedig jogosan csak akkor mondom magamról, hogy emlékezem, ha tudok róla, hogy emlékezem¹⁵ és nem más állítja ezt rólam, vagy nem csak utólagosan jövök rá magam az elmúlttal való lelki kapcsolatomban tényére.

Ezért nem marad más hátra, minthogy a múlttal való lehetséges lelki kapcsolatunknak egynél mindenestre több, egyelőre legalább is két fajtát, t. i. *tudatos* és *nem tudatos emlékezés*-t különböztessünk meg. Az előbbi, a közhasználatú értelemben vett emlékezés nem lehet meg a másik nélkül, ezen az utóbbin alapul. Evvel szemben a nem tudatos „emlékezés“-hez nem szükséges minden esetben tudatos emlékezésnek csatlakoznia. Olykor ez nem is lehetséges. A nem tudatos emlékezés állandóan, szünet nélkül működő tünemény, nélküle lelki életünk nem is volna. Hiszen voltképen nem más, mint az időbeli valóságnak, a történéseknek a maga folyamatos összefüggésében való átélése. A tudatos emlékezés evvel szemben intermittáló természetű, időnként áll elő. Jogosan nevezhetjük *öntudatos* emlékezésnek is, amennyiben önmagunkra való eszmélés, az emlékkép önmagunknak tulajdonítása, belső, lelki terméknek való tekintése nélkül nem lehetséges. Ez benne is van a német „*sich erinnern*“ kifejezésben.¹⁶ A kétféle emlékezés megkülönböztetésére W. Stern a „*primäres Gedächtniss*“ és „*eigentliches Gedächtnis*“ elnevezéseket használja, illetve fogadja el.¹⁷ A múlttal való lelki kapcsolatunk harmadik lehetséges módjára, t. i. a történeti *megemlékezés*-re és a már említettekhez való viszonyára későbbben, egy kis kitérés vagy helyesebben mondva egyhelyben való türelmes időzés után fogunk rátérni.

4.

Áttekintettük az elmondottakban két kutató nézeteinek egymást kölcsönösen kiegészítő és ellenőrző szembesítése alapján azokat a bizonyítékokat, amelyek az észrevétel igazi tárgyáról szóló második tételünket igazolják. Vagyis azt, hogy az észrevétel már elmúltat ragad meg.

Most még vissza kell térnünk valamire, ami eközben előfordult, t. i. a benyomás cszthatóságának kérdésére. Ezt kissé tüzetesebben is meg kell vizsgálnunk. Így nyervehetünk majd egészen biztos és megfelelő talajt, hogy eljuthassunk rajta harmadik tételünkhöz, amelyben, miként már erre utaltunk, nem annyira részletesen ismertetni és méltatni kívánjuk a történetírás igazi hivatását és jelentőségét — ezt a helyes érzéktől vezetett történetbölcselet ma már eléggé vallja és ismeri — mint inkább arra vállalkozunk, hogy e felismerés tartalmát vagyis az igazán értékes történetírás lényeges sajátosságait az elérhető legmélyebb alapokra, az emberi lélek elemi sajátosságaira vezessük vissza. Mint látni fogjuk, ehhez alig kell több, minthogy azt a képet, amelyet az előbbi pontban az időbeli folytonosság átéléséről, erről az alapvető lelki tulajdonságunkról, főleg a múlt szempontjából rajzoltunk, mintegy a kép másik oldalán, az *ορεεις* irányában is kiegészítsük.

Ami azonban a lelki benyomás, mint elengedhetetlenül bizonyos időtartammal bíró lelki egység oszthatóságának kérdését illeti: mindenekelőtt azt kell mondanunk, hogy végre is gondolatban minden időtartamot tetszés szerint feloszthatunk számtalan sok szakaszra. Véges vagy végtelen, önkényes vagy természetes felosztásról van-e itt szó? Nyilván nemcsak tartamot, de tartalmat is akarunk ebben a mi esetünkben részekre osztani. A teljesen egynemű tartalmat csak mesterségesen oszthatjuk részekre s ezt a műveletet végtelennek gondolhatjuk. A különmemű tartalom már magától természetes felosztást kíván, amelynek az elérhető legkisebb részek határt szabnak. Az évek és évszakok, a nappalok és éjszakák természetes időegységek, míg a napot, órát és perceket tudvalevőleg önkényesen osztjuk kisebb részekre a babilóniai csillagászoktól átvett 12-es számrendszer alapján. A másodpercenél legalább is a látás körében bizonyára jóval kisebb idejű pszichikai jelen azonban nyilván természetes egység, hiszen kísérletek útján reméljük optimális mértékét meghatározhatni. Hasonlóképen kísérleti úton igyekeznek megállapítani a fizikusok

a szabad vagy felfegyverzett szemmel még felismerhető legkisebb távolság méretét vagyis azt az egységet, amely a pszichikai jelenidő térbeli megfelelőjének, a „tapasztalati itt“-nek¹⁸ (psychischer Präsenzraum: Stern) nevezhető a látás körében. Mivel pedig sem puszta, tartalom nélküli idő, sem puszta, vagyis nem időben levő tér nincs a valóságban, mind az idő-, mind a *tératom* elvont fogalmak s együtt adják azt a valóságot, amelyet *érzet-* vagy *képzetatom*-nak (benyomásatom) nevezhetünk. Azt a lelki élményegységet, amelynek határain belül észrebevéó megragadás már nem lehetséges. Ez¹⁹ az egyszerű szemléleti kép (Anschauungsbild). De hogy állunk a felosztással az „érzetatom“ határai között? Már maga az észrebevéó megragadás is mindig felosztás, még pedig kettéosztás. Valamely élménytartalom kiragadása ugyanis a megmaradt tartalomtól való elválasztását is jelenti.

Mikor Palágyi cáfolja²⁰ Locke ismeretes tételét az egyszerű és összetett érzetokról, illetve képzetokról, igaza van és bizonyos szempontból még sincs igaza. Mint láttuk, valóban vannak elemi természetű lelki egységek, sőt ez éppen magyar böleselőnk megállapításaiból, az egyes észrebevéó aktusok egymásutáni sűrűségének korlátozott voltából önként következik. Két egymást közvetlenül követő észrebevéó közé esik egy ilyen, észrebevéó számárá egynek, érzékelésünk számárá egynemű tartalmúnak jelentkező, tehát természetes élményegység. És mégsem tekinthető tartalma igazán egyneműnek. A szenzualizmusnak annyiban nincs igaza, mert ezeket az egyes elemi érzeteket másnak, mint valóban egynemű tartalmúaknak nem tudja elképzelni. Egy fehér színfolt által keltett érzetről persze senki sem fogja azt mondani, hogy, mint érzet, nem egyformán fehérszínű részekből áll, illetve nem ilyenekre osztható. Ámde azok a különböző színű sugarak, amelyek együtt a fizikai fehér fényt alkotják, ezen belül is okvetlenül gyakorolnak külön és különemű hatást testünkre, szemünkre és testünk útján kétségkívül lelkünkre is, bár bizonyos halmazatuk, miként az alaphang is felhangjaival, vagy miként a Savart-féle keréknél történik, egynemű érzetté olvad is össze. Egy nyugvó vagy lassan forgatott tarkaszínű korong olyan benyomást kelt lelkünkben, amelynek különemű a tartalma, de bizonyos sebeségnél egyneműnek, egy színnek ad helyet. Mivel a korong színfoltjaival együtt ugyanaz maradt, nem lehet másképen elgondolni a dolgot, minthogy a sebes forgatásnál is különemű

hatásokat élek át és pedig nemcsak szememben vagy látóidegeimben, de lelkemben is, csak hogy most e különemű élményeim egynemű érzetté halmozódtak: különbségeik majdnem tökéletesen háttérbe szorultak egyező, rokon tulajdonságaik előtt. Ugyanez áll azonban oly esetekre is, amelyeknél nem folyamodhatunk az ú. n. utóképek elméletéhez, azaz bármely „egyszerű“ zenei hangnak, bármely nem összetett színnek, pl. egy piros színfoltnak lelki megélésére is. Mindkettőnek rezgés vagyis változásból: váltakozó, azaz egymástól különböző mozzanatok egymásra való következéséből álló folyamat a külső oka és legalább is bajos elgondolni, hogy a külső s az ennek megfelelő testi változásnak, pl. dobhártyám rezgésének belső (lelki) hatása nem váltakozásban állana akkor is, amikor érzékelésem nem jelzi e változássort tudatomnak. Ellenkező esetben esorbát szenvedne az egyidőben végbemenő testi és lelki folyamatok közti szoros megfelelésnek és párhuzamosságnak sokat emlegetett és „empirikusan“ nyilván helytálló gondolata. Vagy tekintsük azt, hogy a gyöngébb zenei hallású ember félhangnyi emelkedést vagy esést esetleg nem érez meg s ezért nem is vesz észre. Vajjon valóban azonos tartalmúak voltak-e egymást követő hangélményei? Ebben az esetben nehéz volna megérteni a hallásfejlesztés lehetőségét. Azonosaknak mutatózó tartalmaknak vagy részletmozzanataiknak érzése s ilyenekként való észrevevése tehát nem okvetlenül egyértelmű valóban azonos, egynemű lelki mozzanatok átélésével.

Amint állandóan sokkal többet *érezünk*, mint amennyit tudatosan *észreveszünk*, ugyanúgy kétségtelenül sokkal többet *élünk át* lelkünkben, mint amennyit észrevehetően vagy észre nem véve érezünk s érzékelésen túli vagy érzékalatti, érzékelésünk tulajdonképeni alapját és rejtett talaját alkotó lelki élmények valósága elől nem térhetünk ki. Az eleminek mondható érzet tehát egyneműnek és ezért természetesen úton felbonthatatlannak látszó mivolta ellenére mégis végtelenül és különeműen összetettnek, tartalmában végtelenül tömöttek, sűrűnek tekintendő. A fizikai elnevezéshez hasonlóan a lélektanban is beszélhetünk makro- és mikro-pszichikáról, amely utóbbiban az előbbinek fogalmi csak bizonyos módosítással alkalmazhatók.

Az „antik“ gondolkozás sok esetben észre nem vett „modern“ voltának egyik példája, hogy itt tárgyalt problémánkat ismerték már a görögök is, ismerte mindenesetre

Aristoteles, bár a maga „objektív“ módján ehhez a kérdéshez is kívülről igyekszik hozzáférni. Az érzékelhetőből, a tárgyból indul ki itt is és először azt kérdezi, hogy az anyagi testet végtelen vagy véges számú részre osztható-nak kell-e gondolnunk? Egy kásaszem tízezrednyi részecskéjét bölcseink szerint láthatónak is mondhatom, meg láthatatlannak is. Mindenesetre látjuk az egészszel együtt, minthogy ebben benne van, de külön, magában mégsem látható. Ha tehát megfelelő eszközökkel tetszészerint sok kis részre darabolhatnám a kásaszemet, egyszerre csak, még mielőtt a tízezredrésznyi töredékhez eljuthatnék, eltűnne az egész szemem elől, holott a valóságban az egyes részecskék most is megvannak és előttem vannak. A még látható és a már nem látható, az éréken inneni és azon-túli között azonban nem vehetek fel igazi, vagyis éles határt, mert ehhez megint érzékelésre és érzéki jelre volna szükségem: a két tartományt folytonos átmenetnek kell egymáshoz fűznie.

A fentemlített gondolati bűvészmutatványt egyébként más módon valósággal is végre lehet hajtani. Ehhez nem kell más, minthogy a kásaszem mindjobban távolodjék tőlem anélkül, hogy valami közénkeső akadály eltakarná. Képe mind kisebb és kisebb lesz, de még mielőtt a tízezredrésznyi nagysághoz elérne, itt is el fog tűnni előlem. Látásmezőnk szélén túl is kell valaminek lennie, egészen a végtelenségig, anélkül hogy a valóságban elválasztható volna attól, amit a horizont körülzár. Cum oceanus movetur, totus movetur: ez áll a világegyetem egész óceánjára is, amelyben nem léphet föl és nem okozhat anyagi vagy lelki eredményt egyetlen olyan hatás sem, amelyet egészen eredetéig lehetne visszakísérnünk.

Még oly kicsiny benyomásom is végtelenül több és nagyobb eszerint, mint aminőnek az érzéki észrevevés világitásában mutatkozik. A pszichikai jelen igen kis időtartam s a pszichikai jelentér vagy „itt“ is aránylag igen kicsiny terjedelmű, mégis az „érzetatom“ egyszerre végtelenül kicsiny és végtelenül nagy. Nemesak befelé, a magabelseje felé terjed végtelenül, de kifelé terjedése is határtalan. Minden egyes benyomástartalmam végtelenül extenzív és végtelenül intenzív. Olyanformán, mint az a fényfolt, amelyet a sötét úton zseblámpám vet maga elé s amelyet, mint középponti magot, elmosódó, a végtelenbe vesző határral mind homályosabb udvar vesz körül. Sokszor elmélkednek vagy elmélkedtek már arról, hogy a csillagok

állása, a különféle kozmikus sugárzások vagy pedig a napfoltok váltakozásai befolyással vannak arra, ami földünkön történik, de bizonyára nem sekan hajtják végre azt az egyszerű okoskodást, hogy mivel minden pillanatban és minden egyes benyomásomban az egész végtelen valóságot élem át, ha valahol a világegyetem valamelyik távoli sarkában másképen történne éppen most valami, mint ahogy tényleg történik, akkor nem volna olyan, mint amilyen, az a látáskép, amelyet az asztalomon heverő könyvről nyerek.

Erről a példaként már említett s a betűvel jelölt benyomásról azt mondtuk, hogy a_1 , a_2 , a_3 , a_4 stb. részekre osztható, amelyek azonban folytonos időbeli összefüggésben állanak egymással s e folytonosságukban való átélésüket nem tudjuk másképen megmagyarázni, mintha fölteszük, hogy az a_1 benyomásrészletben valamiképen benne van, vagy jobban mondva valamiképen belényomul az a_3 rész, ebbe ismét a közvetlenül megelőző és így tovább visszafelé az a_1 részletig, sőt ezen túl is. Mivel ugyanis a lelki történés szakadatlan árháiban egyetlen benyomásunkat vagy élményünket sem választhatja el éles határ attól, ami előtte vagy utána történt, világos, hogy a megkezdett fonálon végtelenségig hatolhatunk a múltban előre, ha valamely élmény vagy benyomás teljes és valóságos tartalmát meg akarjuk állapítani. Minden egyes benyomásban tehát újra átéljük az egész elmúlt valóságot, vagyis a saját magunk, őseink és elődeink összes élményeit, mindent, ami valaha történt. Vagyis ha akár ott, ahol most a könyvre nézek, akár pedig bárhol másutt a világon másképen történt volna száz vagy ezer, vagy akárhány évvel ezelőtt valami, mintahogy valójában történt, nem volna olyan, amilyen, az a látáskép sem, amelyet az előttem levő könyvről nyerek.

Eszerint az ú. n. történelem, az egyéni élmények körében pedig az ú. n. emlékezés valóban nem lehetnek egyedüli megnyilvánulásai és módjai a múlttal való lelki kapcsolatunknak. Van egy rejtett és mélyenyökerező történelem, amelyet, mint látjuk, a pszichikai jelenhez kapcsolódó, de rajta messze túlterjedő nem tudatos emlékezés útján élünk át minden egyes benyomásunk, érzetünk alkalmával. Minthogy pedig a tudatos emlékezésnek a nem tudatos az alapja, viszont a tulajdonképeni történelem tartalma korunkra hagyományozott egyéni emlékekből és maradványokban vagy emberi alkotásokban továbbélő

egyéni élményekből tevődik össze, ebből az a feladat áll elő, hogy megállapítsuk, miért is van valójában kétféle, t. i. egy mélyebb, elengedhetetlen és általánosabb, mert egyetlen élőlénynél sem hiányzó, és egy szorosabb értelemben vett, a művelődés magasabb fokán előálló, azaz emberi „történelem“ és hogy továbbá mint érvényesülnek és jutnak közvetett kifejezésre, világosabb kivirágzásra az igazán értékes történetírás tulajdonságaiban azok a vonások, amelyek már el nem engedhető alapföltételét, a nem tudatos emlékezést is jellemzik.

5.

Minden egyes benyomásunknak, általában minden lelki élményünknek szorosabb értelemben vett, éppen itteni és éppen mostáni tartalmához éles határ nélkül, elmosódottan csatlakozik, mint láttuk, három végtelenbe vesző atmoszféra, három végtelenség. Mint futnak össze ezek közös, a múltba nyúló gyökérbe, végeredményben egyetlen igazi távolságba, ennek tüzetes bizonyítását mellőzöm.²¹ A dolog lényege ugyanis részben az elmondottakban, részben pedig a most következőkben már benne foglaltatik és nem is nehéz fölismerni, hogy az a nem tudatos, többé-kevésbé elmosódó és mindjobban ködszerű tartalom, amelyet a szorosabban vett, tudatosítható élménytartalom „belül“ vagy „alatta“ és térbeli értelemben „kívüle“, időben „előtte“ találtunk, valójában egy és ugyanaz és hogy eredeti közös forrásukat a múltban kell keresnünk. Hiszen a tudatosított élménytartalomnak *előbb* nem tudatosnak és annak, ami megjelent előttünk, *előbb* még nem jelenlevőnek kellett lennie.

A gondolati elemzés útján szétválasztható három végtelenség közül azonban kettejüket részeiknek egyidejű egymásmellettisége értelmében térbeli természetűnek nevezhetjük s a benyomás szűkebb értelemben vett tartalmából kiindulva az egyiket határtalanul kifelé terjedőnek látjuk, míg a másik mintegy e tartalom szélei felől nyomul annak középpontja felé anélkül, hogy ezt valaha elérhetné. Egy el nem határolt vonalat vagy felületet is kétféle értelemben lehet végtelennek és végtelenül oszthatónak tekinteni, t. i. amennyiben a rajta elhelyezhető pontok számát vagy a szélesség ellentétes, kifelé terjedő irányában vagy pedig befelé haladó sűrítéssel szaporíthatom határtalanul. (A határtalanság és végtelenség fogalmait itt természetesen közönséges, azaz fölcserélhető jelentésükben használ-

tuk, hogy a benyomás valóságos, nem elvont és így megszükitett tartalmának határtalan extenzitását és intenzitását vagyis összetettségét jellemezhetjük.)

A harmadik atmoszféra, mint láttuk, a múlt végtelensége és éppen evvel kapcsolatban merül fel mármost egy kérdés, hogy t. i. nem kell-e a benyomás valóságos természetének jellemzésénél még egy másik, ellenkező irányú időbeli végtelenségre is gondolnunk s evvel kapcsolatban egy negyedik atmoszférát fölvennünk, amely a jövő felé irányul? A tagadó választ néhány egyszerű megfontolásból vezethetjük le.

Mit is jelent tulajdonképen a jövő vagy jövendő? Magyar nevén kívül a *Zukunft*, *avenir* (*avvenire*) és más rokon szavak a *fuit*-tal (*fu*) bizonyára jelentéstanilag sem véletlenül rokon *futurum*-mal ellentétben mind azt mondják térbeli kép alakjában, hogy olyasmiről van szó, ami valahonnan a messze távolból jön és közeledik a jelenben állónak vagy a múltból előrehaladónak gondolt önmagunk, illetve a mindenkori mostan felé, hogy amit magával hoz, új mozzanatként csatlakozzék ahhoz, ami eddig volt és amit hozzá képest régeinek kell neveznünk. Minő távoli forrásból fakad, honnan indul ki a jövő? Csakugyan kifürkészhetetlen és tökéletesen ismeretlen, számunkra teljesen idegen és elzárt homályból tör elő, mint mondani szokás? És mennyiben, milyen mértékben nevezhetjük újnak azt, amivel a meglévőt gyarapítja? E kérdések valójában egyet jelentenek.

Mindig újabb és újabb tavaszt élünk át vagy fognak átélni utódaink eddigi, vagyis a múltból merített tapasztalatunk tanúskodása és soha végleg el nem utasítható biztatása szerint. Abban a pillanatban, amelyben fölteszük annak lehetőségét, hogy megáll az idő és vége van a világnak, már akaratunk ellenére is megcáfoltuk önmagunkat, mert e megállás elgondolásához időben folyó vagyis haladó elképzelésre volt szükségünk. Azt minden nehézség nélkül elgondolhatjuk s el is gondoljuk járás közben számtalanszor, hogy majd meg fogunk állni, de mihelyt megállottunk, ennek tényleges észrevétele nem történhetik másképen, mint időben végbemenő érzékelés alapján s így időt s az idő haladását soha sem vagyunk képesek kiiktatni lelkünkben sem érzékelés, sem elképzelés útján, csak gondolatban, amely azonban akarva-nem-akarva mindig az előbbi kettőre támaszkodik. Az élet, a lelki élet is szakadatlan haladás.

Közönséges életünkben nem is szoktunk kételkedni abban, hogy új virágok fognak nyílni és új élőlények fognak születni földünkön, mert az ilyesmi, ha következetesen tennők, minden tevékenységünket megzavarná, sőt tökéletesen megbénítaná. Mindig, minden pillanatban elkerülhetetlenül hisszük és rendesen föl is tesszük, hogy a történet tovább fog folyni, sőt egyúttal azt is, hogy valami fog történni. De honnan vesszük ahhoz a jogot, hogy e valaminek képét a múltból merített anyagból szerkesszük meg? Ez mindennapi és megszokott, de korántsem logikailag evidens dolog vagy szabatos következtetés, még nem is ú. n. indukció — végső okát és magyarázatát csakis a „nemtudatos emlékezés”-ben találhatjuk meg.

Már abból, hogy ugyanazzal a szóval tudjuk elnevezni a régi és az új tavaszt és virágait, világosan kiderül, hogy soha sincsen és nem is lehet merőben és minden ízében újról szó, hanem csak megújulásról, a már valamiképen mindig ismeretesnek sohasem teljesen azonosan, hanem majd kisebb, majd nagyobb mértékben, de mindig módosult alakban vagy összefüggésben való ismétlődéséről. Semmi sem új és minden új, ami a nap alatt történik s maga a nap is és minden nap bolygóival együtt folyton változik és mégis nap marad. *A jövő tehát a múltból tör elő* és az az új tartalom, amelyet magával hoz, csak azért képes folytonos összefüggésben csatlakozni a meglevőhöz, mert valamiképen mindig hasonlít hozzá, bár ennek mértéke igen különböző lehet. Olykor vagy egyes részeiben majdnem változatlan egyhangúsággal símúl hozzá az addig történethez, máskor meglep és izgalomba hoz idegenszerűségével vagy éppen megrémít és próbára teszi alkalmazkodóképességünket, melyet rombolással fenyeget.

Mert nemcsak a jövő közeledik a múlthoz, hanem a múlt is a jövőhöz az élőlénynek mozgalmába hozott, sohasem, még a legmélyebb álm vagy a teljes öntudatlanság állapotában sem tökéletes nyugalomba nerezedett lelkén keresztül. Még akkor sem vagyunk képesek pusztán szenvedőlegesen és tétlenül, minden ellenhatás nélkül befogadni a történetét, amikor gúzsba kötjük minden bizonyunkat és törekvésünket. Mert hiszen ekkor is egy bizonyos lelkiállapotot iparkodunk egy másiknak rovására elérni, már pedig elérni csak olyasmit lehet, ami előttünk van és amennyiben feléje nyúlunk. Nemcsak magával sodor tehát bennünket az idő, hanem magunk is, a magunk erejéből

is haladunk az időben a jövő felé és pedig mint képzelőtehetséggel megáldott lények a sejtés és várakozás szeke-
rén, melynek kerekeit az ösztönös törekvés, az *ὄρεσις*
forgatja. Amit a szekér visz, a már ismertet és megtörtén-
tet, az is a maga hasonlóságával néz a jövő szemébe.
A múlt emlékezetünkön keresztül a jövő felé fordul arcu-
latával: ez a *tárgya*, melyet megragadni készül. S ha a
tudatos emlékezés és a megemlékezés esetében arról be-
szélünk — hiszen tetszés szerint magunk választhatjuk
vagy változtathatjuk meg lelki értelemben is nézőpon-
tunkat és tekintetünk irányát — hogy az emlékezet a
múltba viszi vissza képzeletünket, tehát eszerint „a múlt
a tárgya“, melyre irányul: evvel valójában, mintegy
visszafelé szemlélve a történetes tényleges folyamat, csupán
a kiindulópontot jelöltük meg, azt az alapot, amelyről
emlékezetünk kisebb vagy nagyobb erővel nekilendül, de
amelyet maga mögött hagy, hogy a maga igazi feladatát
és hivatását betöltve elérje a jövőt, anélkül, hogy közben
megállana. Hol is lehetne megállapodnia? Semmiesetre
sem a jelenben, amely nem valami időköz gyanánt ékelő-
dik múlt és jövő közé, hanem éles határ, semmi egyéb,
mint határ a kettő között, vagyis éppen azt a pontot jelöli
meg gondolatban, ahol a múlt és jövő találkozás a való-
ságban megtörténik s a folytonosság létrejön. Múlt és jövő
között kölcsönös vonzás működik s mintegy kétfelől vernek
hidat egymáshoz a hasonlóság köveiből.

Minden folytonosság vagyis minden térbeli vagy idő-
beli valóságos és hézagtalan összefüggés hasonlóságon
alapul, sőt lényegében véve nem is egyéb, mint hasonló-
ság: egyezéseknek és eltéréseknek, azonosságnak és külön-
ségnek, réginek és újnak nem összege vagy keveréke, ha-
nem valójában fel nem bontható, egymásbafolyó, bár
mindíg más és más arányban való vegyülete. Amiket
össze akarunk hasonlítani, bármily messze esnek is egy-
mástól a térbeli vagy időbeli valóságban, képzeletben egy-
más mellé kell állítanunk és egybevetnünk. Azt a folyto-
nosságot, amelyet a valóságnak két, térben vagy időben
szomszédos pontja között találunk s a kapcsolat termé-
szetére való tudatos ráeszmélés vagyis minden összehason-
lító egybevetés nélkül egyszerűen és közvetlenül átélünk,
Klages találóan „elemi hasonlatosság“-nak (elementare
Ähnlichkeit) nevezi. A múlt és jövő között minden pillanat-
ban újra létesülő időbeli és tartalmi folytonosság, amelyet

a nem tudatos emlékezés teremt, nem más eszerint, mint áthasonítás,²² asszimiláció: az emlékezés lelki táplálkozás.

A testi táplálékot mint ösztönös törekvése tárgyát ragadja meg az élőlény, mint idegen testet, de a maga szervezetének alkotóelemeivel rokon anyagot, hogy mennél teljesebb áthasonításával fönntartsa és növecsze testét: az emlékezet lelki mivoltunkat, a múltban gyökerező egyéniségünket tartja fönn és gyarapítja a maga tartalmához áthasonított új tartalommal. A rémületben vagy a megbotránkozás föllobbanásában azoknak a lelki nehézségeknek megnyilvánulását érezzük, amelyekkel valamely új élménytartalomnak a régiekhez való illeszkedése jár, úgyhogy ezeket az érzelmeket s általában az indulatokat joggal nevezhetjük a lélek emésztési zavarainak. Együtt is járnak igen sokszor: egyik zavar könnyen előidézi a másikat.

Általában véve a testi és lelki jelenségek e két köre, t. i. az emlékezetre támaszkodó lelki s a közönségesen növekedésnek és táplálkozásnak nevezett testi asszimiláció között nagyobb a párhuzam, mint első tekintetre gondolnók. Nem véletlen, hogy Aristoteles egyfelől a táplálkozás, másfelől pedig az észrebevés tárgyalásánál bizonyítja, hogy mindkettőnél hasonlóságnak, két eredetileg különböző elemnek az egymásra hatás folyamán egymáshoz való hasonulásának kell szerepelnie.²³ Jólismert dolog, hogy a táplálék mivolta és minősége is hatással van az élő szervezet fejlődésére.

Azt mondtuk a múlt és jövő viszonyáról, hogy nem egyoldalú, hanem kölcsönös vonzás vagy egyetlen szóval *feszültség* uralkodik közöttük. Ennek teljes biológiai megfelelőjét vagy pontosabban mondva biológiai oldalról való megvilágítását találjuk meg Klagesnél azokban a nem pusztán szellemes, de igen komolyan veendő fejtegetéseiben,²⁴ amelyekben meggyőző módon bizonyít egy különösnek látszó tételt. Röviden akként lehetne ezt kifejeznünk, hogy nemcsak „a szarvas kívánkozik a hív patakhoz“, de ugyanakkor a víz (das Wasserwesen) is vonzza magához a szomjazót. Persze nem valami fizikai tömegvonzásnak, hanem annak az animizmusnak vagy ha úgy tetszik „daemonikus“ világvképnek értelmében, ami bölcselőnk rendszerének egyik fő vonása.

6.

A lélek az emlékezés, a test a táplálkozás útján tartja fönn magát vagyis menti át a jövőbe azt a tartalmat,

amelyet ez utóbbinak szempontjából elmúltnak nevezünk. Valamit „fönntartani“ annyit tesz, mint fönnállását és tartósságát biztosítani egy bizonyos időtávolság folyamán, ami a múltból a jövőbe való folytonos átmenetet jelent.

Főleg a szerves életre, ha nem is pusztán erre gondolva jellemzi R. Semon, mint fiziológus, a legtágabb értelemben vett emlékezést, amelynek „die Mneme“ nevet ad, az „erhaltendes Prinzip“ szavakkal. Ezzel azonban a tudatos egyéni emlékezés és a szintén tudatos, de történelmi tartalomra vonatkozó megemlékezés lényegét is megjelölte. Az utóbbiak is fenntartó erők, bár e képességek nem azonos módon nyilvánul mindegyikökben. A jövő számára való megőrzéshez nem egyforma alakban járulnak hozzá. Ezt a különbséget legjobban talán egy oly kép segítségével szemléltethetem, amely az emlékezetnek a múltból való, imént említett nekilendülésével kapcsolatban kínálkozik. A távolba, magasba vagy a víz mélyébe ugrónak is a maga céljához arányosított, többé vagy kevésbé messziről való nekifutásra és a talajtól vagy egy ugródeszktól nyert erősebb vagy gyengébb lendületre van szüksége, hogy elérje célját. A „primär“ vagyis érzékelésünk számára közvetlenül szomszédos kapcsolatokat létesítő nem tudatos emlékezés, az egyéni élményeket jelentő emlékképre támaszkodó tudatos vagy tulajdonképeni (egyéni) emlékezés és a társas közösségek hagyományaiból kiinduló történelmi megemlékezés egyenkint a múlt mind távolabbi időpontjaira képesek visszamenni, illetve visszaugrani, hogy onnan fényugarat vetítsenek a jövő közelebbi vagy távolabbi pontjaira.

Azonban, aki ugrani készül, sohasem tudhatja biztosan előre, hogy elérje-e kitűzött célját, hiszen a jövőbe valósággal bepillantásunk lehetetlen, miként mondani szokás. A sejtés és várakozás oly kép alkotása, amely, mint kiemeltük, mindig a múltból veszi anyagát, mégha ezt önálló szerkezetbe is önthetjük s amelyet kisebb vagy nagyobb mértékben igazolhat a jövő, de meg is cáfolhat. Meríthetünk-e mégis valahonnan komoly biztosítékot arra, hogy várakozásunk helyes úton jár és valóban tudományonkívüli misztikum-e minden jövőbelátás? Bármily különösen hangzik is első pillanatra, nemcsak van valószínűségi jövőbepillantás, de ezt minden percben, állandóan gyakoroljuk, miként ez a már mondottakból, a benyomás oszthatóságából szükségszerűen következik.

Mikor az a_1 benyomásrészletet tekintve azt mondjuk, hogy ebbe a közvetlenül előbbi a_3 a „primäres Gedächtnis“ segítségével belényomul, evvel azt is kimondottuk, hogy minden pillanat belényomul és belepillant a rákövetkezőbe és pedig ugyanakkor, mikor a megelőző pillanatot magába-fogadja. Csak ilyen módon, e kissé kétségkívül mesterséges pillanatokra-darabolás segítségével, mintegy az *egy-idejűség* és *egymásutániség* alogikus egybevonásával²⁵ tudjuk a valóságos, szakadatlanul változó tartalommal bíró idő folytonosságát szemléltetni. Ha nem ekként történne a dolog, vagyis ha nem volna az a_1 -nek az a_3 -hoz való viszonyára is érvényes az, amit, az a_1 -ből nézve a dolgot, ennek az a_3 -hoz való viszonyáról megállapítottunk, akkor az a_3 -at magába befogadó a_1 -nek időpontjában, a befogadás pillanatában, nyilván megállana az idő és álló vagy befejezetten lezárt, nem pedig továbbhaladó időpontokról, helyesebben az idő pontjainak folytonos szaporodásáról volna szó, ami képtelenség.

Aki kételkedik a valóságos, nem csupán elképzelt, bár csak közvetlen jövőbe való és „primäre Ahnung“-nak nevezhető bepillantás tényében, az minden törekvés és ösztön, minden *ᾠπεῖς* gyökerét semmisíti meg és a jövőről való fogalmunk keletkezését lehetetlenné teszi. Másfelől a közfelfogásnak igaza van annyiban, hogy e jövőbe törő pillantásunk „fénye“ közvetlenül, minden egymásutáni időpontban csak igen kicsiny térre, csak a nyomban következőre terjed ki. A jövőt eltakaró saisi fátyol valóban megvan, de nem függ, nem is függhet szorosan szemünk előtt, mert akkor nem lehetne róla tudomásunk. A nem tudatos emlékezés eszerint lépésről-lépésre halad előre, egyenként fűzi egymáshoz annak a végtelen időláncnak²⁶ szemeit, amelynek felszínén egy folyton továbbhaladó kis fényfolt világítja meg a múlt és jövő érintkezési pontjait. E fényfolt alatt azonban, mint láttuk, a mindjebban homályba vesző végtelenség terül el s éppen ebből, e végtelenséggel való összetartozásából származik végeredményben az, amit W. Stern a „Projektion in die Präsenszeit“ szavakkal fejez ki,²⁷ hogy t. i. az érzéki benyomás vagy képzet magánál, a maga szűkebb értelemben vett tartalmánál sokkal nagyobb térbeli vagy időbeli összefüggéseknek lehet a képviselője, jele, szimbóluma. Az empirikus mostanban helyet foglaló szemléleti kép (Anschauungsbild) nem csupán egyszerűen kép, hanem képmás, azaz helyettesítője és képviselője másvalaminek

és éppen a mi magyar nyelvünk az, talán az egyetlen, amely itt a *jel* és *jelen*, (meg)*jelenítés* és *jelentés* szavak összefüggésében (v. ö. pl. a *Zeichen, Gegenwart, Erscheinung, Sinn, Bedeutung* szavak származástani össze nem függésével) igen becses útmutatással szolgál,²⁸ A tudatosítható szemléleti képben, mint végtelen összetettségével kapcsolatban láttuk, roppant tömeg nem tudatos lelki élmény jelenik meg és válik, mintegy olvad össze szemlélhetővé és elmúltból szemünk előtt jelenlevővé s megfordítva, éppen ezért lehetséges, hogy minden benyomásunk és lelki képünk saját magánál, szorosabb, érzékelhető tartalmánál sokkal többet jelent, t. i. azt a vele térben és időben összefüggő atmoszférát, amelytől csak mesterséges elvonással választható el, mint a fényfolttól az a mind kisebb fényerősségű udvar, amely körülveszi. A szűkebb és tágabb benyomástartalom összefüggése tehát a jelentés (*Sinn, Bedeutung*) összefüggése, alapja annak a *jelentő* és ugyanakkor *jelenítő* képességnek, mely főleg az emberi lélekben bontakozik ki mind nagyobb arányokban. Az ember találja ki a beszédet, röpke és pár hangból álló szavak seregét, melyek mindegyikét, minden szavunk érzeki alakját nagy jelentésatmoszféra lebegi körül.²⁹

Mint W. Stern³⁰ mondja: egy aránylag kicsiny térkép hatalmas ország területét jelenti — természetesen csak a mi szemünkben. Mint Klages³¹ mondja: egy pár-ujjnyi méretű fénykép már a kis gyermek (de nem az állat) számára a képnél sokszorta nagyobb lényt ábrázol — még ha ez nincs is jelen, vagy *már* nincs jelen. Az utóbbi esetben a kép emlékképpé, emlékjellé válik, a történetíró számára mint új, n. tárgyi forrás jelent valamit. A múltba visszanyúló jelentést és jelenítést még jobban szemléltetve: a harmincéves háború történetének néhány percet igénylő gondolati áttekintésében évek sorának eseményeit foglaljuk össze, vetítjük abba bele; egyetlen pillanatban felvillanó emlékképünk életünk tekintélyes szakaszát jelenítheti meg: juttatja éppen most eszünkbe. Az állat élete Nietzsche szerint³² maradék nélkül olvad föl a jelenben, szerintünk helyesebben: a közvetlen múltban és közvetlen jövőben s ezeknek nem szemléletes, érzékelés-alatti atmoszférájában. Evvel szemben az emberi lélek sajátos képességét alkotó tudatos és egyéni emlékezés az emlékképre támaszkodva múltunk valamely távolabbi pontjára veti ennek a jelen időpontban felbukkanó emlékképnek fényét s így átugrik egy olyan távolságon, amelyet azonban ismét a

nem tudatos emlékezés láncszemeinek sora tölt ki. A nem tudatos emlékezés talaján kivirágzó tudatos emlékezésnek tehát a múltba messzebbre hat a fénysugara, mint a közvetlen emlékezésé, bár e fény magában véve csak a fölszint érinti s amelletttávolbaható képessége sem határtalan. Igazán csak arra emlékezünk tudatosan, amit saját magunk éltünk át, sőt legelső, korai élményeinkről nincsenek is emlékeink, illetve emlékképeink. De élménytartalmainkat a beszéd, írás és általában kifejezőképességeink segítségével átadhatjuk kortársainknak és utódainknak, átvehetjük kortársaink és elődeink emlékeit s így az egyéni emlékezésen fölépülő történelmi megemlékezés nemcsak kisebb-nagyobb társas közösségek és egész nemzetek szélesebbkörű élménytartalmát (magában véve ismét csak ez élménytartalom fölszínét) ölelheti fel, de ennek múltját századokon, esetleg évezredekken át kísérheti vissza, ha nem is határtalanul. A múltba való nyomulása, illetve az ú. n. történetelőtti idők s a palaeontológia és geológia korszakai előtt ugyanis itt is a nem tudatos emlékezésnek végtelen, többé-kevésbé homályba vesző, sötét és mély, de mégis hatalmas erejű, az egyéni és a nemzetlét határait túllépő birodalma terül el.

A történelmi megemlékezésnek eszerint egyező vonásai az egyéni, a közönséges értelemben vett emlékezéssel, hogy mindkettő tudatos és intermittáló természetű s hogy továbbá egyiköknek sem határtalan a múltba visszanyúló ereje. Viszont a nem tudatos emlékezéssel egyezik az előbb említett abban, hogy mindkettő túllépi mind synchron, mind diachron értelemben az egyes ember életének szabott korlátokat.

7.

A nem tudatos emlékezést röviden és megkülönböztetésül *emlékezet*-nek is nevezhetjük — föltéve, hogy ezen a szón a közhasználattól eltérve nem egyszerűen valami lelki képességet értünk, amely, mint ilyen, állandó ugyan, de a beszédképesség, írnitadás stb. módjára csak időnként nyilvánul meg. Általában véve figyelembe vehetjük, hogy már a szünet nélkül érvényesülő változás- és tulajdonság-alanynak (substantia, substratum) de főleg a majd tétlenül lappangó, majd működő képességnek gondolata meglehetősen bizonytalan valami, bármily sűrűn is szerepel mindkettő kényelmes segédfogalomként mind a közönséges, mind a bölcselő gondolkodásban. Mi sem könnyebb,

mint a magyarázatra váró tünemények hordozójául megszerkeszteni egy misztikus alanyt, így az emlékezőerőt, az ú. n. emléknymokat vagy „engrammkészlet“-et és felruházni azzal a tulajdonsággal, hogy időnként kézzelfogható bizonytságot adjon egyébként titokzatos meglétéről. E látszatmagyarázatról szól éles gúnnyal Nietzsche Molière orvosának „vis dormitiva“-ját idézve a bár nyila Kantra van szegezve, alig tagadhatjuk, hogy rajta keresztül az aristotelesi δύναμις és ἐξις fogalmait is eléri.

Mikor Aristoteles az emlékezést a képzelőtehetség készségének vagy állapotának (ἐξις, habitus) nevezi, ezt csak a tudatos emlékezésre lehet vonatkoztatnunk. A nem tudatos emlékezést, az időélményre vonatkozó észrevételeitől eltekintve, nem ismeri bölcseleink vagy talán nem akarja ismerni, ha ugyan a plátói ἀναμνήσις elufasítását³³ szabad ekként értelmeznünk. Ha ismeri, illetve elismeri, úgy ἐνέργεια-nak és pedig szünet nélkül tevékeny aktualitásnak vagy hatásnak kellett volna neveznie. E nem ismerésben gyökerezik végeredményben az az ellenmondás is, amely a tanulmányunk elején egymással szembeállított két hármastételnek főleg második és harmadik pontjaiban jut éles kifejezésre. A nem tudatos emlékezés esetében ugyanis a már többször említett a_3 élményt, amint külön észrevevés nélkül marad fenn az a_1 megélésében összes előzményeivel együtt, semmiképen sem fogjuk valamely lelki tevékenység „tárgy“-ának mondani. Erről csak akkor lehet szó, ha emlékkép alakjában lép fel egy későbbi időpontban, ám akkor sem az emlékezés, hanem az (ú. n. belső) észrevevés ragadja meg tárgyaként, hogy az ugyanakkor föllépő és észrevett többi élménytől elválasztva a múltba dobja vissza. Ha pedig e visszavetítésben kívánjuk látni az emlékezést, ennek az az eredeti benyomás, érzet a tárgya, amelyre emlékképünk utal. Maga a múltba vetett emlékkép értéktelenül pusztulna el e múltban, ha nem volna meg az a képessége, hogy egy rákövetkező, vele a jelen időpontjában érintkező élménytartalomhoz szervesen hozzáilleszkedve s ezt magáévá téve önmagát s evvel a múltat a jövő számára fönntartsa és megőrizze. Ami így *tárgy* volt az ú. n. belső észrevevés számára, abból *alany* lesz a maga tárgya: a jövő szempontjából. Ez azonban csak azért lehetséges, mert már a nem tudatos emlékezésben, az idő folytonosságának valószínű megélésében is az a_3 élmény vagy élményrészlet a maga tárgyaként törekszik a rákövetkező a_1 felé, hogy a

hasonlóság segítségével hozzákapcsolódjék, mintahogy az élőlény törekszik tápláléka felé, mintahogy a szomjas szarvas igyekszik a friss víz felé, hogy magáévá tegye s asszimilációja útján magát föntartsa.

Azonban visszatérve fentemlített rövid kifejezésünkhöz, állapítsuk meg újból, hogy a múlttal való lelki kapcsolatunk három lehetséges módjának, vagyis most már röviden: az *emlékezet*-nek, *emlékezés*-nek és *megemlékezés*-nek különböző a múlt távolába ható képessége vagy pontosabban és helyesebben a végtelenbe vesző, reánk a jelenben tudomásunkon kívül is folytonos hatást gyakorló múltnak homályát megvilágító ereje. Amit W. Stern szemléletének megfordításával a jelenből való kivetítésnek (Projektion aus der Präsenzzeit) nevezhetünk — hiszen a térképet előbb meg kell pillantanunk, hogy képmásnak tekinthessük — ez a kivetítés, lelkünknek Palágyi szerint „virtuális“ mozgása, az *emlékezet* esetében egészen elenyésző erejűnek, mintegy infinitezimálisnak nevezhető, a kapcsolódás csak a közvetlen múltra vonatkozik, míg az *emlékezés*-nél a kivetítés vagy „visszavetítés“ életünknek egészen addig a korszakáig, kora gyermekségünk azon idejéig terjedhet, amelyben a tudatosság kibontakozni kezd. Végül a történetíró tekintete a *megemlékezés*-ben a múltnak messze távoli pontjáig, szabatosan mondva egy olyan pontig nyúlhat vissza, amelyről lelkünkben még képet tudunk alkotni. A kiindulás alapja ugyanis mind a három esetben egy kép (Anschauungsbild), amely jelenünkben merül fel, hogy innen a múltba vettessék. A kivetítés lehetőségének elengedhetetlen alapja és föltétele pedig mind a három esetben az az eredeti, közvetlen múlt, annak a múltnak adott valósága, meg nem semmisültsége, amelybe e képet visszavetítjük. Amint általában a Böhm-Károly által is alapvető, sőt legelemibb lelki működésünként feismert projekciókhoz, tehát a térbeli (külső), vagy lélektani (belső) értelemben vett kivetítéshez is *okvetlenül kell már előre valaminek lennie*, amibe valamit vetítünk, úgy az időbeli, a múltba vetítésről is (a jövőről már tudjuk, hogy távola a múltba vesz) csak akkor lehet szó, ha már magában is, valóságosan, mintegy előre megvan és állandóan valósággal hat reánk az a múlt, amely az eredetileg a jelenhez tartozó, de visszavetített képet befogadja. Ezt a valóságos múltat és képét, amelyben megjelenik, vagyis jelenné válik, mint általában képet és képmást nem szabad egymással összezavarnunk.

s ha a világ valóban nem volna semmi több, mint a mi képzetünk, akkor többek között a tudatos emlékezés jelenlétét is lehetetlenség volna megmagyaráznunk. A történelmi rekonstrukció *közvetlenül csupán egy képet rekonstruál*, nem a teljes, nem a valóságos múltat, mert hiszen ez mindig „megvan”, illetve pontosabban mindig egész teljességében újraéled — hanem csak képét: képmását, amelynek, akár egy festménynek, nem önmagában, hanem csak annyiban van igazi értéke, amennyiben másra, mélyebb összefüggésekre mutat rá — mintahogy a kimondott vagy leírt szónak (szóképek!) is csak annyiban van értelme és jelentése, amennyiben valamit értünk „alatta”. Ez utóbbi kifejezés térbeli szemléltető erejében van talán a végső oka annak, hogy németessége ellenére is nehezen tudunk róla leszokni.

De másfelől múltba való hatolásuk különböző fokú dimenziójával arányos az az erő vagy képesség is, amellyel az *emlékezet*, *emlékezés* és *megemlékezés* jövőnkre megbízható fényt vetni képesek. A térbeli messzeségbe, vagy a latinban tudvalevőleg közös szóval (altus) elnevezett mélységbe és magasságba való fizikai eljutás szándéka annál inkább számíthat sikerre, mennél nagyobb-lélekzetű vagy erőteljesebb a lendület, mely neki szárnyat ad. A helyes önművelés legfontosabb alapja az önismeret, mely tulajdonképpen nem más, mint a saját egyéni múltunk tüzetes, főleg alapos, a lelki mélység vagyis a legmélyebb rétegben fekvő nem tudatos emlékezet felé közeledő ismerete. Az igazán értékes történetírás, mely a népek múltjának nagytávlatú és minden melléktekintet nélkül mélybetekintő megismerésére támaszkodik, a nemzetélet keretében, mint mondtuk, a helyes várakozás és előkészület: a közösség lelkében élő *dóξα* és *ἐπιστήμη* tudománya. *Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen*: mondja Nietzsche³¹ és csak azt nem szabad felednünk, hogy a múltat nemcsak „ismerni”, de följegyezhető eseményeinek minden ismerete nélkül is újból és újból mélységesen átélni lehet. Saját magát nem okvetlenül az ismeri legjobban, aki napjainak minden mozzanatáról pontos inventáriumot készít és családjá vagy nemzetsége gyökeres lelki típusát sem mindig az juttatja leghívebb kifejezésre, aki ősei élettörténetének minden adatát gondosan nyilvántartja. Hogyan érthetnők meg másképpen annak a görögségnek mélységes konzervatívizmusa, a maga „hellén” stílusához való szívós ragaszkodását, amely-

nek történeti perspektívája az athéni Thukydides korában mindössze a maga városállamának valami száz esztendejére nyúlt vissza. A filológia Spengler³⁵ szerint nem látja meg igazán Thukydidesben a nagy történetíró mögött a kiváló gyakorlati érzékű politikust és hadvezért és így ebben az esetben a történeti érzéket és a gyakorlati élettapasztalatot fölcseréli egymással. Ez a megállapítás helyes, ha történeti érteken történelmi ismeretek összegyűjtésére való hajlandóságot értünk, gyakorlati érteken pedig e tapasztalatoknak, amelyek mindig már tapasztaltakra vonatkoznak, emlékezetben való fölraktározását. Nem egészen helytálló, ha a szóbanforgó két fogalmat azokban a legmélyebb értelmükben vesszük, amelyre a fenti sorok utalnak. Ekkor ugyanis lényegökben véve egybeesnek. Az athéni Thukydidesben kétségkívül számtalan, a maga idejében vagy korábban élt hellén államférfiú és hadvezér gyakorlati érteke élt tovább, olyanoké is, akiknek nevééről és tetteiről történetírónk mit sem tudott és Pheidiasnak is aligha volt szüksége részletes művészettörténeti tanulmányokra ahhoz, hogy műveiben a görög szobrászat addigi formáinak tökéletes betetőzését láthassuk.

A már történeteknek, magunkon és másokkal történeteknek, minden pillanatban, minden tettünkben és viselkedésünkben újból való ösztönös és mélységes megélése és az új történésbe mennél teljesebb intuitív és áthasonító beolvasztása a leghatalmasabb konzervatív erő, másfelől legbiztosabb, mert természetes és eredetileg adott, nem pedig önkényesen választott útmutatónk. A történetírás magasabb fokon lép fel, hogy eszközöket szolgáltatson a nemzeteknek és tagjaiknak a jövőjükben való eligazodáshoz s érdemeit, jelentőségét e téren semmiképen sem szabad kevésre becsülnünk. De rekonsztruáló módszereinek minden tökéletessége mellett is ingoványba vezethet vagy pedig holt tőkévé satnyúl abban a pillanatban, amelyben az egyesekre vagy az egész nemzetre gyakorolt hatása nem abból a mélyen rejlő forrásból, nem abból az ösztönös természetű, az újbán a régít fölfedező és vele egybekapcsoló, jelentésteljes „történelem“-ből táplálkozik, amelyre rámutattunk és amelynek, a nem tudatos emlékezés östünyeményének végeredményben maga is, a szokott értelemben vett történelem is keletkezését köszönheti. A ma oly sűrűn emlegetett „történelmi pozitívizmus“ és „szellemtörténeti irány“ mivoltát, amott mennél hívebb

képet szerkeszteni igyekvő, itt e kép mögé tekinteni törekvő ellentétét és egymáshoz való helyes viszonyát is igazán ebből a szempontból kell megítélnünk.

Jegyzetek.

¹ De mem. 1. 449, b, 9: Πρῶτον μὲν οὖν ληπτέον ποῖα ἔστι τὰ μνημονευτά... οὕτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστὸν, οὕτε τοῦ παρόντος, ἀλ' αἰσθησις. Ταύτη γὰρ οὕτε τὸ μέλλον, οὕτε τὸ γενόμενον γυρωρίζομεν, ἀλλὰ τὸ παρὸν μόνον, ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου. Τὸ δὲ παρὸν ὅτι πάρεστιν, οἶον τοδὲ τὸ λευκόν, ὅτε ὄρα, οὐδεὶς ἂν φαίη μνημονεύειν. A görög szövegben, mint látjuk, nincsen a magyar „tárgy“ szónak megfelelő külön kifejezés. Míg a τὸ αἰσθητόν-t *érezett, érzékelt* vagy *érezkelhető* szavakkal fordíthatjuk, addig az *emlékszem* igéncék a görög μνημονεύω-val és a latin *memini, reminiscor, recordor* igékkel ellentétben, nincsen tárgyesetben álló vonzata s ezért szenvedőalakú melléknévi igenevet is csak erőltetetten képezhetünk belőle. De a felsorolt latin igéknek is vagy nincsen szenvedőben multidejű participiumuk vagy ez (recordatus) csak alakjára szenvedő. A τὸ μνημονευτόν-t ezért a magyarban, latinban vagy németben is körülírással (emlékezetünk tárgya, az, amire emlékezünk; amire emlékezetünk irányul) kell visszaadnunk.

² Melich János, A magyar nyelv ófrancia jövevényszavai, Magyar nyelv 1914, 403.

³ L. u. itt 3. fej.

⁴ V. ö. L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele 1929¹, I. 11. (A következőkben is az első kiadást idézem, melytől a másodiknak szövege kevés helyen különbözik.)

⁵ Az idetartozó aristotelesi helyek a *Physica* IV. könyvének 10—13., a VI. könyv 1. és 3. s a VIII.-nak 1. fejezetében, a *Metaphysica* II. könyvének 5. és a *De anima* III. könyve 2. fejezetének végén található. (V. ö. Fr. Brentano, Die Psych. des Aristoteles 1867, 91. és A. E. Chaignet, Essai sur la psych. d'Aristote 1883, 380)

⁶ H. Siebeck, Aristoteles 1899, 78; ... beide Begriffe (Empfindung und Wahrnehmung) bleiben in dem der αἰσθησις ununterschieden.

⁷ V. ö. Klages i. m. III. 1. 1078. és III. 2. 1465. és 1466. A mozgáslátást illető eddigi kísérletek alapján szerzőnk megengedhetőnek tartja azt a föltevést, hogy az éber figyelem állapotában és a látás körében egy másodperc alatt legfeljebb 16 észrevevő megragadásra vagyunk képesek. Egyetlen észrevevés tehát oly élménytartalmat ragad meg, amelynek lejátszódásához $\frac{1}{16}$ másodperc szükséges: ha egymáshoz a térben közeli, nem párhuzamos vonalak szemünk előtt $\frac{1}{32}$ másodperc alatt követik egymást, egyetlen mozdulatlan alakot, a két vonal által alkotott szöveget látunk.

⁸ Zur Krisis in der Logik. Berlin—Halle 1903.

⁹ Psychische Präsenzzeit, Zeitschr. f. Psych. 13. k., 325.

¹⁰ Vom Wesen des Bewusstseins 1926, 89.

¹¹ U. o. 19. V. ö. Palágyi, Az ismerettan alapvetése 126: a megismerési pillanatok nem bírnak időtartammal, hanem matematikai időpontoknak tekintendők.

¹² Az ismerettan alapvetése 71.

¹³ A téves, az ítélet alkotóját vagy mást tévedésbeesítő ítéletet tulajdonképpen állíteleznek kell neveznünk, mintahogy főntebb az illogikus fogalmat álfogalomnak neveztük. A megtévesztő ruhát a jogosan

vagy szokottan viselttel szemben álöltözetnek nevezzük. Palágyi (i. m. 20) a fogalmat az aristotelesi felfogástól eltérően s a projektív geometriából kölcsönzött képpel találóan „ítéletcsomó“-nak, azaz ítéletek kétéjének nevezi; más helyen pedig (u. o. 17.) *helyesen* vagy *helytelenül* alkotott fogalmakról beszél. A kiküszöbölhető ellentmondást tartalmazó, vagyis illogikus fogalom *helytelenül megszerkesztett* kévéje olyan ítéleteknek, amelyek pontosabban megvizsgálva nem mennek egy közös ponton keresztül: nem egyeztethetők össze egymással.

¹⁴ i. m. 339.

¹⁵ Ezért teljesen igaza is van Aristotelesnek, mikor azt mondja: τὸ δὲ παρὸν ὅτι πάρεστιν, οἷον τοῦδὲ τὸ λευκὸν, ὅτε ὄρα, οὐδεὶς ἄν φαίη μνημονεύειν (De mem. I, 449b, 9.). Ugyanezen okból mondja Klages (Der Geist als Widersacher, I. 328): Da man beim Worte „Erinnerung“, das übrigens Palágyi nur aushilfsweise verwendet, an ein bewusstes Sicherinnern zu denken pflegt, so wollen wir es meiden etc.

¹⁶ Klages, Der Geist als Widersacher, I. 364.

¹⁷ W. Stern szerint a „primäres Gedächtnis“ kifejezés Exnertől ered. (Hermanns Handb. d. Physiol. II. 2., 281.)

¹⁸ Ez az empirikus vagy érzéki „itt“ s vele együtt az ú. n. fizikai vagy anyagpont természetesen szintén alogikus, vagyis önnönmagának ellentmondó, de azért mégsem értelmetlen, hanem értelmetlül tartalommal bíró fogalom. Amint az érzéki jelenidő jelen létére már elmúltat is foglal magában, akként az érzéki *itt*-nek még oly csekély, de elengedhetetlen térfogátán belül elvileg mindig fölvehető egy olyan mennyiségtani pont, amelyhez többi pontjai az „ott“ viszonyában vannak. Vagyis a szabatos, logikus értelemben vett „itt“ sem lehet igazán sohasem lelki élménytárgy. Ezen alogikus párosfogalmaink benső rokonságát jól érzéketi a magyar nyelvhasználat azzal, hogy a „jelen“ szó *mostan*-t is, meg *itten*-t is jelenthet. Ha a névsorolvasásnál a felszólított „Jelen!“ szóval felel, ezt németül „Hier!“ szóval kell fordítanunk. A „praesens“ és „Gegenwart“ szavak eredeti jelentése különben szintén térbeli.

¹⁹ V. ö. Klages i. m. I. 326—7.

²⁰ i. m. 105.

²¹ Klages, Vom kosmogonischen Eros 1930, 140.: die Ferne ist an sich Vergangenheit, ob sie gleich zur Erscheinung kommt in der Ferne des Raumes. U. az, Der Geist als Widersacher, III. 1, 1215: Erscheinung der Ferne ist Erscheinung der Vergangenheit. U. ott, 1139: Erscheinende Ferne ist immerdar Raumesferne, aber die Seele der Raumesferne ist Zeitenferne, und Zeitenferne ist Vergangenheitsferne. Dem Grad der Beteiligung des Schauens (érzékelés és elképzelés alatti lelki megélés) am Anschauungsvorgang (érzéki szemlélet, elképzelés) entspricht der Grad der Beteiligung des Vergangenen am Gegenwärtigen.

²² Ez az áthasonítás, illetőleg alapja és előzménye, t. i. a réginek és az újnak egymással való találkozása és a köztük ekkor esetleg főnnálló inkongruencia kiküszöbölése az, amire R. Semon a „mnemische Homophonie“ műkifejezést (Zusammenklingen einer mnemischen und einer neuen Originalerregung) alkotja: Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens 1908. 204. Főleg a fiziológiai regenerációk és regulációk eseteire támaszkodó gondolatmenetét azzal az elvi általánosítással egészíthetjük ki, hogy ilyen összecsendülés vagy együttcsendülés és áthasonítás szakadatlanul végbemegy, valahányszor az idő folyamán a régi és az új, a megvolt és a keletkező, röviden a múlt és a jövő egymással találkoznak. A folytonosságot mindenütt csak a hasonlóság, ez az egyezést és különbözést szétválaszthatatlanul egyesítő kapocs létesítheti. Az élettan körében nem csupán a regeneráció és reguláció feltűnőbb és érdekesebb jelenségei, de már a táplálkozás minden-

napi tüneménye is a „mnemische Homophonie“, illetve az inkongruencia-kiküszöbölés fogalma alá tartozik. Az éhség és szomjazás is inkongruenciaézés (es gibt kein Begehren oder Verlangen, das nicht während seines Stattfindens ein Mangel leiden, Bedürfnis wäre: Klages, Der Geist als Widersacher, II. 589. is: Triebantriebe sind allemal gerichtete Intensitäten, u. o. 590.) és nem véletlen, hogy a görög τροφή szó táplálkozást, növekvést és szaporodást is jelent. Mindhárom tüneménynek az ösztönös gerjedelem (όρεξις) a közös alapja, hordozója.

²³ De an. 416a, b.

²⁴ Der Geist als Widersacher, II. 586.

²⁵ Az „egyidejű egymásutánosság“ vagy „egymásutáni egyidejűség“ fogalma szigorú logikai szempontból tiszta képtelenségnek látszik. Mégis, ha oly komoly tudósnál, minő W. Stern, ilyesmit (i. m. 337.) olvasunk: „Dadurch, dass auch *Succesiva* innerhalb der Präsenzzeit einen einheitlichen Bewusstseinsakt bilden können, genau so wie *Simultanea*, wird die scharfe Scheidung zwischen beiden beträchtlich gemildert“, érezzük, hogy itt a valóság megint szinte kényszerít minket egy alogikus fogalom alkotására.

²⁶ Az idő térbeli ábrázolására közönségesen az *egyenes vonalat*, mint végtelen pontsort használjuk. Tudtommal Klagesnél fordul elő e célra első ízben a *tranzverzális hullámvonal*. Pythagoras és Nietzsche bölcséletében az „örök visszatérés“ gondolata az *időkör* alakját ölti magára. Helyesen jegyzi meg az utóbbiról Riehl: „Giebt es überhaupt ein einheitliches Gesetz des Werdens... so wäre... als Form dieses Weltprozesses die *Spirallinie* ungleich wahrscheinlicher als der Kreis: nicht Wiederkehr des Gleichen also, sondern des Ähnlichen“ (Nietzsche 1898, 122). Mármost a csavarvonal nem más, mint a tranzverzális hullámvonal egyik alakja, viszont, ha a Klages-féle idővonalon (l. pl. Der Geist I. 327.) csupán a hullámhegyek csúcsait és a völgyek mélypontjait, vagyis a tudatosítható tartalommal bíró pontokat vesszük figyelembe: megkapjuk az időpontok sorát, amellyel a térbeli időábrázolások e rövid szemléjét kezdtük. Az igaz, hogy ez az utóbbi pontsor szakadozott s nem is lehet más; de ha a tranzverzális hullámvonal helyett egyszerűen sűrűsödésekből és ritkulásokból álló *longitudinális vetületet* vesszük: előttünk áll mértani ábrázolásban az, amit az egyes benyomás oszthatóságáról e dolgozat 4. szakaszában igazolni törekedtünk, hogy t. i. minden egyes lelki benyomásunk érzékelt vagy érzékelésre visszavezethető tartalma végtelenszámú érzékelésalatti elem egybesűrűsödésének tekintendő.

²⁷ i. m. 334.

²⁸ Valószínűnek látszik, hogy *jel*, *jelen*, *jelentés* és *jelentés* szavaink származástaniilag is rokonok, bár efelől nyelvészeinktől még nem tudtam pontos felvilágosítást nyerni. Bölcséleti szempontból itt igen szerencsés, az indogermán nyelvekkel szemben egyedülálló összefüggéssel állanánk szemben. Ha *jelen* szón valóban egy *jelnek megjelenését* kell értenünk, e nyelvtény már egymagában megcáfol minden solipsizmust és schopenhaueri képzetmetafizikát, amely a lelki képben pusztá, legszűkebb értelmében vett *kép*-et lát és *képmás* voltát nem akarja föliemerni.

²⁹ Sőt a szónak már akusztikai, illetve optikai képében is megkülönböztethető a mag és a burok: a szó töve és ragja, képzője stb. E dichotomia következetes és mélyen átgondolt nyelvészeti keresztülvitele az alagondolata J. v. Rozwadowski Wortbildung und Wortbedeutung 1904. c. művének. V. ö. még Junker, Die indogerm. u. allgem. Sprachwiss. (Festschr. f. W. Streitberg 1924.)

³⁰ i. m. 335.

³¹ Der Geist als Widersacher, I. 300

³² „So lebt das Thier *unhistorisch*: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass *ein wunderlicher Bruch* übrig bleibt.“ (Vom Nutzen u. Nachtheil der Historie für das Leben; N.'s Werke Ges. ausg. 1895, 284.). E megállapítás észrevételekre ad okot. Az bizonyos, hogy az állat lelki élete az emberéhez képest ahistorikus természetű, de azért még korántsem emlékeztelen. A N.-féle „különös maradékresz“, amely miatt lehetetlen fenéig őríteniünk a jelen pillanat örömpoharát, nem más, mint a múlt fennmaradó emléke. Am az állat nem a matematikai, hanem a pszichikai és alogikus jelenben él s mi sem természetesebb, minthogy ez utóbbiban nem érvényes nem csupán a logika, de a mennyiségtani alaptételek sem. Az élettanban igen nagy irodalma van ma már az alsóbbrendű állatok, nem csupán pl. a halak, rovarok stb. emlékezőtehetségére vonatkozó kísérleti vizsgálódásoknak, sőt e képességet nyilván az egysejtű lényektől sem tagadhatjuk meg. Nincs igaza Aristotelesnek abban, hogy a férgeknek időérzékük s ennél fogva emlékezőképességük sincsen (De an. III. 3, 428a 11. és Met. A. 980b 21.), bár az élő szervezet osztható, decentralizált voltából kiinduló okoskodása rendkívül érdekes. Evvel szemben Klages (Jennings, Das Verhalten der niedersten Organismen 1910. címen közzétett rendkívül pontos kísérletei alapján) határozottan kijelenti: *die Zeitlichkeit des Erlebens ist für die Einzellerstufe ein für allemal festgestellt* (Der Geist als Widersacher, III. 1. 946.). Már pedig, mint láttuk, az időfolytonosság megélésében szükségszerűen bennfoglaltatik a nemtudatos emlékezés. Sőt az állati emlékezés kérdésében a sejt-elem lépcsőfokánál alighanem még alacsonyabb szintre is szállhatunk. Ezt teszi R. Semon (Die Mneme 1908, 151.), kinél egyébként az is érdekes, hogy Aristoteleshez hasonlóan szintén az élő test oszthatóságából kiindulva igyekszik az „emlékezet“ problémájának megoldásához eljutni. Szerinte a többsejtű szervezeteknek nem csupán minden egyes sejtje, sőt nemcsak minden sejttag, de ez utóbbiaknál még kisebb részekké (a kromoszómák?) is oly egységekként (mnemische Protomere) állapíthatók meg, amelyek a teljes átörökölt emlékkincs birtokában vannak s ezt megfelelő körülmények között felújítani képesek. Példája többek között éppen az a Stentor nevű ázalag (i. m. 152), amellyel Jennings a maga emlékeztetbizonyító kísérleteit végezte. Visszatérve azonban Nietzscheéhez: az állat és ember közötti lelki különbség nem közvetlenül a történelemnek, hanem az alapjául szolgáló *tudatos* emlékezésnek hiányában keresendő („Die Tiere haben ein erstaunliches Gedächtnis, aber sie *erinnern sich* an nichts“: Klages i. m. I. 363). Az idézett nietzschei kijelentésre talán Schopenhauer főművének azon helye (Welt als Wille, Cotta'sche Ausg. II. Bd. 33) adott okot, ahol bölcselőnk „auf das Gegenwärtige beschränkt“-nek mondja az állatot. Hozzáteszi azonban: „Das Tier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher (ennyiben tehát valóban ahistorikus lelkületű), *obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Tier wirkt*“. Mármost a szokásjelenségek is a nemtudatos emlékezésnek, pontosabban: a nemtudatossá lesüllyedt tudatos emlékezésnek körébe tartoznak, ámde ez az utóbbi kettő nem egy és ugyanaz: a nemtudatos emlékezés éppen nem minden esetben egykori tudatos, azaz egyéni emlékezésnek nemtudatossá („feltudatossá“) halványodott alakja! Az állat (és az ember) ösztönselekvéseinek túlnyomórésze mögött nem az illető egyénnek, hanem elődeinek és fájának átörökölt emlékezése működik s ezért Schopenhauer akként kell itt helyesbíteniünk, hogy a múlt a szokás és az *ösztön* közegén át hat az állatra.

³³ De an. 430a, 24.

³⁴ i. m. 279.

³⁵ Der Untergang des Abendlandes I. 1923, 12.

A NYELVTUDOMÁNY HARMADIK AXIÓMÁJA.

Írta: LAZICZIUS GYULA.

1. *Bühler Károly*, aki nemcsak lélektani kutatásaival szerzett nagy érdemeket, hanem nyelvelméleti munkásságával is, egyik dolgozatában („Die Axiomatik der Sprachwissenschaften“: Kant-Studien XXXVII.) megállapítani igyekezett azokat az alapelveket, amelyekben a ma nyelvészete nyugszik, illetve, amelyekhez a mai nyelvtudományi részletmunkának igazodnia kell. *Bühler* négy ilyen, axiómának nevezett alapelvet jelölt meg, és ezekre építette rá „Die Sprachtheorie“ (Jena, 1934.) című munkájának is az egész boltozatát.

A négy alapelv közül háromnak a megállapítása és megszövegezése kifogástalannak látszik. Eddigelé senki sem talált rajtuk kivetnivalót, és nem is valószínű, hogy egyhamar találjon.

Az első alapelv a nyelv *eszköz-modelljét* szerkeszti meg. Abból a régi igazságból kiindulva, amelyet már *Platon* is kimondott a *Kratylosban*, hogy a nyelvi tényen kívül három fontos mozzanat szerepel a nyelvi érintkezésben: a beszélő, a hallgató és az, amiről kettejük közt szó van, *Bühler* úgy rajzolja meg modelljét, hogy abból a beszélő, a hallgató és a tárgy pólusai közé tett nyelvi ténynek nemcsak közvetítő lényege domborodik ki, hanem az a hármasság funkció is, amelyben ez a közvetítői lényeg egy-egy pólus irányában feloldódik. A beszélő felől nézve a kifejezés, a hallgató pólusa felé a felhívás, a tárgy tekintetében pedig az ábrázolás ez a funkció.

Hogy ez a funkció-hármasság a nyelvben valóban megvan, nem kétséges. Nem lehet vitás az sem, hogy e funkciók különbségeknél a számbavétele rendkívül fontos a nyelvi tények tiszta megítélése szempontjából.

A második alapelv a nyelvi tények *jelszerűségét* kodifikálja, azt a felismerést, amelyet voltaképp *Saussure* állított a nyelvtudomány tengelyébe, hogy t. i. a nyelvi tényei lényegileg épp olyan jelek, mint a siketnémák taglejtései vagy a matrózok zászló-jeladásai és hasonlóké. A nyelvi tények csak specifikus tulajdonságaikkal különböznek ezektől a nem-nyelvi jelektől, lényegük azonban

ezekével pontosan megegyezik: a nyelvi tények is helyettesítők, helyettesi szerepük konkrét tulajdonságaik egy részéhez van kötve, mégpedig egy interindividuális megegyezés alapján, amely hallgatólagos, és rendeltetésük az, hogy a társas orientálódást szolgálják abban a közösségben, amely használja őket.

E tétel alapvető volta nem szorul bizonyításra. Aki tudja, hogy a nyelvtudományt ennek az alapján lehetett az általános jeltudomány alá rendelni, egy olyan tudomány alá, amelynek eddig még csak a keretei vannak meg, az üres keretei, amelyeket a leggazdagabb tapasztalatokkal rendelkező speciális jeltudomány, a nyelvészet van hivatva tartalommal megtölteni; aki tudja, hogy ez a látszólagos alárendelés mennyire biztosítja a nyelvtudomány önállóságát, mennyire óvja, őrzi az idegen szempontok és idegen módszerek beszűrenkesésétől, annak nincs szüksége külön bizonyítékokra. Így legfeljebb csak azt lehetne felróni *Bühler*nek, hogy a *Saussure*-féle tétel folytatását nem veszi fel alaptételei közé. *Saussure* ugyanis nemcsak azt hirdette, hogy a nyelvi tények jelszerűek, hanem azt is, hogy ezek a jelszerű nyelvi tények egy adott közösségben és egy bizonyos időpontban mindig rendszert alkotnak, s ez a rendszerszerűség egyike a nyelv legjellegzetesebb határozmányainak. *Bühler* azonban már eleve elhárítja az ilyen természetű kifogásokat azzal, hogy axiomatikáját nem tekinti lezártnak. Ő csak azt mondja, hogy az általa kiemelt négy tétel a legfontosabbak közül való, de hogy más, igen fontos tételei ne volnának a nyelvtudománynak, azt egy pillanatig sem vitatja.¹

Különben is a rendszerszerűség impliciten bennfoglaltatik a negyedik alapelvben, amely azt mondja, hogy a nyelv *kettős tagozatú rendszer* („Zweiklassensystem“). Itt persze nem annyira a rendszerszerűsége van a hangsúly, hanem inkább a kettős tagozaton, azon, hogy a nyelv — a gyermek nyelvi fejlődésének egy korai szakaszát nem számítva — mindig és mindenütt két eszközcsoporttal dolgozik. Az egyik eszközcsoportot a szavak alkotják, a

¹ „Sollte ein Kritiker bemerken, sie (t. i. a négy alapelv) seien (um ein Wort von *Kant* zu wiederholen) *aufgerafft*, es gäbe vermutlich noch mehr derartiger axiomatischer oder axiomnaher Sätze über die menschliche Sprache, dann findet er in diesem Punkte unseren vollen Beifall; die Sätze sind in der Tat nur auflesen aus dem Konzepte der erfolgreichen Sprachforschung und lassen, wie sie dastehen, Raum frei für andere.“ (Sprachtheorie 21—2.)

másikat a szintaxis tényezői. A nyelv ábrázolási funkcióját tekintve a szavak ábrázoló szimbólumok, amelyek megfelelő mezőbe kerülve épp úgy ki tudnak egészülni saját értéküktől független, azokat kiegészítő mezőértékekkel, mint például a térképezésnél használt egyezményes jelek is a térkép hosszúsági és szélességi köreinek a mezőjén. A nyelvi mező elsőbbben is a szavak szintaktikai kapcsolatából álló szövegösszefüggés. Fontos mezőszerepet játszik ezen kívül a helyzet is, amelybe beágyazva a nyelvi szimbólumok épp úgy viselkednek, mint a kontextusban, de persze a helyzet nem kizárólagosan nyelvi mező.

Az a körülmény, hogy a nyelv szimbólumokból és mezőkből álló rendszer („S—F—System“), döntő fontosságú a nyelvtudomány tárgykörének belső tagozódására. A kettős tagozatnak megfelelően a két fő tárgykör: a szótan és a szintaxis. Aki egy nyelv szótanát és szintaxisát megírja, az valójában minden lényeges mozzanatról beszámol, amely az illető nyelvet jellemzi. Ha közben még szó esik a szószimbólumok és a szintaktikai mező elemeiről is, akkor a nyelvésznek már nem is lehet több mondani-valója a leírt nyelvről.

2. Amilyen cáfolhatatlan az igazsága, amilyen szembeötlő a fontossága ezeknek a tételeknek, olyan kétesértékűnek látszik már az első pillanatra is az az alapelv, amelyet *Bühler* harmadiknak tárgyal axiómái sorában. Ebben egy négyes megkülönböztetés foglaltatik, a *beszédcselkevény* („Sprechhandlung“), a *nyelvmű* („Sprachwerk“), a *beszédaktus* („Sprechakt“) és a *nyelvi alakulat* („Sprachgebilde“) okvetlenül megkülönböztető négyessége.

A megkülönböztetés szükségességét az indokolja, hogy a nyelvi tények igen bonyolult jelenség-halmazok. Nagyon sokféleképp nézhetők, és mindegyik szempontból más-más arccal fordulnak a szemlélő felé. Ez a sokarcúság természetesen megnehezíti a vizsgálatot, ezért a kutatók már régtől fogva azon voltak, hogy a nyelvi tények heterogén halmazából kiemeljék a homogén tényezőket, s ezeket külön-külön vizsgálva kikerüljék az anyag heterogeneitásából adódó veszedelmeket. Ezt a célt szolgálta *Humboldt* különbségtevése az „ergon“ és „energeia“ között a nyelvvel kapcsolatban, és ilyen kiemeléssel volt *Saussure* disztinkciója, amely elválasztotta a „langue“-ot a „parole“-tól. *Bühler* szerint azonban sem a régi, *Humboldt*-féle, sem az újabb, *Saussure*-féle megkülönböztetés nem tudta igazán megtermékenyíteni a nyelvészeti kuta-

tást, bizonyára azért nem, mert egyik sem volt képes tiszta tényezőkre bontani a nyelvi jelenséghalmazokat. Ezért *Bühler* megkísérli a kettőt összeházasítani. Elsőbben is elválasztandónak tartja a nyelvet („Sprache“) és a beszédet („Sprechen“). A beszédet ezután két aspektusra bontja, aszerint, hogy minek fogjuk fel, egyszerűen cselekvésnek-e, vagy pedig magasabb szinten aktusnak, *Husserl* szerint értve e szót. A nyelvnél szintén kétféleséget állapít meg: nézhetjük a nyelvben a művet vagy pedig egy magasabb formalizációs fokon az alakulatot (pl. egy acc. e. inf. mint olyan).

Ebben a négyes disztinkcióban az alapmegkülönböztetés, a beszéd és a nyelv különválasztása *Saussure*-re utal. *Saussure*-re hivatkozik *Bühler* a „nyelvi alakulat“ fogalmának megkonstruálásánál is, hisz szerinte a „nyelvi alakulat“ nagyjából az, amit *Saussure* „langue“ néven tárgyal. A cselekvés és mű megkülönböztetése viszont *Humboldt* antitezisét akarja tükrözni, átszövegezve és kiegészítve a *Husserl*-féle aktus-fogalommal.

Hogy helyes-e a *Humboldt*-féle „ergon“ — „energeia“ megkülönböztetésnek *Bühler* adta értelmezése, vagy sem, azt most nem kutatom. *Bühler* értelmezését szó nélkül elfogadom hitelesnek, már csak azért is, mert nem ezen hanem a nyelv és beszéd elválasztásán fordul meg *Bühler* harmadik axiómájának a sorsa. Azt fogom tehát először is vizsgálni, vajjon megfelel-e a nyelvnek és a beszédnek ez a különválasztása a *Saussure*-féle „langue“—, „parole“ különbségnek, és akármilyen lesz is az eredmény, válaszolni fogok majd arra a kérdésre is, hogy *Saussure*-nek ebbe a disztinkciójába belefér-e a cselekvésnek és a műnek *humboldti*, illetve az aktusnak *husserli* fogalma?

3. Ehhez persze tudnunk kell, hogy mit ért *Saussure* „langue“-on, illetve „parole“-on. Ennek a megállapítása nem olyan egyszerű dolog, mert *Saussure* nyilatkozatai nem egyöntetűek e tekintetben. Különösen pszichológus-tikus színezetű megállapításai hatnak itt zavarólag, amelyekből olyasfélék derülnek ki, hogy a „langue“ az a képzet-anyag, amely el van raktározva² a beszélők tudatában, vagy hogy a „langue“ helye arra a pontra tehető a nyelvi jelenségek körforgásában, ahol a hangalak képze a jelentésfogalommal asszociálódik.³ Hasonló a „parole“-ra vonatkozó megállapítások egy része is.⁴

² „depôt des images acoustiques“: Cours de Lingu. Gén.³ 32.

³ „on peut la localiser dans la portion déterminée du circuit où une image auditive vient s'associer à un concept“ uo. 31.

⁴ Pl. a 30. lapon uo.

Ezeknek a pszichologisztikus megállapításoknak azonban nem szabad túlzott jelentőséget tulajdonítanunk. Nem szabad azt hinnünk, hogy a „langue“ — „parole“ megkülönböztetésnek a lényege ezekben rejlik. Ezek semmi mászt nem jelentenek, mint azt, hogy *Saussure* — bár sok mindenben megelőzte korát — nem tudott teljesen mentesülni attól a hatástól, amely a korabeli szakirodalomból szinte sugárzott feléje, mert tudnivaló, hogy működésének a java arra az időre esett, amikor a pszichologizmusnak — a rosszkor vagy helytelenül alkalmazott pszichológiának — volt éppen az évadja a nyelvtudományban.

Ezeket a pszichologisztikus nyilatkozatokat leghelyesebb félretenni, mert ezek nem *Saussure*-re, hanem *Saussure* korára jellemzőek. Bennük nem *Saussure*, hanem *Saussure* kora szól hozzánk.

Ami e nyilatkozatok félretétele után megmarad, az már biztosan *Saussure* sajátja, és tisztán is tárja fel a kérdéses disztinkciót. „En sépare la langue de la parole — mondja a svájci nyelvész — on sépare du même coup: 1° ce qui est social de ce qui est individuel, 2° ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel“ (i. m. 30.). Vagyis: aki elválasztja a „langue“-ot a „parole“-tól, az egyszersmind elválasztja 1. a szociálisat az egyéntől, 2. a lényegest a többé-kevésbé esetlegestől. Itt főleg az elsőnek említett elválasztás a fontos, mert a második már csak az első szerint elválasztott mozzanatok értékelését tartalmazza.

A „langue“-on tehát *Saussure* a nyelvi jelenségeknek a szociális részét érti, a „parole“-on pedig a nyelvi jelenségeknek az egyéni részét. A kettő együtt, tehát a „langue“ + „parole“ alkotja a „langage“-t. A „langage“ vegyesjellegű: vegyesen tartalmaz egyéni és szociális momentumokat.⁵ Éppen ezért olyan nyelvészeti vizsgálatnak, amely tiszta eredményekre törekszik, a „langage“ nem is lehet a tárgya. Vizsgálni vagy csak a szociális mozzanatokot szabad vagy csak az egyéniéket, a kettőt egyszerre soha, mert abból csak zavarok keletkezhetnek és téves eredmények szülehetnek. A „langage“ tanulmányozását tehát mindig két részre kell bontanunk: az egyiknek

⁵ „Le langage a un côté individuel et un côté social“. „Il appartient au domaine individuel et au domaine social“ uo. 24. és 25.

a „langue“-ra, a másiknak a „parole“-ra kell irányulnia.⁶ Ekként a nyelvészet két nagy vizsgálati ágra bontható. Az egyik ágat „linguistique de langue“-nak, a másikat „linguistique de parole“-nak nevezhetjük. Csak egy valami nincs és nem is lehetséges: „linguistique de langage“.⁷

Mint az idézetekből is látnivaló, *Saussure* a „langue“ és „parole“ szavakat egészen sajátos értelemben használja. Nem azt érti rajtuk, ami szokásos jelentésükből következne, hanem úgy bánt velük, mint terminus technikusokkal, amelyeknek fogalmi tartalma közönséges jelentésüktől függetlenül van megállapítva.

A „langue“ és „parole“ műkifejezési jellegére eddig — sajnos — nem igen ügyeltek. A kutatók, akiknek valamilyen formában dolguk akadt a *Saussure*-féle megkülönböztetéssel, óvatlanul használták e kifejezéseket, és mindennapos jelentésüktől megtévesztve súlyos tévedésekbe bonyolódtak. A „parole“-t egyszerűen azonosították a konkrét beszéddel, a „langue“-ot pedig az elvontabb nyelvvel, és azt hitték, hogy ezzel már eleget is tettek *Saussure* kívánalmainak.

Ebbe a hibába esett *Bühler* is, aki különbséget tett ugyan „Sprache“ (v. ö. Sprachwerk, Sprachgebilde) és „Sprechen“ (v. ö. Sprechhandlung, Sprechart) között, csak éppen azt nem vette észre, hogy ez az ő megkülönböztetése nem egy fészken költ a *Saussure*-féle disztinkcióval.

4. Ha valaki elsőízben olvassa *Bühler* harmadik axiómáját, aligha tud szabadulni a gondolattól, hogy itt voltaképp *Saussure* elgondolásainak tervszerű továbbfejlesztéséről van szó. Az az érzése az embernek, hogy az eredeti kettősségnek négyességgé való kiszélesítése a „langue“—„parole“ megkülönböztetés értelmében történik, mégpedig úgy, hogy annak lényegén nem esik esorba. Behatóbb tanulmányozásnál azonban ez az érzésünk csakhamar csatlóknak bizonyul.

A beszédet, illetve a beszélést („Sprechen“) természetesen felfoghatjuk cselekvésnek. Az is. Egy meghatározott célra irányuló tevékenység, tehát jellegzetesen az, amit a pszichológusok cselekvésnek hívnak. Ez azonban nem a

⁶ „L'étude du langage comporte donc deux parties: l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est social dans son essence et indépendante de l'individu... l'autre, secondaire a pour objet la partie individuelle du langage, c'est à dire la parole“ (i. m. 37).

⁷ „il serait chimérique de réunir sous un même point de vue la langue et la parole. Le tout global du langage est inconnaisable“ (uo. 38).

„parole“. Ez nem a nyelvi jelenségeknek az egyéni része, ahogy *Saussure* ezt a terminust értelmezi. A beszélésben nemcsak egyéni mozzanatok fordulnak elő, hanem szociálisak is. Beszélőszerveit senki sem működtetheti egyéni tetszésére, hanem csak úgy, ahogy azt a nyelvközösség íratlan parancsai megszabják. Ezek a parancsok nem merevek és nem aprólékosak, nem terjednek ki a hangképzés minden árnyalatnyi részletére, tehát bőven van alkalom az egyéni ejtéssajátságok érvényesülésére, és ezek érvényesülnek is, de persze nem korlátlanul. A hangképzés főbb mozzanatai közösségileg normalizálva vannak, és ezektől az ejtési normáktól lényegesen eltérni nem szabad, mert a közönség nem tűri ezt, és minden vétésre azonnal reagál a maga módján.

Különben is, ha a beszédben, illetve beszélésben csak egyéni mozzanatok szereplnének és szociálisak nem, akkor beszédtevékenységünk nem is lehetne célirányuló: tisztán egyéni megnyilatkozások alapján megértés nem jöhet létre.⁸

Ugyanez a helyzet akkor is, ha a beszédet vagy beszélést magasabb szinten, mint „beszédaktust“ nézzük. Azok a jelentésadó aktusok, amelyekről *Bühler* *Husserl* nyomán beszél, lépten-nyomon előfordulnak a nyelvi forgalomban. Az egyén intencióinak megfelelően jelentéseket kölesönözhet és kölesönöz is a nyelvi jeleknek, de ez az aktus megint csak nem történhet egészen egyéni módon. A *ház* szót a magyarban sok mindenre lehet vonatkoztatni, de mégsem mindenre, és főleg nem egyéni tetszés szerint. Talán e téren nagyobb is az egyéni szabadság, mint az ejtés dolgában, de azért itt is vannak korlátok, amelyeket a közösség állít, s ezeket az egyénnek tiszteletben kell tartania. Az természetesen megeshetik, hogy a beszélő túlteszi magát a korlátokon, már csak azért is, hogy közlésének a hatását növelje. Különösen írónál és költőknél gyakori az ilyesmi. De a legmerészebb költőnek is csínján kell bánnia ezekkel az egyéni jelentés-kölesönzésekkel, mert könnyen érthetlenné válhatik mondanivalójával egyetemben.

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy a „langue“ — „parole“ megkülönböztetés ellen cselekszik, aki a linguisztikai tények halmazatából cselekvéseket és aktusokat emel ki. Ezek révén ugyanis vegyest emeltetnek ki egyéni és szo-

⁸ Ugyanezért nem lehet helyeselni *Saussure* felfogását sem, hogy a „phonation“ a maga egészében a „parole“-hoz tartozik (vö. i. m. 37).

ciális mozzanatok, a kiemelt halmaznak „langage” természetét tehát kétségtelen. *Bühler* eljárásával ilyenformán pontosan a „langage” differenciálatlanságához jutunk vissza, ahhoz a differenciálatlansághoz, amelyet *Saussure* éppen a „langue” — „parole” megkülönböztetésével akar feloldani.

Hasonló circulus vitiosus-ra kényszerít a „nyelvmű” fogalma is. Erről úgy beszél *Bühler*, mint az egyéntől független valamiről. Bizonyos fokig ez igaz is. A kész alkotás már kívül áll alkotóján, fizikailag elvált tőle. Ez az elválás azonban csak külsőleges: a mű az alkotó egyéntől sohasem tud egészen elszakadni, az alkotó kezényoma mindig megmarad rajta eltörölhetetlenül. Így látja ezt egyébként maga *Bühler* is, hisz amikor a „nyelvmű”-ről, mint az egyéntől független jelenségről emlékezik meg, ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a „nyelvmű”-re irányított tekintetnek mindig a mű fogalmazását („Fassung”) kell néznie, márpedig ez — ha igazi alkotásról van szó — mindig egyéni, sőt egyszeri.

A „nyelvmű” fogalma is tehát vegyesen tartalmaz egyéni és egyénfeletti mozzanatokot, ami nagyon jól látható a legelemibb nyelvi művön, a mondaton. A mondat váza mindig egyénfeletti, mindig szociális, a váz megtöltése viszont mindig egyéni, persze nem olyan értelemben egyéni, minthogyha a mondatvázba kerülő szavak egyéni tények volnának, hanem úgy, hogy a szavak megválasztása függ az egyéntől, az egyén mondanivalójától.

Még a „nyelvi alakulat” fogalmánál távolodik el *Bühler* aránylag legkevésbé *Saussure* felfogásától. Az erről szóló fejezetben inkább csak ismétli *Saussure* megállapításait, és csak ott tesz ellenvetést, ahol a „langue”-nak az egyéntől való függetlensége kerül szóba. *Saussure* ezt a függetlenséget korlátlanak mondja, *Bühler* azonban megjegyzi: „Das gilt überall nur bis an gewisse Grenzen” (i. m. 58), és hivatkozik a „beszédaktusok”-ra, amikor is az egyén kölcsönöz jelentést a nyelvi jelnek. Utal *Bühler* arra is, hogy az egyéni nyelvi alkotások gyakran közkeletűekké válnak: a közösség elfogadja őket.

Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a „beszédaktusok”-ra való hivatkozás nem igen érthető és semmiképen sem helyénvaló ebben az összefüggésben, amikor világosan a

⁹ „jedenfalls zielt die sprachliche Werkbetrachtung in allen Fällen auf die *Fassung* und in vielen Fällen minutiös auf die *einmalige Fassung* und Gestaltung als solche ab” (i. m. 55).

„nyelvi alakulat“-ok dolgáról van szó. Az sem egészen világos, hogy a közösségileg elfogadott „nyelvi alakulat“-ok szociális jellegét mennyiben befolyásolhatná, hogy egyik, másik vagy akár valamennyi is egyéni eredetű. Sokkal fontosabb azonban, hogy itt is meg lehet mutatni, mennyire eltér a két koncepció egymástól. Hisz *Bühler* ellenvetésével épp azokat a mozzanatokat hangsúlyozza a „nyelvi alakulat“-okkal kapcsolatban, melyek *Saussure* „langue“-jával összeegyeztethetetlenek: az egyéni mozzanatokat. *Bühler*nél tehát a „nyelvi alakulat“ is vegyes összetételű, „langage“-jellegű, éppúgy, mint négyes schémájának másik három tagja is.

Ezek után — azt hiszem — határozottan felelhetünk azokra a kérdésekre, amelyeket feltettünk. *Bühler* különbségtevése „Sprache“ és „Sprechen“ között nem felel meg a *Saussure*-féle disztinkciónak. A saussure-i „langue“-nak és „parole“-nak speciális tartalma van, és ezzel nem fér össze sem az „ergon“—„energeia“, sem pedig az „aktus“ fogalmi tartalma.

Bühler nem vette észre, hogy a cselekvés és aktus, mű és alakulat disztinkciója nem állítható be a „langue“ — „parole“ megkülönböztetésbe, mert mindegyik keresztezi ezt a megkülönböztetést. Ezért hibás harmadik axiómája. Hibás alapjában, és hibás részleteiben is.

Ezt a hibás tételt feltétlenül törölnünk kell a nyelvtudomány alaptételei sorából, és helyére be kell iktatnunk *Saussure* helyesen értelmezett „langue“ — „parole“-tételét, mert ennek alapvető jelentősége egyre nyilvánvalóbbá válik a ma nyelvészetében.

SZEMLE

A „sorstudomány“ problematikája.¹

Nem véletlen, hogy korunkban új tudomány születik, avagy antik problémakör éled újjá a probléma első, görög átgondolásai után, mely a sorstudomány (Schicksalslehre²) nevét kezdi viselni. A sors régi problematikája elhalkult a mult század folyamán, szinte nyomaveszett,³ legalább is a közfigyelem köréből kiesett. Miért? Gondolhatunk a század szabadságigéjére, s az individualizmusra: az egyén, a személyiség, az idealisztikus filozófia hatásai következtében is, egyre inkább ráésmél spontán formáló erőire, a maga egyéni autonómiájára és végül is teremtőnek érzi magát kicsinyben, a „maga“ körében, anélkül, hogy a nagy Kozmosszal való viszonyában rejltó kényszert is számon igyekeznék tartani. Mert a szabadságtudattal rengeteg szabadság-illúzió járt együtt, a kettő észrevétlenül egy nevezőre jutott, az egyén már-már szinte maga lett Kozmosz, mely csak bizonyos befolyásokat lát és érez a „maga“ világában. Ezek az illúziók lassan lefoszlottak, a szabadság- és autonómia-tudat zökkenőbe jutott. Mindezt egy történeti katasztrófa siettetette néhány évtizede. Eljutottunk tehát, belső válságtudattól fűtve, a háború utáni labilis struktúra-tudathoz. Nézzünk O. Spengler filozófiájára,⁴ amelyben szüntelen felhangzik a „sors“ kérdésének feszegetése, de a probléma nem tartozik jelen tárgyunkhoz, mert Spenglernél nem az egyén, hanem népek, illetve „kulturák“ sorsproblémája vetődik fel igen szerencsétlen irányban: egy biológiai fatalizmus színezi át az egész gondolatmenetet.

Bizonyos, hogy nemcsak egyének, hanem népek, és kultúrkörök is belejuthatnak olyan új élethelyzetbe, melyben a létbizonytalanság adja az alaphangot. De amit egy nép, vagy kultúrkör érez, az már az egyének életkörében is felhangzik, s megalapozódik: egy-egy vak erőkomplexum közepett érzik magukat, ez mint „felsőbb hatalom“ szinte kimozdíthatatlan keretnek látszik életük számára.

¹ A sors kérdése a M. Filozófiai Társaság 1939. októberi ankétjén szerepelt, azonban csak egyik (karakterológiai) oldaláról nézve (témája: „Egyéniség és sors“). A felmerült érdeklődés azonban kíváncsossá teszi, hogy általánosságban is boncoljuk a kérdést. A most közölt kisebb cikk reméli, hogy számos szak képviselője talál indítást a „sors“ kérdésének evidenciában tartására.

² Már más problémakör pl. Leo Frobenius könyvében: *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*. 1932.

³ Igen feltűnő, mennyire nem lehet regiszterekben feltalálni a „sors“ szót, sőt olykor filozófiai szótárakban sem.

⁴ V. ö. *Der Untergang des Abendlandes*. passim; főkép. I. kötet. (1920-as kiad.) 164 lk.

Problémánkat kellő alapon indítandó meg, ügyeljünk arra, hol s hogyan merül fel, nézzünk magára a problematikára, a maga általánosságában. Hogy a „sors“⁵ *mibenlétét* vizsgáljuk a jellemmel az egyéniséggel *kapcsolatban*, szemünk előtt kell tartanunk, hogy két tag viszonyát vizsgáljuk s ha az egyiket — az egyéniséget — methodikai fogással ismertnek tételezzük fel, legalább keresnünk kell a másik tagot: a sors fogalmát.⁶

I.

A sors anthropocentrikus, tehát nem szorosan vett, „tudományos“ fogalom. Épp ezért fontos, hogy minő lélektani alapja van a sorsgondolatnak. Nem volna a „sors“-nak értelme az ember nélkül, mert a sorsban épp az ember az, aki magára *vonatkoztatja* a világ változásait, változáslehetőségeit, *sit venia verbo*, a világ szeszélyeit. A gondolkozó ember különös reflexió nélkül is „érzi“, hogy reá valaminő nyomás, sőt, össznyomás nehezedik, amely hatalmas komplexumból adódik, egy végtelen méretű „Van“-nal és „Igyvan“-nal kapcsolatos, de benne először is egy *létező-méret* különös arányai nyilvánulnak meg. Az ember, tisztázni igyekezvén ezt a — számára — „aránytalan“ létezőt, kétféle attitűdöt vehet fel: a megismerő és a formáló-cselekvő attitűdöt. Az első téren, a megismerés szempontjából az ő világa egyszerűen elméleti „adottság“, mellyel mint pusztán „megismerő“ áll szemben. Ha helyzetünket nézzük az elméleti adottságokkal szemben, nem jut eszünkbe kényszerít, vagy hatalmat emlegetni. Nem mondjuk, hogy ez vagy az a tárgy „kényszerít arra“, hogy vörösnek vagy hosszúnak lássam, hanem egyszerűen tényként „fogadom el“, hogy ilyen vagy olyan, s funkció módjára mondjuk: ilyennek vagy olyannak „konstatáljuk“ azt. Itt, ime, nem a függőség, hanem a tevékenység tudata lép előtérbe. Ez a beállítottságunk sajátos jelleget ad az elméleti „adottságnak“. Mennyire más a beállítottságunk akkor, amidőn a

⁵ A szó sokféle értelemben szerepel, s mivel itt szó nem lehet arról, hogy valamennyit végig vizsgáljuk, utaljunk legalább egyre, melyhez lehetőleg közel tartjuk magunkat. Nic. Hartmann szerint, „schicksalshaft erscheint dem Menschen der Strom des realen Geschehens, sofern er sein eigenes, ungesuchtes, ungewolltes, im allgemeinen auch unverschuldetes *Ausgeliefertsein* an ihn empfindet — ein Empfinden, das man rein aus seiner Struktur heraus, ohne Mythos und ohne Weltordnungsidee verstehen muss. Was wir in diesem Strome andauernd erfahren, ist nicht anderes, als die allgemeine *Härte des Realen*, der wir nichts abhandeln können Und das empfundene Ausgeliefertsein an sie ist das unentwegt von Schritt zu Schritt uns im Leben begleitende nackte Zeugnis der Realität des Geschehens in uns selber.“

⁶ A sors problematikájára alig találunk önálló tanulmányt. Ilyen Gr. H. Keyserling: *Das Schicksalsproblem* (1909-ből). Újból „Weltanschauung“ c. koll. műben (1910), majd *Philosophie als Kunst* című gyűjteményében. 2. kiad. 1922. 145—161. lk. Az alábbi tanulmányra irányító hatással nem volt.

szorítottság érzésének. Ami irracionálisan maximálissá válik a világmenet vonalán, azt véletlennek minősítjük (ez is, egyik oldalán, anthropocentrikus fogalom).

Mindezekben éltünk egy feltevéssel, mikor egyént és világot egymással „szembeállítva“ vettük tekintetbe; a kiindulás sajátzserűsége volt ez, de átléptük ezt a kiindulásmódot, mert a cselekvőt gyakorlatilag *belehelyeztük* a világfolyamatba. Ez pedig nem állandó; változó változóval áll szemben. Nemcsak a szemben állók „természetéről“ van szó, oly reláció-kutatásról, amelyben a tagok *ismeretek*, hanem oly kutatásról, amelyben mindkét tag merőben változik; itt is az egyén a világmenetről — amint a dolgok történni „szoktak“ — bizonyos „gyakorlati“ tapasztalatot szerez (oly valami, amit életbölcsekségnek, avagy „bölcs“ életmagatartásnak nevez a köznyelv). Korrelációismeret — az időben. A tapasztalat tartalma mindenek előtt a világ plaszticitása. A cselekvő, az alkotó elsősorban ezt mérlegeli: mi mennyiben „várható el“, mennyi valamire a kilátás, avagy mint M. Weber emlegeti, minő a *chance*.

A sorgondolat megszületési körülményeiről feljegyezhetünk annyit, hogy nem pusztán a cselekvő és többé-kevésbé merev „körülményeinek“ *pillanatnyi* viszonya kelti azt életre. A sors-érzés bizonyos *retrospektív magatartással* függ össze; ha időnként mintegy megállunk életünk sodrában, visszanezünk egy hosszabb szakaszra, tűnik elő, hogy ime, ez és az „*hozzátartozott* a sorsunkhoz“, ezt el nem kerülhettük; avagy: hiába „*dacoltunk*“ a sorsunkkal, fáradozásunk mégis in the long run eredménytelennek bizonyult. Az emberi törekvés és a sors nem aequivalensek, valaminő *radikális aránytalanság* van köztük a sors javára, az egyén hátrányára. Napoleon bizonyára Elba vagy Szt. Ilona szigetén elmélkedett erről az aránytalanságról. A sors tehát — *hosszabb idő múlva* és retrospektíve derül ki.⁷ Innen van, hogy leggyakrabban történészek beszélnek „sorsról“. A magyar történész pl. arról beszél, hogy országunknak „sorsa lett“ a török elleni bástya helyzete, a Nyugat védelmének vállalása. A német történész pl. arról beszél, hogy a „sors“ nem engedte meg Germánia és Itália tartós egyesülését. Az olasz történész arról beszélhet, hogy a „sors“ Itáliát évszázadokon át európai hatalmak harcterévé „*tette*“ stb. Mindenütt a sorgondolat valaminő *retrospektív összegezést*, leszámolást jelent. A sorgondolat — röviden — *pragmatiztikus historizmussal* jár együtt: a cselekvő-és történetének mérlege. Innen egyes sorgondolat epilógus-jellege.⁸

⁷ Ezért nem eredményes az oly kiindulás, mely általában az ember *determináltságából* indul. És talán a görögök problémafeltevésébe is (moira stb.) bizonyos meddőséget vitt a történeti szempont, a „hosszszemet“ hiánya.

⁸ Ilyen Arany J. „Epilogusa“ (1877-ből), melyben a maga életén tekint végig, mely „nem azt adott, amit vártam, Néha többet, Kérve, kelleve, kevesebbet“ stb.

A sors gondolatához bizonyos miszticizmus látszik tapadni. Ez is bizonyára a retrospektív hangulattal összefüggő *történeti* szemlélet eredménye: valamiképp mindenki megsejti, hogy a történet menetében *visszafordíthatatlanság* rejlik, teljesen semmi sem ismétlődik.

„Es vissza nem foly az időnek árja,
Előre duzzad, feltarthatatlanul;
Csak szélén marad vészteg hínárja...“

(Arany J. Magány.)

A sorsra való visszatekintéskor az idő kategóriája érvényesül; az idő *mindig újat hoz*, amelyet valaminő készen álló eszközzel nem lehet sablonosan lemérni, mert „kiszámíthatatlan“ a sors *menete*. Talán erre gondolt Arany is:

Sors! óraműved oly irtóztató;
Hallom kerekid, amint egybevágna;
De nincs azokhoz számlap, mutató.

Köznapi felfogás szerint az idő során mindig van *valami* új is. Szigorúbb történetelmélet szerint a dolog nem így áll, hanem mindaz, *ami régi*, időfolyamán *valamiben* újjá lesz — különösen a szellemi élet világában. A sztoikusok még világismétlődést tételeztek fel, az utána következő tanok egyre inkább arra hajlanak, hogy pontosan nem ismétlődik semmi: a világ *szinguláris* fejlődéssor lesz. A világmenetben ezek a sui generis „mozzanatok“ bizonyos nyugtalanságot,⁹ de végre is dinamizmust visznek bele. A sorsnéző, történeti ember érzi, a „sors“ tökéletesen meg nem ismerhető, csak „analógiákra lehet hivatkozni“, de nem merő ismétlődésekre. Ez is különös jellemet ad a sorsnak, itt is valaminő *kényszerítő* hatalom lappang az események mögött: mindenkinek „számolnia kell“ folytonos új helyzettel.

Gyötrő gondolatá válik így a jövő; mert a jövő mindig új, azt előrelátni nem lehet, csak *belőle* valamit megsejteni lehetséges. A sors *ragad* — az ismeretlenbe; ismét Arannyal:

Jön, jön... egy istenkéz sem tartja vissza
Mint mélybe indult sziklagörgeteg:
Elet? halál? Atok vagy áldás lesz? — Ah,
Ki mondja meg! Ki élő mondja meg!

⁹ A sztoikus tanítás épp attól kíván szabadulni, hogy számára minden, ami időben adódik, fontossá lehet. Az adiaphoron-ról szóló tan lényege épp az, hogy az ember, ha objektíve kötött is az események láncához, kötve — szubjektíve — nincs. „Das Problem des Schicksals beginnt für sie (Stoiker) mit dem Axiom: die Ereignisse des Lebens sind das, was sie für uns bedeuten“ (Keyserling). Más szóval a világ *csak* mint jelentés létezik, csak ennyiben „sors“.

Látható, hogy a sors, mint *hatalom* problémájához önkénytelenül hozzacsatlakozik az *ismeretlen jövő* problematikája. Mennyiféle emberi álláspont lehetséges e téren? Hányféleképp reagálhatnak nemcsak egyes emberek, hanem egész népek is? Mennyire áthatolhat kérdésünk a népleléktanba is! Vannak bizakodó népek és vallások (kereszténység); vannak fatalista módra közömbösek, akik „félvállról veszik a sorsot”; vannak sötét lemondás hangulatában elmerengők (buddhizmus) stb. Tanulmányunk csak probléma-megnyitó, memento-jellegű; utalunk itt a kutatás egy beláthatatlan mezejére.

A sors problémájával összefügg a valóság *menetének* kérdése. Ez is nagyon sok — lélektani — vizsgálatot tesz szükségessé. Jellemző időszakok és helyzetek akadnak, ahol a *gyors változandóságra* döbben rá — a szerencse „forgandóságára” — az eszmélkedő. Természetesen a gyors fordulatok akkor hatnak legerősebben a gondolkodóra, amidőn a létünket fenyegeti gyors, és alig kiszámítható, változás. Ilyen a „hadiszerencse” kérdése. Irodalmunkban a sors kérdésének ily irányú vizsgálatát a költő gr. Zrínyi Mikiósnak¹⁰ köszönjük (a „*sors bona nihil aliud*” = „jó szerencse semmi más” jeligében él ma is tanítása). Katonagondolkozására jellemző, hogy a sorsban (Zrínyinél a. m. szerencse: ellentétben az alább adott mai értelmével) *fokozva* látja a kiszámíthatatlanságot. Irja:¹¹ „A legnehezebb matéria, akin életnek folyásában törődtem; abból csináltam is jelmondatot magamnak.” Mégis bátor magabizással mondja az emberi vállalkozás és a sors sikerarányáról: „Az okos hadnagy mindennek keresi az okát, ha becsületet akar szerezni és [tervének] legkisebb részét kell a szerencsére bízni. Kilenc részben bizonyos sikerrel jár feltett szándéka; a tizediket, ha néha kockára is kell vetni, nincs mit tennünk; nem vagyunk Isten, hogy az időnek, helyzetnek és a dolgok folyásának is parancsolhassunk; kockáztatnunk is kell néha valamit, de keveset.”¹²

A nyelvész is sok kutatni valót talál a sors fogalmazásának változó módjaiban. Koronként más a sorsérvés, és másképp is fejezik ki; a szavak jelentése sokszor írónként más és más. Irodalomtúváraink munkájának a pszichológus ma nagy hasznát venné. Sajátos, hogy mert a „*sors*” pragmatisztikus elgondolás, ma is bizonyos logizátlanság és homály¹³ tapad hozzá. Innen van, hogy *sors, végszet, szerencse* kifejezé-

¹⁰ *Prózaí Munkái*. Kiadta: Markó A. 1939 (M. Szemle Társaság kiadása); passim. Legfőképp a „Vitéz hadnagy” VI. diszkurzusa (117. lk.) érdekes; már címe is jellemző: „Hogy a hadviselő ember a jó szerencse nélkül semmi és micsoda legyen a szerencse.”

¹¹ I. m. 121.

¹² Id. m. 123. (mai nyelvre áttéve idéztük). Egyébként nem racionális számvetés, hanem mély Istenhívés lengi át írását.

¹³ Persze a homály problémaföltevés zavarai fokozható, mint látjuk J. Sageret-nél: *Le hasard et la destinée*. 1927. (Bibl. scientifique. Payot.)

sek olyannyira váltakoznak egy-egy írónál; olykor egyetlen mondatban is szerepel hol a *sors*, hol a *végzet*. Arany már idézett költeményében (Magány, 1861¹⁴) így variálódik a két kifejezés:

„Nem mindig ember, aki sorsot intéz;
Gyakran a bölcs is eszköz, puszta báb;
S midőn lefáradt az erőtlen kéz,
A végzet tengelye harsog tovább.“

Valóban az érzékeny lelkű költő tudatosította magában a sorsnéző ember magatartását, lelkét; a sorssal lehet „dacolni“, sőt kedvező esetben mintha még „intézni“ is lehetne a sorsot (erre utal a közismert, bátorító mondás: „Kiki saját szerencséjének kovácsa“). De mégha valaki előrelátó, egyensúlyozott és avatott „bölcs“ is, megesis, hogy „puszta báb“ lesz belőle, játszik vele a sors, mert ez magasabb hatalom. Néha az ember már nem is „dacol“, vagy „vív“ a sorssal, hanem „erőtlen keze lefárad“: ekkor, ime, erőtlen lesz a hite is, és a sors — *végzetté* torzul, megkeményedik úgy, hogy már nem lehet vele viaskodni. Mi tehát a kettő közt a különbség? Csak fokozati: a *sorssal* még lehet beszélgetni és perelni, de a *végzettel* már nem; az már utolsó fórum, már fellebbezhetetlen döntést jelent az embernek. Talán így lehet kifejezni: a *végzet megmerevedett sors*; avagy a sors hajlékonyá, „hozzáférhetővé“ lett végzet. Látható, hogy a sors gondolata minő bonyolult összefüggéseket mutat. Megfigyelhető, hogyan függ össze kérdésünk bizonyos, csírázó történetfilozófiai elgondolásokkal (a sors időben előre hatoló „menete“ kapcsán); hogyan vezetődik át a sors kérdése valláslélektani kérdések felé is. Hiszen a sorssal való *megküzdés* sajátzerű, hitbéli magatartás. Madách elvileg áll szemben a fatalizmussal, midőn Az ember tragédiájának végén megrajzolja a *geológiai végzet* sötét arcát, a Föld-halált: a kihülést. Mégis a *hit* szavát adja élénk végső akkordul: „Mondottam ember, küzdj és bízza bízzál.“ Ilyen hit nélkül az ember letörik lelkében, inaktívvá lesz; a fatalizmus erkölcsi öngyilkosság s ez nem lehet egészséges emberi álláspont. Ez csak egy önbénító geológiai intellektualizmus emberrontó hatása volna. Az ember mint ember, mindig hisz, az ember nem lehet lelke mélyén más, mint homo religiosus. Ha nem az, akkor vakmerő, önhitt logista, aki azt hiszi: előrelát. Holott messze — és mindenben — előrelátni nem adatott meg az embernek.

Az ember tehát mindig csak *küzdő* lény, kevesebb nem lehet. A sorsa részben a saját kezében van, részben nincs. Sorsával szemben való kíváncsi terén tehát 1. *önmérsékletre* szorul,¹⁵ nem lehet benne

¹⁴ Keletkezési körülményeire nézve ld. Voinovich G. Arany J. életrajza 1860—82. (Akad.) 1938. 13. lk.

gőgös dac, nem „hívhatja ki maga ellen“ a sorsot; 2. az ember *hitre* szorul. Ha nem hisz, hatalmát, küzdő erejét maga rontja le.

Próbáljunk valaminő képet alkalmazni, hogy a sors és a végzet említett „fokozatiságát“ jelezzük. A sors — képzeljük el — egy kanyargó folyó, mely egy széles völgyben hol itt, hol ott jár. Az ember ezt a folyót — részben — korlátozhatja; itt torlaszt emel, hogy a folyókanyar ne vágjon bele a földjébe, ott átvágja a kanyargó meandert, hogy egyenesen folyjék a víz. Ez, ime, a *sorsra* tett hatás. De az is meglehet, hogy az egész folyó számára új meder készül, amely kemény gránitkockákkal ki van rakva s kimozdíthatatlanná téve: a folyó nem kanyarog, annak medre immár merev, változhatatlanul kijelölt. Ilyen a *végzet*. De ezt a folyómedret nem emberkéz készíti soha.

A sors problémájának fejtegetésére hivatott az etika is. Ez mint normatív tárgy, szabályokat és tanácsokat ad az emberi *akaraterő* fejlesztésére. Természetes, az emberi érzületvilágot is kell az etikának tekintetbe venni, hogy a *sorssal szemben való*¹⁶ *önbedílttódásunk* helyes lehessen. Termékeny problematika ez és mégis — alig van szó újabb etikákban a sorsról.¹⁷ Érthető, ha tudjuk, minő az etikára gyakorolt újkantiánus befolyás; ez igen metafizika-ellenes. Az pedig tagadhatatlan, hogy a sors-problematika a metafizikába ereszti gyökereit.

A sors lehet *jó-* és *balsors*. A folyó vize az említett völgyben lehet áldás; és átok, ha árvíz támad és tombol nyers ereje. Úgy képzeljük ezt lélektani-fenomenológiai szempontból általában: az ember cselekvései számára széles latitúd van fenntartva, széles út. De itt, vagy ott „ütközik“ az ember: ez — aktuálisan — *balsors*. De vajjon nem lehet-e — megfelelő történeti távlatból nézve — a *jósors* is *balsors*? Igen és épp ez mutatja, hogy a „sors“-hoz hasonló pragmatikus fogalmak mennyire tele *lehetnek* (nem mindig vannak) szubjektivitással. A fenti esetre példa lehet ez: józan és szolid ember nagy főnyereményhez jut („*jósors*“), szűkös élete megjavul. De roppant gazdagsága oly társaságba viszi, ahol fényűzővé lesz, majd elzüllik. Ez ime, már *balsors*, mely előbbi *jósors*ával függ össze, egyik a másíknak folytatása. Ily szerves kapcsolódás érzik azon emberek életmagatartásában, akik — *jósorsukban* — „*elbizakodottá*“ lesznek s ez állapotuk előrevetíti árnyékát: egy bekövetkező *balsorsot*.

¹⁵ Der Mensch ist weder Mittel- noch Brennpunkt des Weltgeschehens, die Kausalreihe, die seine Seele verkörpert, wird von unzähligen anderen durchkreuzt, die in gar keiner nur irgendwie notwendigen Beziehung zu jener stehen... (Keyserling, i. m. 145. l.)

¹⁶ V. ö. a sztoikusokat! Feltűnő H. von Arnim (*Die europ. Philos. des Altertums*. 2. kiad. 1922. 193—228. Die Kultur d. Gegenw.) mily kevés kapcsolatot tüntet itt fel.

¹⁷ A kivitelek közé tartozik Herm. Cohen *Ethik des reinen Willens*. 1907.

A jósors lehet egyben „szerencse“, ha t. i. a kedvező körülmények váratlanul, indokolatlanul következnek be; a szerencse a jósors idői optimuma. Valaminő *megalapozatlanság* van a szerencsében, ezért azt kivételnek tekintjük. Ime, ama megalapozódás erkölcsi módjai közt — a sors esetén — ott lehet az *érdem*; tehát elmondhatjuk: valaki „megérdemelte a (jó)sorsát“; azonban meglehetősen értelmetlennek hangzának ez: megérdemelte „a szerencsét“ (pl. „megérdemelte“ a főnyereményt). A szerencse inkább végzethez hasonlít, mint sorshoz. A sorsról, fennebb már láttuk: van részünk benne, befolyásolhatjuk, küzdhetünk a kedvezőtlen gyakorlati mozzanatok ellen stb. Tehát sorsunk alakulásában benne van erőfeszítésünk, munkánk is. Ezért lehet a sorsunk — részben! — az „érdemünk“ is.

A sorsnak sokat emlegetett „igazságtalansága“ gyakran hibás problémafeltevésből származik. Igazságtalan előttünk a sors akkor, amidőn nem adja meg az értékes törekvésnek a sikerét — *akkor*, amikor a kísérletet tevő egyén kívánja, avagy: a kellő, elvárt siker aránya elmarad. Az ily sorsvádolás mögött rendszerint konok individualizmus lappang. Az alkotó embernek soha nem szabad elfelednie, hogy csak ember és nem Isten. Az ember nem világteremtő, hanem csak szerény, világformáló, akinek számba kell vennie a világplaszticitás korlátozottságának nagy tényét, s amidőn tervekkel foglalkozik, önmagának azt az első normát¹⁸ kell megadnia, hogy „nem szabad kívánnia a lehetetlent“, — sem méretben, sem a bekövetkezés időpontjában. Ha ezt elfeleli, máris tragikus útra tévedt és — önmagát kell vádolnia első sorban.

Hogy a sors általános „igazságtalanságáról“ nem lehet szó, és hogy csak egyéni és esetleges szemszögből emlegetjük, azt az igazolja, hogy az igazságtalanságot épp mint kivételt szoktuk kiemelni. A sorsról, azaz a világplaszticitásról és a világmenetről megvan a magunk általános véleménye; *bizalommal* szoktunk lenni a sorssal szemben, minek objektív alapja az, hogy világunk átlagosan értékellenesnek nem mutatkozik. Ha ez az általános bizalom, legalább is az európai kultúr-tudat szempontjából, nem volna meg, úgy *elvi* cselekvését állna elő, igyekeznék minél *kevesebb* cselekvéssel avatkozni be a világfolyamat menetébe. A cselekvés általános megindulásának alapja csakis egy, aránylagos optimizmus lehet; e nélkül az élet ingere elsorvad.

II.

Ami már most a jellem és sors *viszonyát* illeti, ez nyilvánvalóan aránykérdés. Vonatkozik először a kérdés az *akcióméretre*, az egyén által kitűzött „programra“, (pl. a szerény és alázatos, illetve mérték-

¹⁸ V. ö. *A társadalomfilozófia alapfogalmai*. 1933. a „technikai normáról“ mondottakat.

tartó ember nem „méretezi túl önmagát“; avagy meghajlik az adott gyakorlati normák — tapasztalati *elvárhatóságok* — előtt, s mentes lesz attól a belső lázadástól, amit a középkori egyház, mint különös bünt: „superbiát“, bélyegzett meg). Ha valaki „kihívja maga ellen a sorsot“, emögött több rétegű problematika áll. Minden cselekvésbe fogó ember valaminő számvetést eszközöl a maga terve vagy vállalkozása és a „körülmények“ lehetőségeinek arányát illetőleg. Aki vakmerően, kellő számvetés nélkül, túlbecsülve erejét fog valamihez, vagy kevéssé becsüli a bekövetkező ellenállást, az csalódni fog. A várható, szándékunktól független fejlődésmenet oly súlyúnak fog bizonyulni, hogy a kísérletet, sőt esetleg a kísérletezőt is elsöpri útjából. Ilyenkor „hívta ki“ a sorsot maga ellen az irreális cselekvő, s elveszi „méltó“ büntetését: cselekvése sikertelenségét, avagy — esetleg — önmaga megsemmisülését.

Vonatkozik 2. jellem- és sors arányát illető kérdésünk az *akció-irányra*, azaz a nagyobb vagy kisebb értékre (esetleg nem-értékre) való beirányzódásra. Az egyén, illetve a jellem a maga önformálásában ezekkel a kérdésekkel küzd meg: irányadó eredményként — szintén az élet-tapasztalat alapján — arra utal, hogy benső szilárdsága által maga is *fokozható* hatalom lehet, a sors ellenáramlataival szemben is tud úszni, s oly pontra érhet, ahová eljutni más nem is gondol.

Gondolhatunk e helyen a karakterológia némely kérdésére, melynek csak a felvethetőségére utalunk, s amelynek kutatásához aligha fogtak hozzá tudtommal a kutatók, bár ez a kérdés számos, igen eredményes útvonal bejárásának lehetőségével kecsegtet (pl. egyéni életrajzok átvizsgálása s összehasonlítása révén). Minő egyéni élettípusok vannak, ha azokat *hosszmetészetben* nézzük?

Ami az egyéniségnek a sorssal való találkozását illeti, több típust lehet szembeállítani egymással. Legelőször is egy ellentétes *pára* kell gondolnunk. Vannak egyéniségtípusok, amelyeket az jellemez, hogy nagy jellembeli szilárdsággal látnak kitűzött életprogrammjuk megvalósításához, hosszan, kitartóan követik céljaikat, de egy kedvezőtlen helyzet, illetve nagy sikertelenség közepett mintegy összetörnek, energiájuk egyszerre megtorpan, s már csak árnyékéletet élnek tovább; az élet további harcából kiesnek. Ezt a típust a *merev* és *törékeny* egyéniségek típusának mondhatjuk. Ezzel szemben állnak azok a *rugékonny* egyéniségek, akiket a sors jelentékenyen el tud hajlítani anélkül, hogy „egyéniességük“ összetörné, illetve egyéniségükről önmaguk lemondának: ellenkezőleg mindig újból talpra ugranak, többször, újból tudnak „startolni“. (Különösen kihegyezett típusrajzot adott egy ilyenről, egy spekuláns pénzemberről Zola a Pénz c. regényében: teljes vagyoni összeomlás után még a börtönben is új „szanaláson“ töri a fejét egy örökre megbukott bankár.) A kettő közt lehetnek átmeneti típusú esetek, többé-kevésbé „hajlékonny“ típusok.

Az egyéneknek a „sorssal“ szemben való viselkedése figyelemre-méltó kérdés a sors *menetéhez* való kötöttség intenzitásában is: az egyik ember általában nem sokat zavartatja magát, megy nyugodtan célja felé, ha százszer zavarják is az csemények: az ilyen „nagyvonalú“ egyéniségnek mondhatjuk.¹⁹ A másik egyéniség minduntalan megakad valamin, fantáziahiányból képtelen látni távolabbi célját és nyugodtan követni: „kicsinyes“ egyéniség. Az ilyen természetesen sok „véletlent“ vesz észre és tele van panasszal „a sors mostohasága“ iránt, „*kveruláns*“ egyén áll előttünk. Nem tud mást tenni, mint folyton „évvödni“ valamin. Bár a sors nagy dolgokban kedvez, mélyen meg van sértve, mert kis dolgokban — amire ő „súlyt helyez“ — nem kedvez. Innen erednek a „született“ pesszimisták, vagy akik hajlamosak kedvetlenségekbe behajszolni önmagukat.

A fenti, első helyen említett típusnak nem variánsa, hanem önálló típusú ember az, aki nem összetörik s egyben kiesik az idő rostáján, hanem *régebbi egyéni struktúráját elveszti*, régi egyénisége szétomlik, s „új életet“ kezd új egyéniséggel: *revival*-típus ez, mely — sokszor — előző életmenetét folytatja ugyan, de „ellenkező előjellel“. Gyakori a „világtól“ visszavonulók esetében, akik egy tobzódó, világias élet után hirtelen megváltozva, merőben átadják magukat új (vallásos) életperspektívájuknak.

Végül legyen itt még egy rövid utalás. Elismertük, hogy a sors és az egyéniség viszonya kérdésében vannak bizonyos metafizikai vonatkozások, azonban kiemelkedőbbnek véljük az etikai vonatkozást. Az etikai kérdés kiindulása ez; az egyéniségben mintegy két én rejlik: egy magasabb és egy alacsonyabb én, s az első vezeti, lépésről-lépésre ellenőrzi a másodikat. Sőt, a bennünk rejlő magasabb én fel is emelheti az egész személyiséget, ha van magában való hite. Egy erős hit roppant erőt ad az egyéneknek a sorssal való vitájában, úgyannyira, hogy győzhet is a sorson ott, ahol más már megbukik a vitában. Az erős hitű egyéniség a maga tetteinek sajátos *összerendeződést* ad, összes cselekvéseit szigorúan *teleologizálja*. A sors nem bevehetetlen vár, csak egy nagyon erős vár, amelybe szigorú következetesség és erő árán ugyan, de be lehet jutni; a jövő így sok esetben a miénk, s nem a vak, diszteleologizált erők komplexumáé. Ez értelemben igaz a német mondás mélyebb értelme: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“ (Schiller). Etikai nézőpontra semmi sem hamisabb, mint egy fatalizmus. A fatalizmus elvi tagadása európai kultúránk egyik értelme. Sajátos az, hogy amikor az egyéniségben rejlő erő hite megrendül, mikor elhagyják egész népek és korok az öröklött, hagyományos kultúrájukat, mondhatni, kultúrhitüket, pl. a sztoikus individualizmus kezdő szaká-

¹⁹ Wo der Umfang der Seele ein weiter ist, dort erscheint auch das Schicksal weitherzig (Keyserling, 152. l.); a 157. lapon jó példa Julius Caesaré.

ban; amikor újra akarják építeni (épp, mert individualisztikus alapról indultak ki) a társadalmukat, kultúrájukat, akkor lép — nagyon is — előtérbe a „sors“ feletti töprengés. Erre nekünk ma is bőven adódik alkalom; ámde azt hisszük, nincs reá igazi szükség, mert a reflexió ugyan mérsékli a hiú erőtudatot, de hitet nem adhat. Ma, tudjuk, egy erős kultúra hite még mindig igazi erő bennünk, s ez hajlékonyságra tudja kényszeríteni a sorsot, s megóv a kétségeskedéstől, bárha el is ismeri, hogy ez a nagyhatalom, életünknek ez a világkerete, tagadhatatlanul az, ami: keret, amit bővíthetünk, de ember el nem dobhatja soha.

Sokféle egyes eset feltárása problémakörünknek tüzetes tárgyalásához tartozik. Itt meg kell elégednünk azzal, ha a probléma felmerülésének lélektani gyökerét és a probléma általános körvonalait kiemeltük.

Dékány István.

VITA

Szimbolikus logika.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1939. december 12.-én.

Ha azt az elméletet, amelyről ma itt beszélni fogunk, logikának — akár szimbolikus, akár matematikai vagy kombinatív logikának — akarjuk nevezni, akkor először meg kell valamiképen határoznunk a logikának a fogalmát és meg kell határoznunk azt a területet, amelyet a logikán belül ez az elmélet elfoglal.

Logika alatt sok mindenfélét szoktak érteni, — hogy csak az ismertebb definíciókra utaljak: a helyes gondolkodás formai törvényei¹ tudományát, az objektív igazság szerkezetének az elméletét, a valóság tárgyainak formáiról szóló tudományt, a tudományos kifejezés és a tudományok exakt előadásának elméletét, stb. Azt hiszem, mindezek a definíciók, bármennyire különböző tárgyakat jelölnek is meg a logika tárgyai gyanánt, lényegileg mégis helytállók és hibájuk csak az, hogy a kizárólagosság igényével lépnek fel. Ha ugyanis elismerni és értékelni akarjuk mindazokat az eredményeket, amiket a logikai kutatás eddigi története folyamán elért, akkor feltétlenül e tudomány feladatkörének legtagabb értelmezését kell alapul vennünk, amely szerint a logika mindazt vizsgálja, ami a *logos*, az értelmi funkciók körébe tartozik, tehát egyaránt a gondolkodást, a gondolatokat, azok reális és ideális tárgyait és azok kifejezési és megörökítési módjait. Így egyenrangú ágai a logikának a gondolkodás logikája, a gondolattartalmak (ideák) és a gondolat tárgyainak logikája és végül a gondolatok kifejezése és megörökítése eszközeinek, a nyelvnek a logikája.

Hogy a logisztika értékelését illetően oly eltérőek a logikával foglalkozó filozófusok véleményei, ennek oka elsősorban az, hogy ezek a logika fent idézett egyoldalú meghatározásainak egyikét teszik magukévá. Nem lehet csodálni, hogy az a gondolkodó, aki a logikát kizárólag a gondolkodás formai törvényeiről vagy kizárólag a valóság tárgyainak logikai szerkezetéről szóló tudománynak tekinti, a logisztikai képletekkel és operációkkal mit sem tud kezdeni. Meg kell ezért vizsgálnunk a szimbolikus logika alapfogalmait annak megállapítása végett, hogy ez az elmélet bevonható-e egyáltalán a logika fenti legtagabb körű meghatározása alá és ha igen, akkor tulajdonképpen mi a tárgya és a logika területének melyik tartományába sorozható.

Mint ismeretes, a szimbolikus logika alapját az ú. n. tételkalkulus képezi, amely néhány (részben egymástól függő) alapfogalomra, a konjunkcióra, diszjunkcióra, implikációra és negációra épít. Ezek tételek közötti összefüggéseket fejeznek ki és az a sajátosságuk, hogy az általuk képezett összetett tételek igaz vagy hamis volta csupán az össze-

kapcsolt elemi tételek igaz vagy hamis voltától függ, azok tartalmától nem. Ezért ezeket igazságfüggvényeknek szokták nevezni és definiálásuk is azáltal történik, hogy megadjuk, hogy a komponens elemi tételek igazságértékeinek milyen megoszlása esetén ad az általuk képezett komplexum igaz vagy hamis tételt. A jelentése a tételkapcsolatoknak körülbelül megfelel a mondatok között álló „és“, „vagy“, „ha ... akkor“ kötőszavak és a „nem“ tagadószó jelentésének. Az egész tételkalkulus tulajdonképpen nem is más, mint e kötőszójelentések összefüggéseinek és a reájuk visszavezethető bonyolultabb tételkapcsolatoknak az elmélete.

A tételeken belüli, részletesebb struktúrákat clemzi az *ú. n.* funkciókalkulus. Ez kiindul a tétel két alapformájából: vagy egy dologról állítunk valami predikátumot, vagy több dolog között állítunk valami összefüggést; ezek kifejezési formái az egyszerű predikatív tétel és relációtétel. Funkciókalkulusnak azért nevezik ezt az elméletet, mert a predikátumot itt egy függvénynek tekintjük, egy vagy többváltozós függvénynek, aszerint, hogy egyszerű predikátumról vagy relációról van-e szó, e függvény változója, illetve változói helyére kerülhetnek ama tárgyak nevei, amelyekről a predikátumokat kimondjuk. Ha a változót, illetve változókat ilyen meghatározott jelentésű konstansokkal behelyettesítjük, akkor a tételfüggvényből tételt kapunk, mégpedig igaz vagy hamis tételt, aszerint, hogy a szóbanforgó predikátum áll-e az illető tárgyról (tárgyokról) vagy sem. A tételek ilyen függvényszerű ábrázolása a klasszikus *S est P* formával szemben nemcsak azzal az előnnyel jár, hogy így a relációtételek is teljesen analóg módon kezelhetők, hanem lehetővé teszi az osztályok és relációk logikájának a funkciókalkulusra való visszavezetését is. Az eddig említett alapfogalmakhoz a funkciókalkulusban még egy, az *omne S est P* formának megfelelő *ú. n.* általánosító operátor járul. Ezek az alapfogalmak már elégségesek valamennyi további formális logikai fogalom, sőt a matematikai fogalmak definiálására is, így a funkciókalkuluson belül a tételek, osztályok és relációk egész logikája mellett — a matematikai fogalmak egy bizonyos értelmezése esetén — a matematika rendszere is felépíthető.

Végeredményben azonban, amint a tételkalkulus képletei tulajdonképpen összetett mondatok olyan struktúra-vázai, ahol minden egyes komponens mondatot egyetlen jel képvisel és a képletben szereplő logikai konstansok a kötőszavakat, illetve a tagadószót jelentik, ugyanúgy a funkciókalkulus képletei nem mások, mint olyan egyszerű vagy összetett mondatok logikai vázai, amelyek már az egyes egyszerű mondatok belső szerkezetét is megmutatják. Szerkezet alatt itt mindig logikai szerkezet értendő. Miben különbözik ez a grammatikai szerkezettől? A logikai szerkezet a tétel ama formális sajátosságából áll, amelyek változatlanok, bármilyen grammatikai felépülésű nyelven is

van a tétel megfogalmazva, vagyis azokból a lényeges formai vonásokból, amelyek bármilyen tartalom bármilyen nyelven való kifejezésének szükségszerű feltételei. A grammatikai szerkezet azután minden nyelv-nél alkalmazkodik ehhez a logikai szerkezethez és ezen belül jellemzi az egyes különböző nyelvek formai sajátosságait.

A logisztika első feladata tehát a nyelvi kifejezés logikai formáinak elemzése és ezek összefüggéseinek felderítése. Feladatkörének másik, nem kevésbé fontos része a meglévő tételekből új tételekhez vezető utaknak, a következtetési formáknak a vizsgálata. Alkalmas lehet-e a logisztika, amely nem a gondolatokat, hanem azok kifejezési formáit vizsgálja, erre is? Nyilván csak abban az esetben, ha van a következtetésnek olyan fajtája is, amelynél a logikai alap-következmény viszony nem a tételek tartalmán alapul, hanem kizárólag a tételek külső formája határozza azt meg. Éppen a logisztika adta meg a végső bizonyítékát annak, hogy a dedukciónál valóban ezzel az esettel állunk szemben. Megadhatók olyan szabályok, amelyek segítségével a megadott premisszákból azok valamennyi deduktív következménye előállítható kizárólag a premisszák logisztikai struktúra-szkémái alapján. E szabályok az ú. n. következtetési skéma, amely egy implikációból és annak előtagjából annak utótagjára enged következtetni és a helyettesítési szabály, amely szerint a változók helyébe más változók, konstansok vagy ezekből álló összetett kifejezések helyettesíthetők be. Könnyen belátható, hogy a konklúziók, amelyekhez e szabályok segítségével jutunk, tartalmilag soha újat nem tartalmazhatnak a premisszákkal szemben, hanem legfeljebb csak éppen annyit mondhatnak, mint azok. A logisztika eszközei megengedik a definíciók szigorú formalizálását is, hiszen a deduktív elméletekben előforduló definíciók valamennyien ú. n. nomináldefiníciók, amelyeknél egymással valamilyen logikai összefüggésben álló dolgok bizonyos csoportját egy új névvel jelöljük és az új névvel jelölt dolgot azután a további operációk során egyszerű tárgynak tekintjük. A következtetési és definíciós operációk formalizálása folytán a deduktív következtetés a premisszák külső formáján végrehajtott kombinatív átalakítási műveletekké válik és a deduktív elméletek nem mások, mint az axiómákon végrehajtott ilyen formális operációk összessége. Mindez persze ismét nem azokra a gondolkodási formákra vonatkozik, amelyek útján a deduktív elméletek tételeit felfedezik, mert ezek a formák egyáltalán nem foglalhatók formális képletekbe és a legritkább esetekben felelnek meg valamilyen szillogisztikus figurának, hanem azokra a formákra vonatkozik, amelyekben ezeket a deduktív elméleteket előadni és tételeiket igazolni kell.

Látjuk tehát, hogy a logisztika e második tárgykörében, a következtetési formák vizsgálata és a deduktív elméletek methodológiája terén sem lépi túl a kifejezési formák vizsgálatára korlátozott feladatkörét, vagy hogy egy történetileg adott kategóriát húzzunk reá: a

logisztika szigorúan nominalisztikus beállítottságú. Ez a nominalisztikus beállítottság nem zárja ugyan ki egy idealisztikus interpretáció lehetőségét (olyan értelemben, hogy a nyelvi formáknak ideális síkon tiszta jelentésformák felelnek meg, mint Husserl tanítja), de azzal, hogy ezt az interpretációt elvetjük vagy elfogadjuk, magukat a logikai vizsgálatokat miben sem befolyásoljuk, mert azok ilyen interpretációt szükségszerűen semmiesetre sem tételeznek fel.

A logisztika nominalisztikus beállítottságának hangsúlyozásával távolról sem akarom azt mondani, hogy az ilyen szimbolikus, kombinatív logikai törekvéseket kezdettől fogva ez a szempont vezette volna. E törekvések ösátyjaként Raimundus Lullust szokták említeni, közvetlen kezdeményezője pedig Leibniz, a scientia generalis és a calculus ratiocinator tervezője volt. Már pedig, mind Lullus ars magnája, mind pedig a scientia generalis célja elsősorban az új ismeretek szerzése és minden igazság felfedezése és igazolása volt. Leibniz szerint a cél „egy racionális filozófia megalkotása, melynek tételei éppolyan megkérdőjelezhetetlenül bizonyosak, mint a matematika tételei“. Lullus és Leibniz tehát éppen a formális dedukció leglényegesebb tulajdonságát nem ismerték fel, t. i. azt, hogy nem ad új tartalmakat. És ennek oka éppen az volt, hogy azokat a logikai fogalmakat, amelyeknek csak a kifejezési formákra vonatkoztatva van alkalmazási jogosultságuk, realisztikusan értelmezték. Pedig Leibniz a scientia generalis alapját képező *characteristica universalis* tervezésénél már utalt arra, hogy a következtetés exakt elmélete feltételezi valamilyen szigorú szabályok szerint megkonstruált nyelv alapulvételét, de a nyelvi formáknak a deduktív módszerben a technikai eszközértéken túlmenő jelentőségét nem ismerte fel.

Leibniz későbbi követői azután már lemondtak az ars inveniendi utopisztikus célkitűzéseiről és — a kor pszichológisztikus felfogásának megfelelően — a gondolkodás törvényeit akarták matematikai formákba önteni. E törekvést megvalósítani persze nem sikerült és ha alkottak is használható kalkulusokat (mint pl. Boole), ezek csak a predikátumok kvantifikációján alapuló extenzió-kalkulusok voltak. A logisztika, amelynek mai formáját Frege és Peano nyomán Russell adta meg, nem ezeket a módszereket követi. Azokat az alapfogalmakat, amelyekre Russell tétel-kalkulusa felépül, először az antik logika nominalista rendszereiben, nevezetesen a sztoikus logikában találjuk meg. Itt alkalmazták először a tétellogikai implikációt és diszjunkciót, és pedig a Frege—Russell-féle rendszerrel csaknem teljesen egyező módon. Szószertint olvashatjuk továbbá Sextus Empirikusnál, Diogenes Laertiusnál és Apuleiusnál a fentebb említett logisztikai következtetési skémát: $\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ ,\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ :\ \tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\epsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ :\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ ,$ sőt Chrysippos az ilyen szillogisztikus formákat a mai tételkalkulushoz hasonló axiomatikus rendszerbe foglalta. A középkorban is találkozunk

ezekkel a logikai fogalmakkal, így Boethiusnál, Duns Scotusnál, továbbá Petrus Hispanusnál és más, különösen nominalista logikusoknál. A jelenkorban a nem-logisztikus logikusok közül elsősorban Husserlnél láthatunk a logisztika célkitűzéseivel rokon szempontokat. Ő a logika alapvető ágainak az ítéletek tiszta formatanát vagy formális apophantikát és az e formák összefüggéseivel foglalkozó tiszta konzekvencia-logikát, vagy apophantikus analitikát tekinti és az apophantikus formatant egyúttal tiszta logikai grammatikának nevezi. Formális logikájának programja csaknem teljesen egyezik a logisztikáéval és így egyáltalán nem meglepő, hogy a matematikát illetően is a logisztikáéval egyező felfogást vall. A logisztikusok közül különösen Wittgenstein, a lengyel logikusok és Carnap hangsúlyozták, hogy a formális logika csak a nyelvi kifejezési formák vizsgálatával foglalkozhatik és hogy a logisztika kifejezési és következtetési skémái tulajdonképpen egy nyelvnek a logikai vázát határozzák meg, mégpedig egy oly nyelvé, mely egyedül alkalmas a deduktív tudományok előadására.

Egy ilyen formalizált nyelv meghatározása nem történhetik tisztán axiomatikusan, mert így csak egy jelentés nélküli kalkulust kapnánk, hanem meg kell határoznunk a kifejezésekben szereplő logikai konstansok jelentését is. Sokat vitatott problémája a logisztikának az, hogy egy ilyen formalizált nyelv megszerkesztése csak egyféleképpen történhet-e, vagy pedig lehetségesek-e egymástól különböző logikai szerkezetű formalizált nyelvek, más szóval: egymástól különböző logikák is?

Tekintettel arra, hogy a logika tételei a konstansok jelentésének meghatározott volta következtében tartalmilag igaz tételek, semmiestre sem lehetségesek olyan különböző logikai rendszerek, amelyekben azonosan definiált konstansok esetén egymásnak ellentmondó tételek szerepelnek. Lehetségesek azonban egymástól különböző formalizált nyelvek (ill. logikai rendszerek) egy más szempontból. Ha ugyanis megpróbálnánk egyetlenegy logisztikai rendszerben, egyetlenegy formalizált nyelvben kifejezni mindazokat a lehetséges logikai formákat, amelyeket a köznapi életben és a tudományban használt közönséges nyelv ki tud fejezni, akkor ez a formalizált nyelv nem lenne ellentmondásmentes, hanem tartalmazná mindazokat a logikai paradoxonokat, amelyek köznapi nyelv segítségével megalkothatók. Így e formalizált nyelv az exakt deduktív tudományok számára használhatatlan lenne. Ezért szükséges a formalizált nyelv számára rendelkezésre álló logikai eszközöket valamiképpen eleve korlátok közé szorítani. Ezt a célt szolgálja a formalizált nyelv axiomatikus felépítése. Az alapfogalmakat, axiomákat és következtetési skémákat csak oly tág körben választjuk meg, hogy a rendszer még ellentmondásmentes legyen. Ez pedig többféleképpen érhető el; így azután különböző formalizált nyelvekhez, különböző formális logikai rendszerekhez jutunk, amelyek nem

mondanak ugyan egymásnak ellent, de különböző gazdagok logikai eszközkben. Természetesnek látszanék a kérdés, hogyha így áll a helyzet, akkor miért nem választjuk mindjárt a lehetséges leggazdagabb, de még éppen ellentmondásmentes rendszert a formális logika alapjául? Erre a kérdésre egy kis kerülővel kell felelnünk. Ha egy ilyen formalizált nyelvet felállítunk, akkor meg kell állapítanunk róla, hogy vajjon ellentmondásmentes-e, a megadott axiómarendszer teljes-e, stb., vagyis meg kell határoznunk e formalizált nyelvnek bizonyos szintaktikus tulajdonságait. E vizsgálatok exakt végrehajtása persze megint egy formalizált nyelv logikai eszközeivel lehetséges és — amint Gödel és Tarski kimutatták — egyetlen ellentmondásmentes formalizált nyelv eszközei sem elegendők arra, hogy a saját magára vonatkozó valamennyi ilyen szintaktikus fogalmat definiálni, ill. valamennyi szintaktikus tételt igazolni lehessen, hanem e célra feltétlenül egy logikai eszközkben gazdagabb nyelvre van szükség. Így tehát a lehetséges formalizált nyelvek (a lehetséges axiomatizált logikai rendszerek) végtelen egymásraépülő hierarchiájához jutunk, amely sohasem fogható át egyetlen ellentmondásmentes rendszerrel. Ez a tény a deduktív tudományok elmélete szempontjából is nagy jelentőségű, pl. Carnap megmutatta, hogy a matematika határaitra vonatkozólag az intuicionisták és formalisták között fennálló véleménykülönbség felfogható olyképen, hogy a két rendszer két különbözően gazdag logikát vett alapul, ill. két különbözően gazdag nyelvben építi fel a matematika rendszerét.

Végül meg kell emlékeznünk a logisztika alkalmazási lehetőségeiről. A logisztika nem a gondolkodás, hanem a kifejezés — Külpe szavával élve —, a *wissenschaftliche Darstellung* elmélete, azt tehát, hogy a gondolkodásban, az új tételek felfedezésében segítségünkre legyen, nem is várhatjuk tőle. Ellenben nemcsak alkalmazhatók, hanem nélkülözhetetlenek a logisztika eszközei olyan esetekben, ha már meglevő deduktív elméletek logikai analízise vagy fogalmak deduktív rendszerbe foglalása a célunk.

Az első nagyszabású és igen eredményes kísérlet a formalizált logika alkalmazására Hilbert bizonyítás-elmélete és a matematika ellentmondásmentességére, továbbá az ú. n. *Entscheidungsproblem*-ra vonatkozó kutatásai voltak. A deduktív elméletek általános módszertanának alapjait Tarski és Gödel vetették meg, Carnap pedig fizikai, geometriai és egyéb alkalmazási példák mellett „Der logische Aufbau der Welt“ c. munkájában egész fogalomrendszerünket átfogó deduktív konstitúció-elméletet állít fel a logisztika segítségével.

A logikán kívüli alkalmazások esetében olyan axiómarendszerek felállításáról van szó, amelyek a logikai konstansokon kívül az illető elmélet alapfogalmait kifejező nem-logikai konstansokat is tartalmaznak. A logisztikai módszer ezeknél is lehetővé teszi a levezetett fogalmak és tételek szigorú rendszerezését, a logikai összefüggések pontos

felderítését és az egész rendszer logikai tulajdonságainak exakt elemzését. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a modern formális logika nemcsak alkalmazható, hanem éppen ez a tulajdonsága az, amely leginkább megkülönbözteti a klasszikus szillogisztikától. Ezt az előnyét nemcsak az exakt munkát lehetővé tevő pontosan definiált szimbolumok alkalmazásának, hanem elsősorban a szerencsésebben megválasztott alapfogalmaknak és a formalizálás maradéktalan végrehajtásának, valamint az ezáltal lehetővé tett logikai operációk bevezetésének köszönheti.

Pozsonyi Frigyes.

Hozzászólások.

A matematika alapjait s közelebbről a szimbolikus logikát igen érdekesen ismertető, most elhangzott előadáshoz a matematika és a geometria szempontjából kívánok néhány megjegyzést fűzni.

A matematikának és a geometriának közös jellemző vonása az, hogy deduktív módszerekkel dolgozik. A geometriának, mint önálló tudománynak módszertani szempontból két lényeges előnye mutatkozott meg mindjárt *Euklides* tárgyalásában. Az egyik az, hogy súlyt helyez a *szerkesztésekre*; nem tekinti elegendőnek valamely elem létezésének az igazolását, hanem egy szerkesztési módot kíván, mely az illető elem tényleges megismeréséhez vezet. A matematikában ez a törekvés sokkal későbbben jelentkezett. A geometriának másik módszertani előnye az, hogy kezdettől fogva tudatosá tette az *axiomatikus tárgyalást*.

Az axiomatikus tárgyalás lényegét a következőkben jellemezhetjük. Felveszünk bizonyos *elemeket*, ezek között fennálló *alapvető vonatkozásokat* és *alaptételeket* (vagy *axiomákat*), melyek az elemek és az alapvető vonatkozások kapcsolatait határozzák meg. Ezek alapján a geometriai rendszer felépítése logikai módszerrel történik; a rendszerhez hozzátartozik minden olyan tétel, melyet az alaptételekből logikai módszerekkel levezethetünk, és csakis ezek.

Az axiómarendszerre vonatkozó általános követelmények, hogy *ellentmondástól mentes, teljes és független* legyen.

Annak a vizsgálatát, vajjon egy geometriai rendszer ellentmondástól mentes-e, eddig az analízisre hárítottuk. A matematika megalapozására vonatkozó újabb vizsgálatok azonban közvetlen módszereket adnak annak eldöntésére, vajjon egy megadott geometriai axiómarendszer ellentmondástól mentes-e.

Az axiómarendszer függetlensége azt jelenti, hogy a rendszer valamelyik axiómája nem vezethető le logikai módszerekkel a többi axiómából. A rendszer egy axiómájának a többi axiómától való függetlenségét azáltal igazoljuk, hogy annak a rendszernek, mely a többi axiómából s az illető axióma tagadásából áll, ellentmondástól való mentességét igazoljuk.

Egy ilyen függetlenségbizonyításnak klasszikus példáját adta *Bolyai János* az abszolút geometria megalapozásával, mely a modern emberi gondolkodásnak egyik legkimagaslóbb eredménye. Kétezer éven át a tudósok azon fáradoztak, hogy az euklidesi párhuzamossági axiómát a többi euklidesi axióma alapján bebizonyítsák. Bolyai ismerte fel először, hogy ezek a kísérletek meddőek kell, hogy maradjanak, mivel a párhuzamossági axióma független a többi axiómától. Bolyai felvett egy másik axiómát, mely ellentmond az euklidesi párhuzamossági axiómának s megmutatta, hogy ez az axióma Euklides többi axiómaival együtt egy ugyancsak ellentmondástól mentes geometriai rendszerhez vezet.

Az axiómarendszer teljessége azt jelenti, hogy az axiómarendszer a geometriai rendszert egyértelműen meghatározza; tehát bármely, a geometriai rendszer fogalmaira vonatkozó állítás vagy maga, vagy ennek tagadása, levezethető az axiómákból. Ez egyértelmű a következő követelménnyel: a geometriai rendszer bármely két megvalósítása *izomorfi* egymással abban az értelemben, hogy a két megvalósítás elemeit és vonatkozásait megfeleltethetjük egymásnak úgy, hogy ha bizonyos elemek között fennáll valamilyen vonatkozás, akkor a megfelelő elemek között fennáll a megfelelő vonatkozás.

Hilbert, a geometria alapjairól írt művében, a teljességnek más megfogalmazását adta; egy záró axiómában azt követelte, hogy a geometriai elemek rendszere legyen teljes, vagyis hogy ne legyen új elemekkel bővíthető úgy, hogy a kibővített rendszerre is érvényesek maradjanak az előbbi axiómák. A rendszerhez tartozó elemek teljességének ez a követelménye nemcsak a rendszerhez tartozó, hanem az ahhoz nem tartozó elemekre is vonatkozik, s ezáltal megnyitja az útját a logikai paradoxonoknak. Ez a nehézség azért kerülhető el, ha a Hilbert-féle teljességi axiómát csupán olyan bővítésekre alkalmazzuk, melyek a megadott rendszer elemei alapján értelmezhetők.

Ez az eljárás lényegében megfelel a *kategóriák* elméletének, melyet az előbbi előadás ismertetett; s megfelel továbbá annak az elvnek, hogy egy rendszerre vonatkozó szintaktikus vizsgálatok az egy fokkal magasabb rendszerben végezhetőek el. Másfelől ez analóg az intuicionizmus fokozatos, szerkesztő megismeréseivel is.

Kerékjártó Béla.

*

Az előadó úr által elmondottakkal nagyjában egyetértünk, csak kiegészíteni szeretnénk azokat. Az ismertetett gondolatokból is látszik, hogy a logisztika belső nehézségei, valamint alkalmazhatóságának és elméleti hasznosságának kérdései ismeretelméleti jellegűek. Ezért a logisztikusok közül többen, például Russell, Dubislav és Carnap, igyekeztek a logisztika ismeretelméleti alapjait tisztázni. Ezt az alapot a logisztikusok túlnyomó része a pozitíviztikus ismeretelméletben találta

meg. A pozitivizmus ismeretelméletét fejlesztették tovább a logisztika szempontjából és ezt az irányt szoktuk neo-pozitivizmusnak nevezni.

A logisztika belső nehézségei a viszony fogalma körül vannak. A logisztika szerint a viszonyoknak, például az azonosságnak és a különbözőségnek, önmagukban nincs értelmük, hanem csak akkor, ha megadjuk azt az értelmezési tartományt, amelyre vonatkoztatjuk őket. Ha kiválasztunk egy kezdeti tárgyréteget, mint a vizsgálandó tárgyak első rétegét, akkor az ezekre értelmezett viszonyok csupán e tárgyréteg tárgyaira vonatkozathatók, de egymásra nem. A kezdeti tárgyrétegre vonatkozó viszonyok és tulajdonságok ismét egy újabb tárgyréteget alkotnak; ez utóbbi rétegbe tartozó dolgok viszonyai megint egy újabb tárgyréteget, és így tovább.

Ennek az elgondolásnak az alapján a halmazelméleti ellentmondások eltüntethetők a matematikából. Azonban ezzel az elgondolással kapcsolatban két ismeretelméleti probléma merül fel. Az első az, hogy a megismerő számára mi a legalapvetőbb kezdeti tárgyréteg; a másik pedig a viszonyoknak az értelmezési tartományuk által való meghatározottságára vonatkozik.

Úgy áll a dolog, hogy az értelmezési tartományok a viszonyokat nem határozhatják meg maradéktalanul, mert nemcsak egy értelmezési tartomány, de még egyetlen konkrét dolog sem határozható meg fogalmilag viszonyok nélkül. A közvetlenül, élményszerűen adott konkrét dolog is csak akkor válik számunkra *értelemmel* bíró tárggyá, ha azt megkülönböztetjük más dolgoktól és felismerjük már ismert dolgokhoz való hasonlóságát. A megismerés nem izolált dolgok egymástól független megragadása, hanem *beleillesztés*. Nagyobb tárgyösszeségeket pedig csak úgy tudunk fogalmilag megragadni, ha megadjuk az összeség tagjainak valamely közös és csakis rájuk vonatkozó tulajdonságát, vagy pedig megadjuk egy funkciót, amelynek segítségével az összeség bejárható, azaz minden eleme az egyiktől a másikig haladva bizonyos számú lépésben elérhető. Valamely logikai konstansokra felépülő kalkulus csak akkor lesz számunkra jelentés nélküli ákom-bákomokból fogalmi jelentéssel bíró jelrendszerrel, ha meghatározzuk a kalkulusban szereplő kiinduló jelek és logikai konstansok értelmét, és azoknak a műveleteknek értelmét, amelyek által a kiinduló jelekből más, újabb jelentésű jelekig, és jelekből összetett újabb formuláig jutunk el. Valamely kalkulust csak úgy ismerhetünk meg, hogy annak tulajdonságait és belső összefüggéseit megismerjük. Ezek a tulajdonságok és viszonyok azonban már nem magába a kalkulusba, hanem egy rá vonatkozó fogalomrendszerbe — illetőleg, ha logikai kalkulusról van szó, egy gazdagabb logikai rendszerbe — tartoznak.

Ha most ismét azzal a feltevéssel élünk, hogy a kalkulusra vonatkozó tulajdonságokat és viszonyokat a kalkulusban szereplő dolgok határozzák meg értelmezési tartományként, akkor oda jutunk, hogy a

meghatározandóval határozzuk meg a meghatározót, és le kell mondanunk arról, hogy a kalkulus több legyen számunkra értelemnélküli firkák rendszerénél.

Ha ellenben elfogadjuk azt, hogy a kalkulus értelmét a reávonatkozó tulajdonságok és viszonyok határozzák meg, akkor el kell vetnünk azt a feltevést, hogy a viszony vagy tulajdonság csak értelmezési tartománya alapján határozható meg.

Itt ismét egy újabb nehézség lép fel. Ha egy kalkulus csak egy reávonatkozó fogalomrendszer alapján határozható meg és belső összefüggései (pl. ellentmondásmentessége) csak egy ilyen fogalomrendszer alapján deríthetők ki, akkor erre a fogalomrendszerre ismét két eset lehetséges:

1. vagy ismét egy reávonatkozó fogalomrendszer alapján határozható meg,
2. önmagát határozza meg, illetőleg vannak benne olyan végső, önmagukra is vonatkozó elemi fogalmak, amelyek a rendszer többi fogalmait is meghatározzák, azaz a rendszer logikailag *autonóm*.

Ha nem jutunk el egy végső autonóm rendszerhez, hanem minden rendszert egy másik reávonatkozó rendszer határoz meg, akkor a meghatározó, logikailag mind gazdagabb és gazdagabb rendszerek végtelen, lépcsőzetes rendszeréhez jutunk. E fokozatok bármelyik tagja, éppen a fogalmaknak önmagukra való vonatkozásának hiánya miatt, lehet ugyan önellentmondásmentes és ez az önellentmondásmentessége lehet igazolható is a következő fogalomrendszer által, de éppen egy legutolsó meghatározó rendszer hiánya miatt az ilyen fogalomrendszerek — pl. logika és metalogikák — nem tekinthetők logikailag határozott, maradéktalanul definiált rendszereknek; tehát ellentmondásmentességük kimutatásának tudományos értéke is kétes. (Ellentmondásmentességük végeredményben csak olyan rendszer által igazolható, amelynek ellentmondásmentessége nem igazolt.)

Ha viszont végesszámú lépésben eljutunk egy végső autonóm rendszerhez, akkor ez — mint Gödel és Tarski kimutatták — nem lehet ellentmondásmentes, vagy pedig ellentmondásmentessége nem igazolható, mert egyetlen önellentmondásmentes rendszer ellentmondásmentessége sem igazolható sajátmaga által. Végeredményben tehát arra a konklúzióra jutunk, hogy vagy van egy autonóm részben önmagára is vonatkozó fogalomrendszer, de ellentmondásnélkülisége nem mutatható ki; vagy pedig nincs ilyen, csak egymásra épülő logikai fogalomrendszerek, logika és metalogikák vannak és ezek *relatív ellentmondásnélkülisége* igazolható is (relatív ellentmondásmentességen azt értjük, hogy feltéve, hogy egy rendszer ellentmondásmentes, akkor ebből következik a közvetlenül alája tartozó rendszer ellentmondásmentessége és ez igazolható is), de az abszolút ellentmondásnélküliség nem igazolható, mert minden igazolás végeredményben egy olyan magasabb rendszer

ellentmondásnélküliségét tételezi fel, amelynek ellentmondásmentessége nem igazolt.

Úgy véljük, hogy ezek a nehézségek a struktúra fogalmának segítségével küszöbölhetők ki. A struktúra, ellentétben az osztállyal és a viszsonnyal, az értelmezési tartománytól független valami. A struktúrának nincsenek elemei, határozott értelmezési tartománya, tehát reánézve értelmetlen az az alternatíva, hogy vagy vonatkozik egy elemre, vagy pedig a negációja vonatkozik rá; mert egy struktúra nem olyan értelemben vonatkozik valamire, mint egy határozott értelmezési tartományú osztály vagy viszony.

A struktúrák tehát élesen megkülönböztetendők a viszonyoktól. Minden struktúra bizonyos elemi struktúrák (azonosság, különbözőség, egymáshozrendeltség stb.) által definiálható. A struktúrák tehát olyan végső autonóm rendszert alkotnak, amely jól definiált, és az értelmezési tartományukhoz való tartozás (eleme, nem-eleme, kielégíti, nem-ielégíti ki) vagy nem-tartozás vonatkozása per definitionem nem merül fel rájuk vonatkozólag. Mivel pedig minden, ami a fogalmainkból tisztán racionálisan megragadható — mint erre többen, pl. Carnap is rámutattak — struktúra, és minden formalizált tudományos rendszer voltaképpen a dolgok és dologrendszerek strukturális összefüggéseit vizsgálja, úgy látszik: a struktúra fogalmának segítségével mégis lehetséges a racionális fogalomrendszerek pontos definiálása és ellentmondásmentes kifejtése.

Bencsik Béla.

*

A szimbolikus logika ismertetésének első feladata, hogy a logisztikának a tudományokkal, elsősorban a filozófiával való kapcsolatát tisztázza. Az előadó ezt meg is kísérli a következőképpen:

„A logika vizsgálja mindazt, ami az értelmi funkciók körébe tartozik, tehát egyaránt vizsgálja a gondolkodást, a gondolatokat, azok reális és ideális tárgyait, azok kifejezési és megörökítési módját. Így egyenrangú ágai a logikának a gondolkodás logikája, a gondolattartalmak (ideák) és a gondolattárgyak logikája és végül a nyelvnek a logikája.“ — Ennek mintájára mondhatjuk pl., hogy az etika vizsgálja mindazt, ami az akarati funkciók körébe tartozik, tehát egyaránt vizsgálja az akarást, az akarati aktusokat, az akarat reális és ideális tárgyait, az akarat kifejezési és megörökítési módját. Így egyenrangú ágai az etikának az akarat etikája, az akarati tartalmak és az akarat tárgyainak etikája és végül az akarat kifejezése és megörökítése eszközöknek, a kifejező mozgásoknak, a nyelvnek, az akarat művészi ábrázolásainak etikája. — Lehetséges, hogy az itt felsoroltaknak mindnek van külön etikája, amelyek egymásnak egyenrangú társai, de nem hiszem, hogy az etika — vagy visszatérve a kiindulóponttra a logika — bármelyik művelője azért értené félre akár az etikának, akár a logikának sajátos célját, mert ezeknek a tudományoknak csak egyik alkalmazását

művelés ez elzárja előtte az általánosabb, az egész tudományt átfogó szemlélet lehetőségét.

Az egyes logikák célkitűzései a koroknak és felfogásoknak valóban tarka képét tükrözik vissza. E tarkaság főoka nem az, hogy a logikát mint a *logos*-nak tudományát helytelen területen alkalmazták, hanem az, hogy magát a *logos*-t öltöztették át más és más alakba a különböző felfogások.

Közelítsük meg a logika meghatározását Husserl felfogásán keresztül. A logika Husserlnél sem csupán „*apophantische Logik*“, vagy ahogyan ő korábban nevezte a jelentés kategóriáknak, a fogalom, ítélet és a következtetésnek a logikája, hanem ezek mellett a logika második része is igen jelentős. Ez a tárgyi kategóriák logikája, a tárgyak formális elmélete, a „*formale Ontologie*“. — A *Logische Untersuchungen* II. kötetének egyes fejezetei: „*Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*“, „*Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte*“, „*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*“ tanújelei annak, hogy a formális elemek vizsgálata nem maradt meg a klasszikus szillogisztika némelykor sívár terméketlenségében, hanem Husserl a tárgyak (ha a jelen esetben ideális tárgyokról is volt szó) formális vonásait iparkodott kifejteni. Valóban helyes indítást adott, mert a logikát a legújabb kor filozófiája a tárgyak formális vonásairól szóló tudományoknak jelölte meg.

Kérdeshetjük most, hogy az ily módon meghatározott logikának milyen kapcsolata van a logisztikával? A tárgyak megismerésének eszköze a nyelv. A nyelv segítségével, tehát kategória-kapcsolatokkal ismerhetjük meg a tárgyi világot. A tárgyi világ adottság, a nyelv pedig az emberi és a tárgyi világ állandó összeütközésének terméke. Ennek a terméknek formális elemzését végzi a logisztika, vagyis Husserl nyelvén szólva a „*Bedeutungs*“-kategóriáknak tisztázása a feladata. E területen a logisztika jelentékeny eredményeit az előadó kitűnően jellemezte. A nyelvi formák és a deduktív következtetési mód vizsgálata és tisztázása igen nagy szolgálatot tett elsősorban a matematikának és ez az egész törekvés kapcsolatot csak azokkal a tudományokkal talált, amelyekben a matematika valamilyen módon alkalmazást nyert. Mi lehet annak oka, hogy a szimbólumok alkalmazását már a kezdetől fogva kedvelő logika egyes művelői minduntalan a matematikával keresnek és találnak kapcsolatot? (Nem véletlen, hogy a logisztikát a matematikusok *matematikai logikának* nevezik, amelynek mintájára a logikusok nyugodtan nevezhetnék logikai matematikának.) A matematika nagy viszóerejének egyetlen oka, hogy a logisztika maga *quasi-matematika*, hisz szimbólumai és operációi a formális vonásoknak csak a matematika jellegű részét tudják felölelni. Ebben még nincs semmi különös. A visszásság akkor kezdődik, amikor a logisztika túllépi a saját hatáskörét és erejének nem megfelelő vállalkozásba fog. Carnap a tudományos ismeret tárgyainak sokféleségét úgy igyekszik

kiküszöbölni, hogy a különböző tárgyakat konstitutív módon egy quasi-tárgyra vezeti vissza és szerinte az ítéleti funkcióknak csak meghatározott konstitúciójú quasi-tárgyra vonatkozóan van értelme. A valóság megismerése mindig a saját-lelkiélményre (Elementarerlebnis) támaszkodik, amelyet nem is olyan régen Mach és Avenarius Empfindungen-nak neveztek. Tehát a quasi-érzetnek a kiinduláspontjai annak a pozitivistá szemléletnek, amely a logisztikában jelenleg renaissance-át éli.

A logisztika számára azonban nem elég, hogy — Carnap munkájának címét kissé elváltoztatva — Logistischer Aufbau der Welt-et adjon, hanem illetékesnek érzi magát arra, hogy a többi tudományok felett kritikát gyakoroljon. A logisztika képviselőire — itt csak a jelsebbekre gondolok — jellemző, hogy minden olyan tudományos eredményt, amely jelrendszerük hálójában nem akadt fenn, áltudománynak neveznek. Az áltudomány kiküszöbölésére pedig szerintük az „igazi tudományok egysége” hivatott. E törekvésnek célkitűzését adja Carnap az 1937. évi párizsi kongresszusi előadásában. „Einheit der Wissenschaft durch Einheit der Sprache” — programja a Comte-i tudomány-hierarchia elgondolásokat eleveníti fel. Így pl. a szociológia fogalmait a pszichológia, biológia, fizika és végül a „Dingsprache” fogalmaira visszavezetve a tudományok kapcsolatát biztosítva látja. Mily szép lenne, — írja Carnap — ha a biológia törvényeiből, amelyekben szereplő fogalmak a fizika fogalmaira redukálhatók, egyszerű átalakítással a fizika törvényeit is megkaphatnók. Ez az utópia a matematikai diszciplínák egymásra visszavezethetőségéből táplálkozva szinte maga előtt látja, hogy pl. a biológiában felfedezett új törvény számlálógéphez hasonló szerkezetbe belekerül és több-kevesebb transzformálás után a tudomány gazdagabb lesz egyszerre egy szociológiai és egy fizikai törvénnyel. Ez egyelőre csak ígélet. Talán többet tudunk mondani akkor, ha az Amerikában megjelenő „Egységes tudomány megalapozása” című enciklopédia összes kötetei előttünk lesznek.

Befejezésül az eddigieket abban foglalhatjuk össze, hogy a logika egyrészét alkotó logisztika jelrendszer használatával akarja a nyelv tisztátalanságait eltüntetni és ugyanezt a szerkezetkritikai felülvizsgálást nagy sikerrel alkalmazza deduktív, tehát elsősorban matematikai rendszereknél. Ami pedig a logisztika egyéb szándékait, a tudományok új alapozását, közös nyelv és közös törvények keresését illeti, abban könnyű felismerni ugyanazt a szellemi erőfeszítést, amely a Bacon-i „instauratio magna”, a Descartes-i „mathesis universalis”, a Leibniz-i „scientia universalis” a Comte-i „hierarchie des sciences positives” megvalósításának törekvését élte.

Lehner Ferenc.

*

A logisztika értékelését illetően sajátságosan a leggyakrabban azt a kérdést vetik fel: hogy tulajdonképpen mi a logisztika haszna?

E kérdésnek nyilvánvaló célját tekintve nincsen jogosultsága. Tudniillik a logisztikának egyáltalán nem lehet problémája az, hogy a logika területének mely tartományába sorozható. A logisztika éppen az a logika, amely a logika legátfogóbb értelmezésével határozható meg, és így az előadó által említett, a formális logikára vonatkozó egyoldalú meghatározások alapján logikának mondott egyes diszciplínákkal szemben merülhet fel éppen az a kérdés, hogy a *logisztika* területének mely tartományába sorozhatók. A klasszikus logikával szemben mindenképpen csak többletet jelent a logisztika. Az előadó szavai szerint „a logikán kívüli alkalmazások esetében... a modern formális logika nemcsak alkalmazható, hanem éppen ez a tulajdonsága az, amely leginkább megkülönbözteti a klasszikus szillogisztikától”.

Ez az alkalmazhatóság, amelyben a következtetési formáknak éppen nem a következtetés a szerepe, hanem a következtetességnek, mint a tudományok elsődleges posztulátumának a szigorú vizsgálata, végeredményben kompromisszum az elérhetetlen ideál és a reális lehetőségek között. Ez a kijelentés valamivel *több*-ben akarja megjelölni a logisztika feladatkörét, mint hogy az csak a kifejezési formák vizsgálatára van korlátozva. Ugyanis ez a kompromisszum-jelleg az ellentmondás-nélküliség egyedüli biztosítéka és nélküle nyilván elkerülhetetlen a regressus in infinitum. Világosabban szólva a logisztika azáltal, hogy a nyelvi kifejezések logikai szerkezetét vizsgálja, azok összefüggéseit igyekszik megállapítani és hogy alkalmazható legyen valamely tudományban a következtetesség vizsgálatára, eljárása úgy kell, hogy megalkotva legyen, hogy az illető tudományban fellépő összes kifejezések értelmét és az összes tételek helyességét megalapozni engedje. Az egyes kifejezések megalapozásánál azonban más kifejezésekre szorul és így tovább. A cirkulus elkerülése végett tehát a kifejezések birodalmában egy meghatározott kis csoportot ki kell tüntetni, amelyek mint alapfogalmak, vagy definiálatlan fogalmak minden további megalapozás nélkül alkalmazhatók. Éppen ebben áll az említett kompromisszum-jelleg.

Szabó Tivadar.

*

Aki mai vitaülésünket végighallgatta, könnyen merithette azt a benyomást, mintha az előadó is, a hozzászólók is többnyire valamely idegen nyelven szóltak volna. Valóban: az előadó is, valamennyi hozzászóló is, szaktárgyát tekintve eredetileg matematikus. Ez így is van rendjén: a szimbolikus logika, a logisztika művelői között világviszonylatban is túlnyomó a matematikus, illetőleg a matematikától a filozófiához érkezett gondolkodó. Ez érthető: mert mint Lehner Ferenc helyesen hangsúlyozta, a szimbolikus logika voltaképpen nem egyéb, mint a lehető legtágabban vett matematikai gondolkodástan, „matematikai logika“, azaz matematikai módszertan kísérlete. Mint ilyen, igen értékes is: a szimbolikus logika alapfogalmainak és tételeinek igazi jelentőségét

akkor látjuk be és értékeljük, ha azokba matematikai tárgyakat helyettesítünk be. Ezzel szemben például a jogtudomány vagy a nyelvtudomány egyáltalában nem tud azokkal mit kezdeni, mert „logikája“, módszere egészen más és sem az operatív konstrukció, sem az állandó jelentéstudatosítás nélkül való felhasználás lehetősége általában nem nyújtja; ez mindkettő a matematikai gondolkodás és módszer jellegzetes saját-sága és egyúttal a szimbolikus logika két alaphatározománya. Ezt a körülményt jól szem előtt kell tartanunk: mert abban is igazat kell adnom Lehner Ferencnek, hogy nem annyira az előadó úrtól említett másféle logikai koncepciók igényelnek maguknak kizárólagosságot — hiszen ezek például „tisztá“ és „alkalmazott“ logikát, „formai“ és „matematikai“ gondolkodást és módszertant megkülönböztetnek és elismernek —, hanem éppen a szimbolikus logika sok művelője az — például Carnap —, aki a szimbolikus logikát valóban univerzális módszerré óhajtja kiszélesíteni és azt egyúttal meglehetősen pozitívisztikusan fogalmazza is meg. Ez a kísérlet tárgyi okokból eleve meddő: a valóság egész alkatát, minden oldalát nem kezelhetjük a matematikai gondolkodás módján és mintájára. Az ilyen hibás igényű kiszélesítés csak a szimbolikus logika komoly módszertani értékét semmisíti meg: ezzel szemben az a szimbolikus logika, amely magát a matematikai — és matematikai vonatkozású — tudományok egyetemes módszertanának ismeri meg és öntudatosulva határozottan ebben az irányban fejleszti ki sajátosságait, igen értékes és jelentős „logikává“, vagyis egyetemes matematikai gondolkodástanná válhatik.

Bárá Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

KRÜGER, GERHARD: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt a. M. 1939. Klostermann 334 l.

HESSEN, JOHANNES: *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*. München, 1939. Reinhardt, 240 l.

Az olyan könyv, amely Platont úgy tudja nézni, hogy nem a mai kérdésvilágot vetíti bele, nagyon ritka. Ilyen könyv tulajdonképpen nincs is. Akár Platont, mint emberi alakot, akár mint szellemiséget, akár gondolkozásának elemeit nézik, hivatalosak, nemhivatalosak, történészek, filológusok, filozófusok, egész szép dolgokat tudni meg a hivatalról, nemhivatalról, történetről, filológiáról és filozófiáról, de majdnem semmit Platonról. Krüger esete is ez. A hely, ahol a kérdést megfogja, nem érdektelen. A platoni Eros kérdését veti fel. Azt kérdezi: mi ez az Eros, ki ez az Eros? Kétségtelen, hogy Platon a par excellence erotikus filozófus és az Eros filozófusa; és ugyanakkor kétségtelen, hogy ez az Eros istenség. Nem az Olympos istene és nem is homérosi istenség. A középpont természetesen a „Symposion“, a platoni filozófia plexus solaris-a. A szerző az egész gondolatvilágot innen magyarázza.

Platon filozófiájában az a csodálatos, hogy bár egészében módszeres gondolkozás, a lényeges mondanivalót csaknem minden esetben mítosz formájában beszéli el. Mit jelent itt a mítosz? A mítosz nyelve, alakja, szelleme minden esetben isteni lény jelenlétére utal. „A filozófia és a vallás viszonya néha éppen az ellenkező, mint ma nálunk, nem a vallás válik filozófiává, hanem a filozófia vallássá.“ A platoni mítoszban jelenlévő istenség: Eros. Eros nem hivatalos görög isten. Euripidész is azt írja, hogy az isteneknek hekatombákat áldoznak, de az emberek tyrannosának, Erosnak, nem. Azzal, hogy Platon Erost teszi filozófiájának középpontjává és ezenfelül még az egész filozófiának, mint filozófiának istenségévé, ez azt jelenti, hogy az olymposi vallásnál már bizonyos „kritikai távlat“-ban volt és állt. Mi ennek az olympiai vallásnak legfőbb ismertetőjele? A maradéktalan elragadottság. „Az igazi, pietással telt pogány görög teljesen felolvad abban a hatalomban, amely őt megragadja“, — akármilyen hatalom ez: Aphrodité, Apollón, Zeus, vagy Arés. A hatalomban az ember egyszerűen feloldódik és a hatalom az, aki tesz és gondol és alkot és van. Eros azonban már nem ilyen értelemben istenség. „Amit az elhatározás pillanatában, mint parancsoló erőt élünk át, a megismerő ember azt nevezi istenségnek“, mondja Otto. Platonnál már nem ezekről a parancsoló *erőkről* volt szó, amelyek az elhatározás pillanatában felléptek, hanem magáról az *elhatározásról*, — erről az elhatározásról, mint az ember örendelkezéséről, mint önmaga felett gyakorolt szuverén belátásról, mint egy

vadonatúj, eddig nem ismert szenvedélyről, a belátás szenvedélyéről. Istenek az Eros világában is élnek, de már nem mint közvetlen megragadók, hanem mint akik az embert szenvedélyén és belátásán, vagyis Erosán keresztül ragadják meg. Platon filozófiájának minden lényeges szava (sóphrosyné, megalophrosyné, phronésis stb.) arról tanúskodik, hogy a filozófus az Olympos isteneivel szemben távlatban állott. Ezt tudtuk. De most feltárult a „közvetítő“ (metaxy), az Eros, az a dinamikus tér, ahol az istenek megjelennek, mert ettől a pillanattól kezdve már csak itt jelenhetnek meg. Ez a tér Eros tere. „Platon már az emberből indul ki és nem a világból.“ „Platon a régi isteneket már nem tudja közvetlenül megérteni, csak úgy tudja őket megmagyarázni, ahogyan azok Eros világába még belenyúlnak.“ Ezért Platon mítoszban beszél, de sohasem tud elmondani mítoszt ironia nélkül. Még látja az isteneket, de közvetlenül már csak Daimón Eros világában él.

Hogy mi ebben a nem-Platon, vagyis a mai és modern, azt nem nehéz meglátni. Röviden: Eros dinamikus plasztikatlansága. Európa szelleme már a zene őbredése óta — a XVII. század óta — azon az úton van, hogy a szemléletet szemléletlenné oldja fel, minden szellemi zeneivé váltsón át. Keats „viewless wings“-nek mondja ezt: megfoghatatlan zenei szárnyalásnak. Ez a közvetítő erotikus tér, a semleges, talán így is mondható: a zenei tér, ahol az istenség már nem jelenlévő valóság, csak felhangzó dal. A mítosz is csak „muzsika“. A mítosz nem megrendíthetetlen plasztikus, szoborszerű, sziklából való valóság, csak elbűvölő zene. Eros már nem istenség, csak gyönyörű és vallása nem vallás, csak varázslat. Kell ennél kevésbbé görög? kevésbbé plasztikus? — kevésbbé antik? — kell ennél modernebb?

A másik Platon-könyv sokkal igénytelenebb és inkább elvi tanulmány. A szerző hallott valamit az egzisztenciafilozófiáról és arról, hogy a középkorban a skolasztikusok az egzisztenciát egyensúlyba állították az esszenciával. A szkéma igen egyszerű: két alapvető magatartást különböztet meg, az ontológiai és az antropológiai. Az ontológia az esszenciát állítja a középre, így magyarázza Platon ideáit, mint esszenciális lényegeket. Az antropológiai magatartás az egzisztenciát ragadja meg és ez a bibliai prófétizmus alapja. Az előbbi szerint az ember az animal rationale, az utóbbi szerint a creatura. A szerző azon igyekszik, hogy a görög filozófiát a biblikus szellemtől elválassa egyszerűségeire és tökéletesen. A baj itt természetesen nem az, hogy el akar választani olyasmit, amit kétezer év története örökre és elválaszthatatlanul összekovácsolt és pedig nem most és bennünk, hanem harmincadik ösünkben, inkább az, hogy végeredményben sem a prófétákról, sem a görögökről semmi lényegeset nem tudni meg.

Hamvas Béla.

MEINECKE, FRIEDRICH: *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*. Leipzig, 1939. Koehler—Amelang. 120 l.

Meinecke „Die Entstehung des Historismus“ c. korábbi művében megrajzolta a német nemzeti szocializmus történet szemléleti látásmódját. Legújabb műve hat, rövidebb léleketű tanulmányát tartalmazza: szintén a historizmus lényegéről és értelmezéséről. Írásait a történettudós lelkiismeretes objektivitása jellemzi, de szándéka sem kétséges: a nemzeti szocializmus ideológiáját akarja történettudományos módszerességgel igazolni.

Minden állam szigorúan elkülönített individuum, — vallja Meinecke historizmusa, — minden állam a saját életét éli. A különböző államok életét különböző törvényszerűségek irányítják. Merőben értelmetlenség tehát a klasszicizmus normatív álláspontja szerint ítélni: a lehető legjobb állam sémája nem utópia, hanem — valótlan. „Besondere geistige Wesenheit“: az államélet s ebből a megvalósulásában individuális jellegű, szinguláris szellemiség mélyéből fakadnak a nemzet fejlődését, történelmi küldetését, virulását vagy pusztulását irányító erők. A különböző államok sorsát jellemző törvényszerűségek között analógiát lehet ugyan találni, ez a hasonlatosság azonban csak külsőség, mert az azonos történelmi szituációk s képződmények az egyes államok életében különböző előzmények révén alakulnak ki. A historizmus alapvető történelmi elvként hangsúlyozza a történelmi képződmények individuális jellegét, önálló életét, tehát nem értelmezi általános törvényszerűségek alá rendelt visszatérő típusokként, a kinyomozható analógiák ellenére sem. A „besondere geistige Wesenheit“ tehát minden államra nézve más és más, egymásra vissza nem vezethető szellemi adottság, fajlagos és individualista jellemvonás, amely elkülönít, nemzettesteket határol és egyúttal meghatározza a nemzet fogalmát is. Minden nemzet lényege ebbe az önálló és szinguláris szellemi-lelki magba torkollik s az állam, amely tulajdonképpen organizációs forma, arra hivatott, hogy a nemzetben szunnyadó anyagi és szellemi erőket tömörítse, belpolitikai szervezetségét külpolitikai, azaz nemzeti és egzisztenciális érdekeknek rendelje alá: az állam külpolitikai tekintélyét és ütőképességét a maximumig fokozza. Az állam és nemzet lényege tehát közös szellemi gyökérből ered, egymástól el nem választható fogalmak, az államszervezet a nemzet érdekeihez simul, lényegüket tekintve — mivel mindkettő „besondere geiste Wesenheit“ —: azonosak.

Bár a végső következtetés nyilvánvalóan összhangban van a nemzeti szociálista ideológiával, mégsem illelhető Meinecke a mindent meghatározó politikai állásfoglalás vádjával, mert valóban történelmi perspektívában keresi a historizmus igazolását: Ranke és Droysen történettanításában, Goethe és Schiller gondolatvilágában, Hegel, Fichte Schleiermacher filozófiai rendszereiben a klasszicizmus és romanticizmus

értelmezésével kutatja ki a historizmus felbukkanó módszeres vázát. Minden interpretáció, tehát Meinecke-é is, vitatható, történetfilozófiai látásmódjával szembe azonban határozott ellenvetést tehetünk: Meinecke rendszere nem mentes az ismeretelméleti relativizmus gyauújától.

Dési Frigyes.

NATURWISSENSCHAFT UND METAPHYSIK. — Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstages von *Franz Brentano*. Band I. (Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft.) Brünn u. Leipzig, 1938. Rohrer. IX, 198 l.

1938. áprilisában szándékozott ünnepelni a Brentano-társaság F. Brentano születésének századik évfordulóját. Külső körülmények miatt a tervezett kongresszust későbbi időre halasztották, azonban a kongresszuson előadásra szánt értekezéseket emlékkönyvben adta ki a Társaság. Ezeknek az értekezéseknek első sorozata, természetbölcseleti és ismeretelméleti kérdéseket tárgyaló része fekszik előttünk a „Naturwissenschaft und Metaphysik“ c. kötetben.

Az értekezéssorozat valóban maradandó emléket állít Brentano gondolatainak, mikor a mester eszméinek érvényességét a legmodernebb problémákkal kapcsolatban igazolja. Brentano szellemi világát módszertani szempontból talán három mozzanat jellemzi legjobban: szigorú tapasztalati beállítottság, pontos logikai következetesség és mély metafizikai igény. Az elsők között szakít a kanti gondolat szubjektivistikus felfogásával és visszakanyarodik a Kant előtt való bölcselethez: Leibniz, a skolasztika, Aristoteles abszolút érvényű, objektív igazságot elismerő felfogásához. Ez a szellem hatja át Brentano tanítványait és tisztelőit, mikor a modern fizika ismeretelméletének és metafizikájának kérdéseit pontos tapasztalati megfigyelések alapján, nagy logikai felkészültséggel és a metafizikai követelmények érvényesítésével oldozgatni törekuszenek.

A legmodernebb teoretikus fizika fizikailag is forradalmi jellegű elméletei: a relativitás, a quantummechanika és a hullámmechanika egészen természetszerűen érintettek bölcseleti kérdéseket is. A Brentano emlékkönyv tanulmányainak első csoportja a relativitáselméletből fakadó problémák világába vezet, míg a tanulmányok második része a modern fizikusok tekintélyes része által képviselt pozitivistá ismeretelmélet elgondolásait bírálja.

Az első csoport tanulmányainak mintegy bevezetésül szolgál *R. Fürth*-nek (Prága), az elméleti fizika tanárának értekezése („Der Streit um die Deutung der Relativitätstheorie“). Fürth a fizikusok nevében kér szót. A relativitáselmélet fizikai teória. Kiindulópontja és alapja a térnek és az időnek tisztán mérésen alapuló meghatározása, érvényességének kritériuma egyedül a fizikai tapasztalás. Metafizikai bizonyítékokkal az elmélet nem cáfolható, de viszont a filozófusok fogalmait semmi-

képen nem veszélyezteti, mert nem célja metafizikai kérdések tisztázása. Ha mind a fizikusok, mind a filozófusok szem előtt tartanak ezeket az alapvető módszertani elveket, sok fölösleges vitától és félreértéstől szabadulhatna meg a tudományos gondolkodás.

O. Kraus (Prága) bölcséleti oldalról világítja meg a problémát (Über die Missdeutungen der Relativitätstheorie). Fürth módszertani elveinek helyességét szívesen elismeri. A konkrét probléma azonban ezáltal még nincs megoldva. Neves fizikusok, közöttük maga Einstein is, messzemenő ismeretelméleti és metafizikai következtetéseket vonnak le a relativitáselméletből. Nemcsak a fizikai világgép, hanem a világnézeti és bölcséleti gondolkodás gyökeres átalakulásáról beszélnek. A fizika területén túlmenő következtetések elbírálása már a filozófus feladata. Nagy tudományos felkészültséggel és mély bölcséleti látással mutatja ki ezután a szerző, hogy a relativitás elmélete érintetlenül hagyja a filozófiának az okságra, szubsztanciára, térre és időre vonatkozó fogalmait. A modern fizikusok által szívesen képviselt pozitivista felfogás, mely a valóságban csak élmények sorozatát látja, a kritikus ész színe előtt nem állja meg helyét. Félünk azonban, hogy Kraus fejtegetései és megoldásai nem egyszer a fizika és metafizika újabb összekeverésének veszélyét hordozzák magukban.

Értekes kiegészítése a két előző tanulmánynak *A. Kastil* (Wien) mélyenszántó lélektani és metafizikai fejtegetése az időszemlélet és időfogalom lényegéről (Zeitanschauung und Zeitbegriffe). Kastil egyik főfeladatának tartja, hogy Brentano időfogalmának fejlődését és kialakulását megrajzolja. Brentano tanításának hiányait pótolva azután ő maga nyújt igen pontos és alapos elemzést az idő bonyolult problémáiról.

A modern fizikusok tekintélyes részének ismeretelméletével, a neopozitivizmussal foglalkozik a következő két tanulmány. A „Wiener-Kreis“-hez tartozó *Ph. Frank*nak az oksági elvről szóló tanítását bírálva értekezik *R. Strohal* (Innsbruck) a látszat és valóság kérdéséről (Das „Scheinbare“ und das „Wirkliche“). Frank pozitivista felfogása szerint e kettő között nincs tárgyi különbség. Látszat a felületes, valóság a pontos és alapos élmény, úgyszintén „valóság“ az a matematikai séma, amelyből a jelenségeket a legnagyobb pontossággal levezethetjük. Semmiképpen sem jelenti azonban a fizikában ez a megkülönböztetés a jelenségek mögött nyugvó külvilág feltételezését: látszat és valóság különbsége nem lépi túl élményeink világát. Strohal Frank példáinak igen gondos elemzése által mutatja ki ennek a felfogásnak tarthatatlanságát. Kutatásainak végeredményeképpen megállapítja, hogy a látszat és valóság kettősége az igaz és a téves ítélet kettőségére vezethető vissza és így a tudattól független valóság létezését feltételezi.

Lényegileg ebben a gondolatkörben mozog *P. F. Linke* (Jena) „Neopositivismus und Intentionalität“ c. dolgozata. Az új-pozitivizmus

követelményei pozitivistá alapon is megvalósíthatatlanok. Az elfogulatlan vizsgálat előtt nem állja meg helyét az a feltevés, hogy csak annak van értelme, ami tapasztalatiilag igazolható. A pozitívizmus épülete is összedől, ha ezt az elvet következetesen végig akarja vezetni. El kell tehát ismerni az empirikus anyag logikai feldolgozása által nyújtott igazolási módszereket is. A brentanói intencionalitás fogalma lélektanilag is megmutatja, hogy a pozitívizmus feltevései tévesek és a reális külvilág tagadása csak indokolatlan előítélet.

Végül *E. Rogge* (Hannover) dolgozata érdekes párhuzamot von Brentano és Descartes módszeres követelményei között éppen a realitás-problémára vonatkozóan (Traum, Wirklichkeit, Gott). Brentano, eddig ismert művei alapján, a kritikai realizmus képviselőjeként mutatkozik meg. Kiadatlan műveiből azonban nyilvánvalóan kitűnik, hogy a kritikai realizmus útját, az empirikus indukciót, élete vége felé már nem tartotta alkalmasnak arra, hogy a szolipszizmusból kivezessen. Sajnos Brentano saját felfogását részleteiben már nem rajzolta meg. Elszórt gondolatai és feljegyzései azonban arra mutatnak, hogy Descartes nyomán az egyetemes látszat, az álom világából ő is Isten létének igazolása által találta meg a kivezető utat. Míg azonban Descartes azt tartotta, hogy minden bizonyosságunk logikai alapfeltétele Isten létének igazolása, Brentano az egyetemes ítéletek nyilvánvalóságát minden további nélkül elfogadta, és csak az érzéki tapasztalás nyilvánvalóságának hiánya miatt támaszkodik az isteni lét bizonyosságára.

Ez a rövid összefoglalás is rámutat arra, milyen gazdag és időszzerű anyagot ölelnek föl a Brentano-émlékkönyv tanulmányai. Az értekezések világosan hirdetik Brentano gondolatainak maradandó értékét. Végső eredményeik igazolják, hogy a modern gondolkodásban is mindig inkább erősödik az a felfogás, amely metafizikai kérdésektől vissza nem riad és a bölcséleti igazság szolgálatában hajlandó a legdivatosabb gondolatokkal is szembehelyezkedni. Ha egyes tételeiket talán meg is kérdőjelezzük, elismerjük az egész mű nagy tudományos értékét, és örömmel üdvözljük azt a szellemet, mely az emlékkönyv minden íróját áthatja.

Zemplén György.

MITROVICS-EMLEKKÖNYV *tudományos működésének ötvenedik évfordulójára*. Kiadják tisztelői. Budapest, 1939. Csáthy Ferenc Egyetemi Könyvkereskedés R.-T. 686 l.

Ötven év sohasem volt rövid idő; ötven év mindig hosszú idő volt teletüzdelve emlékezetes eseményekkel, nevezetes sorsfordulókkal. De ez az ötven év, Mitrovics Gyula tudományos működésének ötven éve, egész különösen a szellemi megpróbáltatásaink időszaka volt. Vagy talán közben csak a nézeteink helyesbedtek, vagy pedig az érdeklődésünk is más lett? Tanakodunk még azon, amin ötven évvel ezelőtt tanakodtunk? Vagy legalábbis: úgy tanakodunk-e még, ahogy ötven évvel ezelőtt

tanakodtak? Vannak örök igazságok, de nincsenek örök problémák. Vanak elfogadott feleletek, de nincsenek szüntelenül ismételt kérdések. Es mégcsak nem is azért, mintha választ találtunk volna már arra, ami egyszer nyugtalanított. Nemcsak úgy egyébként, az életben, de a tudományban is a fiú nem folytatása okvetlenül az apa serénykedésének. Az új nemzedék nemcsak egy másik, egy következő nemzedék, de egyszersmind új érdeklődés is, új kérdés is — sokszor a régi rovására. Mi, soron levők, nemcsak most érkezők vagyunk, de — másak is.

Bár az Emlékkönyvben egyesített harminc és egynehány tanulmány a helyzethez illő, tradíció által meghatározott mezben van átnyujtva ajándékol az ünnepeltnek, mégis nem nehéz kifülni, hogy a hang már a „Jákobé“ — legalábbis némelyikben. Új gondok, megváltozott érdeklődések, — elváltozott tekintetek sugalmazzák az elmékedéseket. És ráadásul mégcsak úgy sem lehet lelkendezni a más jelentkezésére, mint hajdan Hutten: „O Jahrhundert, die Studien blühen die Geister erwachen: es ist eine Lust zu leben!“... A bontakozgató új világnézet egyáltalán nem a régi paradicsomi eszélyességet ígérgető racionalizmus.

Egyébként az Emlékkönyv ugyancsak változatos tartalmú. A bölcsélet, az esztétika kérdésein kívül több értekezés foglalkozik a lélektan, a neveléstudomány, sőt az irodalomtörténet problémájával is. Az olvasó nemcsak hasznos okulásul lapozgathat el a sokféle tanulmány között, de egyébként is örömét lelheti benne, még ha — ellentmond is annak, amin a szeme itt-ott megakad. Gondolataink legjobb serkentői nem mindig a találó válaszok. Azért a csetlés-botlás is nem egy emelkedett hangulat forrása lehet. Kár lenne tehát sorravenni, ki mit mondott, s herbáriumba lapítani, ami nyilvánvalóan tarka ünnepi csokornak készült.

Slatinay Ernő,

BURTT, EDWIN A.: *Types of religious philosophy.* New York és London, 1939. Harper. 512 i.

Egyetemi tankönyv a vallásfilozófiáról. Csak a jelenkor nyugati emberét érdeklő áramlatokkal foglalkozik. Mikor a különböző vallási filozófiákat bemutatja, hűségesen, tárgyilagosan jár el. Az európai olvasó néha csodálkozik, hogy igen egyszerű dolgokat, közhelyeket is milyen gondosan magyaráz. Ez azonban nem hátrány, mert a kérdések világos látását biztosítja.

Hosszú történeti (biblikus, klasszikus vallásbölcselet) bevezetés után, időrendben tárgyalja a katolikus, orthodox protestáns, természet-tudományos, agnosztikus, kantiánus, modernista, humanista (a szó amerikai értelmében), majd röviden külön a W. James, Hocking, S. Alexander, Whitehead és Bergson-féle álláspontot. Néhány szóval kitér Karl Barth, és a W. Hauer-féle „német hit“ ismertetésére is.

Mindegyik fejezet ügyes áttekintésben, táblázatban végződik, amely a tárgyalt vallásbölcselet legfőbb tételeit sorolja fel.

A vallásbölcselet tárgyát Isten, a hit, a halhatatlanság és az erkölcsi legfőbb tekintély körül felmerülő alapkérdések tisztázásában látja. Melyek az értelem határai? Mennyire lehet bizonyosságról szó a vallásban? Örökös-e a világ fölött egy végső személyes Jóság? Milyen társadalmi kötelességeket szentesít a vallás? Mi a vallásbölcselet módszere? Ahány rendszer, annyi válasz. A szerző, úgy látszik, egyelőre nem problémamegoldásra, hanem a problémák tiszta feltevésére törekszik. A lelkiismeretes és gondos munkát az igazság őszinte vágya és az ilyen tárgyban elérhető legnagyobb pártatlanság hatja át. Jól ismereti a mások véleményét s ezzel kárpótol azért, hogy saját nézetét nem tudja, vagy nem akarja közölni.

Ervin Gábor.

STEFANESCO, MARIN: *Le problème de la méthode*. Paris, 1938. Librairie Felix Alcan. 361 l.

Címe után ítélve a könyvtől az újkor legnagyobb filozófiai kérdésének logikai, tudományelméleti vizsgálatát várhatnók, e helyett azonban inkább misztikába hajló fejtegetéseket kapunk. A szerző a gondolat hűvös és áttetsző magasságaiba nem emelkedik fel, de hitből fakadó, tiszteletreméltó meggyőződése elvezeti az érzelm mélységeibe.

A módszer legáltalánosabb meghatározásából indul ki: módszer minden olyan út, amelyen bizonyos cél megvalósítása felé haladhatunk. Az út azonban mindenki számára különböző. Minden tudomány, sőt a filozófiában minden filozófus más és más módszert tart célravezetőnek. A könyv első része, a *diversité des méthodes* ezt a közismert tételt illusztrálja kiemelkedőbb gondolkodókon és a szaktudományok egyenkénti vizsgálatán keresztül.

A második rész a szerző tulajdonképeni mondanivalója: *L'unité des méthodes*. A helyes módszert kutató elme fáradozása eleve reménytelen — írja itt — amíg nem ismeri világosan a célt, amely felé a módszer vezet. A cél az igazság, s hogy ezt a kutató megtalálhassa, meg kell tisztítania magát a rossztól, tökéletesítenie kell magát, realizálnia kell magát, azaz imádkoznia kell. Az ima a módszer kiindulása, az általa szerzett hit és megvilágosodás az igazságra közvetlenül vezető út. Az igazság pedig a keresztény tanítás, Krisztus szava, maga Isten. Minden őszinte és komoly módszer Hozzá vezet, mint csúcshoz, s minél közelebb van valaki ehhez, annál egységesebbnek látja a módszerek különféleségét. A csúcson az ész és hit azonosul egymással; a felfelé vezető út pedig már maga felteszi szoros kapcsolatukat: az igaz módszer a hit és tudás összhangja. „La méthode suprême est la foi raisonnée, ou la raison croyante.“

Az igaz módszer birtokában levő kutató türelmes, azaz nem zárja ki más módszerek lehetőségét és jogosultságát sem, ha azok őszintén

töreksenek jóra. Ez annyit jelent, hogy minden komoly út lehet módszer, eljuttathat a célhoz, az igazsághoz. Mivel azonban minden komoly tudósról feltételezhető a jóra az igazra való törekvés, e végeredmény után csak azt kérdeznők a szerzőtől, hol van akkor a módszer problémája?

Vajda György Mihály.

STEBBING, L. SUSAN: *Thinking to some purpose*. Harmondsworth, 1939. Penguin books. 244 l.

A rétorika megtanít arra, hogy esetleg a logika megkerülésével is érvelhessünk, meggyőzhessünk másokat. Ebben a könyvben a logika ellentámadásba megy át: kioktat, hogyan védekezhetünk a rétorika fegyvereivel szemben. A szerző — a londoni egyetem logisztikai munkásságáról ismert professzora — a szigorúan logikus gondolkodásban látja a demokrácia fennállásának feltételét. Ezért akarja egészen gyakorlati módon, politikai szónoklatokban és újsághírekben talált példákön bemutatni a megtévesztés leggyakrabban használt szándékos vagy önfeledt módjait.

Előjáróban megmutatja, hogy a logikus gondolkodás nem feltétlenül hoz magával túlzást és szélsőségeskedést. Sir Austen Chamberlainnel vitatkozik, aki egy beszédében kijelentette, hogy Anglia nagysága az eszmék logikus végrehajtásának elmulasztásán alapul.

A tévedések forrásai között rámutat az akarati elemre: nem szívesen fogadjuk el olyasminek az igazságát, ami életünk berendezésén változtatna. Erre nézve például hozza Aristoteles állásfoglalását a rabszolgakérdésben. Sokszor érzéseink tesznek elvakulttá. Egy-egy argumentum in hominem, a dolognak a másik ember szempontjából való nézése segíthet tisztább látásra. Vannak érzelemtől fertőzött szavak. Ugyanazt a tervezetet választás alkalmával egyik párt nagyarányú reformprogramnak, a másik felelőtlen ígéretésnek hívja, s ami az egyiknek szellemes megjegyzés, az a másiknak durva rendzavarás. Frázisok, propaganda, általánosítások nehezítik meg a mindennapi élet dolgairól való logikus gondolkodást. A szerző arra szólít fel, ne engedjük magunkra hatni az ignoratio elenchi-vel elkövetett ferdtételeket, mellébeszéléseket, a bizonyítatlan állításokat, hamis analógiákat. Rámutat statisztikáival elkövethető manipulációkra, amelyek a számok meghamisítása nélkül is megtévesztő hatásúak lehetnek. Megmutatja a leggyakrabban előforduló ál-szillogizmusokat, s ilyeneket elemez ki közéleti megnyilatkozásokból. A petitio principii esetére is érdekes példákat hoz. Végre néhány irányelvet ad, hogyan válasszuk el a megbízható információt a hamisítotttól. Hiába van politikai szabadságom — fejezi be a szerző fejtegetéseit — nem élhetek vele, ha nem gondolkozom logikusan.

A könyv eredetisége és értéke a logikai propedeutika társadalmi nevelő erejének felfedezésében és ügyes pedagógiájában rejlik. A szerző itt Sokrates tanítványának bizonyul.

Ervin Gábor.

ZUR ENZYKLOPÄDIE DER EINHEITSWISSENSCHAFT, *Vorträge von Neurath, Brunswik, Hull, Mannoury, Woodger.* (Einheitswissenschaft — Unified Science — Science Unitaire, Heft 6.) 's-Gravenhage, 1938, Verlag W. P. van Stockum & Zoon n. v., 43 l.

A logisztikus neopozitivizmus híveinek egykori „bécsi köre“ és az ezzel az iránnyal rokonszenvező más, főleg amerikai és skandináv filozófusok és természettudósok „a tudomány egysége érdekében tartott nemzetközi konferenciák“ egyikén, 1935-ben Párizsban nemzetközi tudományos enciklopédia kiadását határozták el. Az enciklopédia célja e kutatóknak a tudomány elvi és módszertani egységére és a logisztikus empirizmus tudományelméleti felfogásának megfelelő felépítésére irányuló programjának megvalósítása. Ezek a kutatók, akik a filozófiának önálló tartalommal bíró és önálló ismereteket nyújtó tudomány jellegét kétségbevonják és a filozófus feladatának kizárólag a tudomány logikai analizisét tekintik, ezzel az „egységesített tudománnyal“ nem egy, az egész emberi tudást magába foglaló *rendszer* akarnak alkotni, egy Leibniz scientia generalis-ához hasonló mindent átfogó tudomány-szintézist; hanem csupán általános színopszist akarnak nyújtani, az azonos módszertani és kritikai elvek alapján kidolgozott egyes tudományok „teljes mozaikját“. Ezért, ennek az egységesített tudománynak a bemutatására tudatosan és hangsúlyozottan választották a *rendszer* helyett a *rendszeres enciklopédia* formáját.

A hatalmas terjedelműre tervezett enciklopédia első két kötete tíz-tíz, kizárólag a tudomány elvi alapjaival foglalkozó, egyenként 60—70 oldal terjedelmű füzetből fog állni és „Foundations of the Unity of Science“ cím alatt önmagában lezárt egészet alkot. Filozófiai és tudományelméleti szempontból elsősorban az enciklopédia e bevezető része tarthat számot érdeklődésre.

Az előttünk fekvő füzet az enciklopédia szerkesztőinek 1937. évi párizsi konferenciáján elhangzott előadásokat tartalmazza, az őket követő vita rövid kivonatával együtt. Neurath Ottó az enciklopédia filozófiai alap gondolatát és célkitűzéseit ismerteti. Brunswik a pszichológia tudományelméleti kérdéseivel foglalkozik (behaviorisztikus szemszögből), Hull C. L. a társadalmi tudományoknak a logisztikus empirizmus elveinek megfelelő felépítését tárgyalja, Mannoury Gerrit a holland logikusok „szignifikus“ iskolájának elveit ismerteti, végül Woodger J. H. a tudományok formalizációjának az egységesítésre való felhasználhatóságáról értekezik.

Az enciklopédia néhány füzete már meg is jelent. Az első „Encyclopedia and Unified Science“ cím alatt szintén a fentiekhez hasonló programmatikus és elvi kérdésekkel foglalkozó értekezéseket tartalmaz. Neurath O. a tudomány enciklopédikus egységbefoglalásáról, Bohr Niels az analizis és szintézis szerepéről a tudományban, Dewey J. a tudomány egységesítésének szociológiai problémáiról értekezik, Russell

B. a logikai formának a tudomány felépítésénél való fontosságát vizsgálja, Carnap R. a tudomány egységének logikai alapjait és végül Morris Ch. W. a „tudományos empiricizmus“ tudomány-felfogását ismerteti.

Az enciklopédia további füzetei, amelyek mindegyike egy-egy önálló monográfiát tartalmaz a tudományok módszertani és elvi alapkérdéseinek köréből, az alábbiakban kerülnek ismertetésre.

Pozsonyi Frigyes.

MORRIS, CHARLES W.: *Foundations of the theory of signs*. International Encyclopedia of Unified Science, Volume I. Number 2. Chicago, Illinois, 1938. The University of Chicago Press, 59 l.

Az emberek, illetőleg általában az élőlények tájékozódása a világban, egymással való érintkezése, gondolataik és érzelmeik kifejezése és megrögzítése jelek segítségével történik. Jel alatt valami olyan érzelhető tárgyat értünk, amely saját fizikai valóságán túl egy más valamilyen tárgyra utal. A jelek rendszerint nem elszigeteltek, függetlenek egymástól, hanem összefüggő rendszereket alkotnak; ezeket az emberi gondolkodásra és közlésre használt jelrendszerek analógiájára nyelveknek nevezzük.

Ahhoz, hogy valami jelként szerepelhessen, három dolog szükséges: maga az illető fizikai tárgy, egy másik tárgy, amelyre ez vonatkozik (designátum) és végül az előbbit az utóbbira vonatkoztatja (interpretátor). A jelek általános elméletével foglalkozó tudomány (szemiotika) ennek megfelelően három irányú: 1. a jelek egymásközötti (egy jelrendszeren belüli) viszonyainak elmélete (szintaxis), 2. a jelek és a jelzett dolgok viszonyának elmélete (szemantika) és 3. a jelek és az őket a tárgyakra vonatkoztató alany viszonyának vizsgálata (pragmatika).

A szintaxis a jelrendszerek formális tulajdonságait vizsgálja. Ennek a tudomány szempontjából legfontosabb, de korántsem egyedüli része a logikai szintaxis, mely a tételek formai és transzformációs szabályaival foglalkozik. A szemantika a jelentésemélet logikai kérdéseit, a pragmatika pedig a jelöléssel kapcsolatos biológiai, lélektani és szociológiai problémákat tárgyalja. A szerző ezeknek az elméleteknek az alapjai után a szemiotika általános és tudományelméleti problémáit vizsgálja, megállapítja, hogy a logika, matematika és nyelvtudomány teljesen bekebelezhető a tiszta szemiotika tárgykörébe, ugyanígy a tudományelmélet is, az egyes tudományok módszertani alapjaira vonatkozó kutatások pedig az alkalmazott szemiotika részét alkotják. Végül a jelölésnek a tudományban és a kultúra egyéb területein való szerepével foglalkozik a szerző. A könyv igen jól áttekinthető és a szűk keretekhez mérten gazdag tartalmú összefoglalása ennek a — logikai részében a lengyel logikusok, pragmatikai részében főleg amerikai kutatók által kifejlesztett, ebben a formájában új — tudománynak. Nem osztozunk a szer-

zónék és az enciklopédia többi szerkesztőjének ama felfogásában, miszerint a logika, matematika és a tudományelmélet mind csak a szemiotika egy-egy ága volnának, azonban e tudomány kétségkívül igen fontos része a logikának és ezért művelése a logisztikus empirizmus sok tekintetben vitatható helyességű tudományelméletnek keretein kívül is nagy jelentőséggel bír.

A szerző pozitívizmusa persze szükségszerűen bizonyos egyoldalúságokat von maga után. Így teljesen kikapcsolja a deznátumok alaposabb vizsgálatát, mindössze annyit ismer el, hogy ezek nem azonosak a fizikailag létező tárgyakkal, amelyekre a jelek vonatkozhatnak, hanem fizikailag létező tárgyak (egy v. többtagú vagy üres) *osztályai* a deznátumok. Ennél nem megy tovább a szerző, pedig ez a pont, ahol a logika másik fontos ága, a tárgyelmélet kapcsolódik a szemiotikával.

Pozsonyi Frigyes.

CARNAP, RUDOLF: *Foundations of logic and mathematics*. International Encyclopedia of Unified Science, Volume I. Number 3., Chicago, Illinois. 1939. The University of Chicago Press. 71 l.

A szerző a logikát és matematikát elsősorban az empirikus tudományokban való alkalmazásuk szempontjából vizsgálja. A kutató elméleti irányú feladata e tudományokban Carnap szerint a megfigyelések rögzítésében, törvények és elméletek felállításában és végül meghatározott körülmények közötti megfigyelések előre való kiszámításában áll. Mindez tényeket leíró tételek megfogalmazása és azokkal való logikai operációk végrehajtása útján történik. A tételek megfogalmazása a kifejezési eszközök (jelek) egy rendszerének, tehát egy nyelvnek segítségével lehetséges, a logikai operációkat (transzformáció, dedukció) pedig a nyelv logikai szerkezete határozza meg, az empirikus tudomány logikája tehát a tudomány nyelvének elemzésével foglalkozik.

A nyelv vizsgálata, mint Ch. W. Morris a fentebb ismertetett enciklopédia-füzetben az általános jel-elméletre vonatkozóan kifejti, három irányú: 1. a nyelvet használó személyek ezirányú tevékenységének, magatartásának leírása (pragmatika), 2. a nyelv kifejezései és az általuk jelzett dolgok közötti viszony vizsgálata (szemantika) és 3. a nyelv formális szerkezetének vizsgálata (szintaxis). A logika körébe ezek közül a szemantika és a szintaxis logikai része tartozik.

Ha egy nyelv olymódon van meghatározva, hogy ismerjük a kifejezéseinek a jelzett dolgokhoz való viszonyát, tehát a nyelv szemantikai szabályait is, akkor ú. n. szemantikai rendszerrel, ha csak a kifejezések formáira és az ezek közötti összefüggésekre vonatkozó (transzformáció- és inferencia-) szabályok vannak megadva, akkor formális kalkullussal állunk szemben. Egy meghatározott formális kalkulusra vonatkozólag megadott szemantikai szabályok rendszere az illető kalkulus egy interpretációját alkotja.

A nyelv meghatározása tehát a szintaktikai és esetleg a szemantikai szabályok megadása útján történik. E szabályok többféleképpen adhatók meg, felmerül tehát a kérdés, hogy a logikai szabályok ilyen módon konvencionálisak-e. Carnap e kérdésre azt válaszolja, hogy a szintaktikai szabályok szabadon adhatók meg, tehát tetszésszerűen formális kalkulusokat állíthatunk fel, interpretációt viszont nem lehet bármelyikhez találni; ha pedig előbb a szemantikai szabályokat adjuk meg, tehát egy meghatározott jelentésű jelekből álló nyelv logikai kalkulusát akarjuk felállítani, akkor ebben már a szemantikai szabályok által meg vagyunk kötve. Ha tehát logika alatt értelmes (interpretált) jelekkel való operációk szabályait értjük, akkor nem tekinthetjük a logikát konvencionálisnak.

Ezután az elemi és magasabb logikai kalkulusokkal és azok alkalmazásaival foglalkozik a szerző, majd a nem-logikai kalkulusokat (elsősorban a matematikai és fizikai axioma-rendszereket) vizsgálja és ismerteti az ezek interpretációjával kapcsolatos kérdéseket. A fizikai kalkulusokkal kapcsolatban foglalkozik az elméleti fizika logikai problémáival is, így absztrakt fizikai fogalmak meghatározásának módszereivel, valamint azzal a kérdéssel, hogy mennyiben szükséges a modern fizikai kalkulusok számára egy *szemléletes* modellre vonatkozó interpretációt találni.

A Carnap és munkatársai által eddig elhanyagolt szemantikai szempontoknak a logika megalapozásánál való bevonása folytán ez a könyv sokkal teljesebb képét adja a modern logika alapproblémáinak, mint a logisztikusok eddigi hasonló tárgyú művei. A szerző kerül minden szimbolikus jelölést és ezáltal az egyébként is igen világos és áttekinthető stílusban megírt könyvet a logisztikában járatlanok számára is könnyen érthetővé teszi. Különösen érdekesek a kalkulusok interpretációjával és alkalmazásával foglalkozó fejezetek, amelyek a geometria és a teoretikus természettudományok elméletének fontos alapkérdéseit vizsgálják meg.

Pozsonyi Frigyes.

BLOOMFIELD, LEONARD: *Linguistic aspects of science*. (International Encyclopedia of Unified Science. — Vol. I., Number 4.) Chicago, Illinois. 1939. The University of Chicago Press, 59 l.

Bloomfield értekezése két problémakörre szorítkozik. Az első a szoros értelemben vett tudományos nyelv jellemzése, amely éppen olyan sajátos területe, „nyelvjárása“ a köznyelvnek, mint pl. „a halászok, bányászok és kárpitások szaknyelve“. Ez volna a tulajdonképeni „linguistic aspects of science“. A tanulmány nagyobbik része azonban a nyelvtudomány feladatkörének és módszertanának filozófiai megvilágításával foglalkozik, amelyet „scientific aspects of linguistics“ néven nevezhetnénk.

A bevezető fejtegetések világosan leszögezik, hogy feladatunk szempontjából a nyelvtörténet és nyelvhasonlítás nem jön számításba és a leíró nyelvészetből is csak bizonyos vonatkozások tartoznak ide. Ugyanitt széles határvonalat von a szerző a nyelv és az írás, ill. egyéb alárendelt, másodfokú jelrendszerek között, amelyek éppolyan közvetítő szerepet játszanak két nyelvi végpont, az író belső beszéde, (= „inner speech“) és az olvasó nyelvi „visszahatása“ (= megértés) között, mint amilyen közvetítő szerepe van a nyelvnek a beszélő külső (= nyelven kívüli) stimulusai és a hallgató külső visszahatása között. Végül két általános kérdést vázol a szerző: a nyelvi jelrendszer „biofizikai“ és „bioszociális“ mozzanatát és a nyelvi megismerés elméletét; utóbbiban állást foglal az apriorizmus, szolipszizmus és főként a mentalizmus (= spiritualista monizmus) értelmezéseivel szemben. Mint a „Language“ c. művében, itt is a behaviorista és mechanisztikus felfogás eklektikus hívének mutatkozik.

Az elméleti alapvetést két fejezetben a nyelvtudomány filozófiai ismertetése követi. Az első a nyelv funkcióját és a jelentés fogalmát elemzi, erősen behaviorista szellemben. Alapgondolatát, a beszélő külső ösztönzése és a hallgató külső visszahatása közti közvetítő funkciót, a következő képletben szemlélteti:

$$S \rightarrow r \rightarrow s \rightarrow R,$$

ahol s a „stimulus“-t jelenti, mégpedig S a beszélőre ható külső ösztönzést, s pedig a hallgatóhoz érkező nyelvi ösztönzést, vagyis a megértés mozzanatát; ezzel szemben r a „response“-t jelképezi, r a beszélőből kiinduló nyelvi visszahatást, a beszélés aktusát, R pedig az egész aktus-sor végpontját, a hallgatóból kiváltott külső visszahatást. A jelentést S és R , vagyis a nyelven kívüli világ tartalmait alkotják; ezeket a tudomány határozza meg, a nyelvtudománynak nincs dolga velük. Maga a nyelvi közvetítő aktus, a nyelvészet kutatási területe, csupán r és s közbeékelte nyelvi mozzanatokra szorítkozik. Az eredeti séma persze bonyolódik, hogyha az első nyelvi sort nem követi mindjárt valamely külső visszahatás, hanem nyelvi aktuscserék indulnak meg, amelyeknek a legvégén áll csak a gyakorlati visszahatás; ezt a jelenséget Bloomfield „közvetített beszéd, relayed speech“ néven nevezi.

A nyelvfilozófiai vázlat második fejezete a nyelv szerkezetének áttekintését adja: a fonológia, szótan, szintaktikai alak- és jelentés-tan filozófiai értelmezését; jobbra régi ismereteket új megvilágításban. Érdekes az „exocentrikus“ és „endocentrikus“ szintagmák szembeállítását, aszerint, hogy a szerkezet funkciója megegyezik-e valamelyik alkotóelem funkciójával (Péter és Pál, hideg víz, nagyon hideg víz, nagyon siet), vagy eltér mindegyik részfunkciótól (Péter fut, vizet iszik).

A tudományos nyelv jellemzéséhez az átmenetet a nyelv „szabotossági törekvései“ („precision“) képviselik: a közlés, tagadás, elvonás és megközelítés, számolás és végtelen sorok nyelvi kifejezőmódjai.

Végül az utolsó tizenégy oldalon áttekinti Bloomfield a címben megjelölt problémát és a következő vonásokban jellemzi a tudományos nyelvet: világosan meghatározott szakkifejezések; matematikai szabatosságra való törekvés, amely „informal“, vagyis beszédben vissza sem adható nyelvi redukcióra vezet: minden egyéni és népi vonástól mentes, nemzetközi érvényesség; sajátos szerkezettypusok (létitélet, predikáció, egyenlőség); sajátos szintaktikai jelentéstartalmak (permutáció, variáció, nyelvi vektormennyiségek), és egyéb kisebb sajátságok (a tudományos nyelvre v. ö. F. G. Crookshank fejtegetéseit az orvosi nyelvről, C. K. Ogden és I. A. Richards: *The Meaning of Meaning*: London, 1936; B. Migliorini: *Lingua Contemporanea*: Firenze, 1938).

Végül az egész gondolatmenet betetőzéseként megjelöli Bloomfield a nyelvészet helyét a tudományok rendszerében: „egyfelől a biológia, másfelől az etnológia, szociológia és pszichológia között; középen a fizikai és kulturális antropológia közt“. Hangsúlyozza továbbá a nyelv tudományos és művelődési jelentőségét (l. erről L. R. Palmer: *An Introduction to Modern Linguistic*; London, 1936; ism. MNy. XXXII, 273), valamint rokonságát a matematikával és főként a logikával: „logic is a branch of science closely related to linguistics, since it observes how people conduct a certain type of discourse“.

Bloomfield tanulmánya a szerző egységes, szerves nyelvszemléletének meglátásokban gazdag, tömören fogalmazott, világos és nagyvonalú összefoglalását adja; azonban igen távol áll a mi funkcionális nyelvszemléletünkötől (Gombocz: MNy. XXX, 1). Steinthal már 1855-ben leszögezte, hogy a nyelv lelki jelenség, nem pedig logikai rendszer. Erre az alapelvre építette Saussure a maga funkcionális nyelvmagyarázatát; ezen sarkallik Gombocz meghatározása is: „A nyelv jelrendszer, amely virtuálisan él a kollektív tudatban.“ Bloomfield mechanisztikus és behaviorista álláspontja viszont csupán a külső ösztönzések és visszahatások közt keringő formális közvetítő alkalmatosságot lát a nyelvben; Ortega y Gasset szavával élve, „a gondolkodás villamos kocsját“. Ilyenformán közel kerül a Russell—Whitehead, ill. Wittgenstein—Carnap-féle formanyelv-elméletekhez (v. ö. J. R. Firth: *The Tongues of Men*, London 1937; ism. MNy. XXXV.), és tulajdonképpen visszakanyarodik a skolasztikusok és Port-Royal nyelvlogikai próbálkozásaihoz. Mindenesetre csábító a kísérlet, hogy a pszichológia helyett a logika tisztább, szabatosabb eljárásait alkalmazzuk a nyelvi kutatásra; azonban ez az alkalmazás csupán Prokrustes módjára sikerülhet, mert a logikai módszer nyelvi téren nem kongeniális, nem felel meg a nyelvi tények természetének. Világosan kiderült ez Bloomfield és I. A. Richards elméletének szemantikai elemzéséből, — e folyóirat 1937-es és 1938-as évfolyamában — amely bebizonyította, hogy az új iskola képtelen megoldani a nyelvfilozófia központi kérdését: a jelentés és a jelentésváltozás értelmezését.

Ullmann Istrán.

BRITTON, KARL: *Communication. A philosophical study of language.* (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.) London, 1939. Kegan Paul. 285 l.

Britton világosan és élvezetesen megírt, nagyvonalú könyve a nyelvi közlés teljes elméletét adja. Lelki életünk három mozzanatának megfelelően a közléseket tartalmuk szerint három csoportra osztja: értelmi (informative), érzelmi (emotive) és akarati (dynamic) közlésekre; a két utóbbi csoport azonban az elsővel szemben szoros és szerves egységet alkot.

Az egyes közléstípusok tüzetes vizsgálatát a jelentés fogalmának erősen behaviourista szellemű elemzése előzi meg. Britton szerint a jelentés három mozzanatból tevődik össze: a beszélő testi alkalmazkodásából, beállítódásából (vonatkozás, reference); egy várakozási mozzanattól, amely a szóbanforgó jelenség jövőbeni megnyilvánulására irányul (jelentés, significance); végül a tulajdonképeni képzettartalomtól, amelyet meghatározásban foglalunk össze (ostensive definition). Mind-ezen mozzanatok azonban csupán a beszélő tudatában játszódnak le; hogy miképpen lesz a jelentésből közlés — vagy Gombocz szavával élve: az értelemről jelentés — azt a közléstípusok részletes vizsgálata fogja megértetni.

E típusok közt első helyen áll az *értelmi vagy informatív közlés*. Két nagy válfaja van, aszerint, hogy tartalmi a posteriori vagy a priori természetűek-e. Az előbbiek érzéki jelenségekre vagy az ezek által előidézett benyomásokra, szemléleti tartalmakra vonatkoznak; közlésük alapja a „consensus omnium“. Itt a szerző részletesen és igen tanulságosan elemzi a közlés szótani és szintaktikai alakzatait, valamint a különféle analitikus eljárásokat, amelyek az a posteriori közlések bővebb és világosabb kifejtését célozzák (formális, materiális és direkcionális analízis).

Élesen elkülönülnek a szemléleti közlésektől az *a priori* tételek: meghatározások, kifejtett vagy ki nem fejtett tautológiák, logikai alapelvek. Ezek is értelmi tartalmak informatív közlésére szolgálnak, csak hogy a közlendő tartalom itt a nyelv szabályaira vonatkozik: ezt vagy azt a szót, szerkezetet stb. ilyen meg ilyen szabályok szerint használjuk. Ezen az alapon a szerző bizonyos legáltalánosabb szintaktikai követelményeket szűr le, amelyek minden elképzelhető jelrendszerre érvényesek, mert a közölhetőség, a megérthetőség egyetemes előfeltételeit alkotják. Minden közölhető jelrendszernek, code-nak következetesnek kell lennie; minden ellentmondást ki kell küszöbölnie; a csak alanyként szerepelhető fogalmakat el kell különítenie az állítmányfogalmaktól; egyezményes jelekből kell állania.

A tisztán értelmi és tisztán *érzelmi-dinamikus közléstípusok* közt az átmenetet a gyakorlati erkölcszabályai, továbbá az etikai

normák és törvények képviselik. Ezekben ismeretközlő és erkölcsi hatáskeltést célzó elemek vegyülnek egymással. Ezzel szemben az érzelmi és akarati közlésmód tiszta megnyilvánulását a költészetben, különösen képen a lírában kell keresnünk. A lírai költészet nem a logikai, hanem az érzelmi, intuiciós és képzeleti igazságot keresi; éppen ezért olyan eszközökkel is él, amelyeket az értelmi nyelvhasználat nem ismer vagy nem is akar ismerni: képekkel, hasonlatokkal, általánosításokkal, a hangok zenéjével, a szavakhoz fűződő hangulati és érzelmi velejárókkal, tehát az Empson-féle kétértelműség, „ambiguity“ eszközeivel. Ugyanez áll kisebb mértékben a retorikai és egyéb dinamikus hatású stílusművészet sajátos szókészletére és szintaxisára. Britton számos példán érzékelteti az értelmi és érzelmi-akarati közlésmód éles ellentétét és azt a tömérdek bünt és hibát, amelyet összekeverésük állandóan előidéz.

Britton könyve tele van új gondolatokkal és problémákkal; a szerző kétségtől a Nicolai Hartmann-féle „Problemdenker“-ek csoportjába tartozik. Nagy érdeme továbbá, hogy a Carnap—Neurath—Russel-féle „logikai pozitívizmus“ formális nyelvszemléletét kiegészíti a nyelv lélektani vonatkozásaival; igaz, hogy a logikai és lélektani szempontokat nem tudja mindig élesen szétválasztani és így nem egyszer a pszichologizmus zsákutcájába téved, pl. a szemléleti közlés tárgyalásánál minduntalan összekeveri az „ítélet“ lélektani és logikai fogalmát.

Nagyobb hiány azonban, hogy Britton a „de me sine me“ eljárást alkalmazza: a nyelvről ír, anélkül, hogy alaposan ismerné magukat a szóbanforgó nyelvi jelenségeket és a rájuk vonatkozó ténytudomány, a nyelvészet megállapításait. Így gyakran olyan igazságokat fedez föl, amelyeket már régen ismer a nyelvészet; a szavak érzelmi melléközöngéjét pl. Bally óta a nyelvészeti értelemben vett stilisztika alapvető problémájának tekinti a funkcionális nyelvszemlélet. Továbbá az is megesik, hogy a szerző olyan fogalmakkal dolgozik, amelyeket a nyelvészet már régen használt valamikor, de már régen elvetette vagy revidálta őket; így feltámasztja a lélektani és nyelvtani alany kettősségének Paul-féle, rég elavult szembeállítását. Bár a nyelvészeti vizsgálat is számos ösztönzést meríthet Britton könyvéből, így pl. a szórendnek a tér és idő koordinátaiban való szemléltetéséből, mégis az egész konstrukció a levegőben lebeg, távolodik a nyelvi valóság talajától. A nyelvi tények konkrét vizsgálatában kell gyökereznie minden nyelvbölcséletnek, hacsak nem akar föntől lefelé építeni. Innen indult ki minden nagy nyelvfilozófus: Humboldt és Marty, Paul és Wundt, Saussure és Gombocz, Mauthner és Jespersen, Bloomfield és Stern. Jellemző különben, hogy ezek közül a nevek közül egyik sem található meg Britton bibliográfiai jegyzeteiben, amelyek egyébként számos keresztmetszetét adják az újabb angolszász filozófiai, főként logikai irodalomnak.

Ullmann István.

HAENSEL, WERNER: *Beiträge zur Strukturanalyse des Wollens*. Leipzig, 1939. Barth. VIII, 166 l.

Werner Haensel lélektani kutatásnak szánt könyve bizonyítani igyekszik, hogy az akarás tulajdonképpen azonos a motiváció teljességével. A motiváció maga az akarás, tehát a motiváción kívül semmiféle előzetes vagy utólagos akarati aktus fölvételére nincs szükség. Ebből a megállapításból Haensel különféle jogi konzekvenciákat von le. A jogi érdeklődésű szerző szerint lélektani fejtegetései, melyek az akarás szellemtudományi felfogásán alapulnak, tökéletesen megfelelnek a lélektani fejlődés mai állásának. Ennek igazolására a munka fele bemutatja a lélektani akaratvizsgálatok történetét. A szerző itt azt kívánja bizonyítani, hogy a lélektan az akaratvizsgálatok folyamán az akarat természettudományos felfogásából elindulva egy átmeneti kor szakon keresztül az akarat szellemtudományi felfogásához fejlődött. Eszerint az akarás „ein inhaltiges (= intentionales) Erlebnis“. A módszer, amellyel ezt az eredményt nyerni lehet, a „reflektierende Strukturanalyse des Wollens“.

A munka címe egy pillanatilag sem hagy kétséget aziránt, miféle „lélektani“ irányról van szó. A struktúrelemzés mint módszer Pfänder kedves formulája. Ezt ő a fenomenologusoktól (Husserl, Scheler, v. Hildebrand, Stein, Reiner, Joh. Volkelt) vette, akikhez, mint ismeretes, személyi kapcsolatai is vannak. Ez a lélektan, amennyiben a kísérleti lélektan „erklärende Psychologie“-nak deklarált álláspontjával szemben Sprangertől sem idegen, magát „verstehende Psychologie“-nak érzi.

Noha a világ minden részén spekulációnak bélyegzik a német lélektanok ezt az oldalhajtsát és a lélektan-történetek (Flügel) még tudomást sem vesznek róla, néhány jellemző tény ki kell emelnünk. A szerző hallani sem akar kísérletről. Ach kísérleteken alapuló akarat-felfogását a szerző hajlandó magáénak vallani, azonban: „solange diese Wollensauffassung experimentell erarbeitet war, fehlte ihr die zu fordernde methodische Grundlage!“ Ezek után nem lehet mondani, hogy a szerző fejtegetései életszerűek.

Haensel állítása szerint a lélektan történeti fejlődése és mai állása őt igazolja. Az ilyen históriai öngigazolásnál nem annyira az érdekes, kit említ meg a szerző, mint inkább, hogy ki az, akit kihagy. Így munkájában szó sincs a mai pszichológia nagy irányairól és azok szintéziseiről. Neve sem fordul elő Freudnak és az egész pszichoanalitikus iskolának, természetesen Adlernek és Jungnak sem. A behaviorizmusról és egyetlen képviselőjéről sem tesz említést. Az alakpszichológusok közül Lewinről megjegyzi, hogy „említhetem volna“, de felfogásával nem ért egyet, s ezért mellőzi. Szó sincs McDougall „Social psychology“-járól, vagy a biológiai lélektanokról, ellenben külön fejezetet szentel Else Wentschernek, akiről nem tudja pontosan megállapítani, vajjon már a legtökéletesebb akaratfelfogást vallja-e (értsd a szerzőt), vagy

pedig egy átmeneti felfogást képvisel? Else Wentscher nem új ígérete a pszichológiának, munkáját 1912-ben írta. Az olvasónak általában az az érzése, hogy régen elavult munkát olvas. A legmodernebb lélektani álláspont képviselői szerinte Ach, Hönigswald és természetesen Pfänder.

Kísérleti pszichológusok ritkán szoktak vitába szállni az ilyen „lélektani“ munkákkal, azonban éppen az akaratall kapcsolatban jó lesz leszögezni, hogy Haensel szerint az akarat „ein sinnhaltiges (= intentionales) Erlebnis“. Ez a mai (elsősorban éppen a Lewin-féle) álláspont szerint erősen túlhaladott tétel, amennyiben a mai lélektani orientáció ezeket a jelenségeket egyáltalában nem mint tudatjelenségeket vizsgálja, hanem a cselekvés szempontjából, vagyis az ember szükségleteinek a környezethez való viszonya alapján.

W. Tarcsay Izabella.

JACOBI, JOLAN DR.: *Die Psychologie von C. G. Jung*. Eine Einführung mit Illustrationen, Zürich, 1940. Rascher, 184 l.

A világháború megrázkódtatásai nyomán az ember, de legfőképpen az emberi lélek problémái elemi erővel toltak a kultúremberiség tudatába s bekövetkezett az, amit Nietzsche látnoki tekintettel előre megjósolt: a léleknek, mint új ténynek a felfedezése. Ennek a korhangulatnak eredményeként úttörő jelentőségű alkotásokat könyvelhet el a pszichológia. Nietzschet és Freudot, mint elődöket nem tekintve, senki többet és nagyobbat nem tett az emberi lélek rendszeres, igazi megismerése érdekében, senki mélyebbre nem eresztette kutatóónját a lélek legrejtettebb rétegeibe, mint a világhírű svájci orvos, az emberi lélek ma élő legnagyobb ismerője, C. G. Jung. Keyserling korunk egyik klasszikusának nevezi, de igazi jelentőségét még nem ismerték fel mindenütt, így nálunk, Magyarországon is csak kevesen. Ez bizonyos mértékig érthető is, hiszen Jung műveiben az ember legvégső, legbonyolultabb problémái jelennek meg a pszichológia korszerű köntösében, szinte már a metafizika határán járva. Vele kapcsolatban is érvényes a „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“ goethei mondása. Ahol a mai modern ember igazi problémáinak legmélyebb átélése és felismerése hiányzik, ott a Jung-i lélektan megértésének feltételei sincsenek adva. Valahogyan, bizonyos vonatkozásban, a misztériumhoz lehetne hasonlítani ezt a pszichológiai tanítást: igazi lényegéhez csakis adekvát átéléssel lehet közelférkőzni. Ez pedig nem könnyű, mert Jung állandóan csupa új, eddig ismeretlen területekre vezet el azt, aki hajlandó és tudja őt követni. Jellemző, hogy kutatásainak igen lényeges eredményeit hosszú ideig nem közölte, mivel máshonnan származó, párhuzamos bizonyító anyagot nem sikerült találnia, egészen addig, míg a véletlen egy többezeréves kínai írásban az összekötő láncszemet kezére nem játszotta. Többek közt ebben rejlik Jung munkásságának egyik legfőbb értéke: eredményei nem szorítkoznak az agyonintellektualizált európai

pszichére, hanem erőltettség nélkül alkalmazhatók a keleti kultúrák embereire és kulturális alkotásaira is. A világot átfogó technika korában Jung az egyetlen igazi ökümenikus pszichológus, mert mindig az egész emberrel foglalkozik és pedig kettős értelemben. Kutatja az egész embert, mikor is a földrészbéli hovátartozás nem teszi illuzóriussá eredményeit; másrészt az egész emberről szól abban az értelemben is, hogy nem egy-egy ösztön pszichológiáját adja, mint Freud a szexuális, Adler pedig a hatalmi ösztönét, hanem ezekre építve az ember egész ösztönorcheszterét figyelembe veszi, így a kozmikus ösztönt is, azt a lelki funkciót, mely az emberben és csak az emberben, mintegy a kozmosz reprezentánsa. Ez Jungnál nem a filozófiából, vagy éppen a teológiából kölcsönzött felismerés. A szellemi szféra szerinte a lélekben mint ösztön, mint valóságos szenvedély jelentkezik s nem tekinthető semmilyen más ösztön származékának, hanem sui generis elv, mely a biológiai ösztönök világával, a bennünk lévő őstermészettel szemben a másik egyenrangú pólus, mely ezt az őstermészetet formálja, alakítja és fejleszti. A természetnek és szellemnek e polaritása alapja minden emberi életnek s ennek a pszichológia eszközeivel való igazolása Jung egyik legfőbb érdeme. Amellett e probléma kapcsán sikerült megőriznie tudományos higgadságát, ami viszont Klagesnek, zseniális túlzásai miatt, nem sikerült.

Jung egész munkássága úttörő munka s így kutatása eredményeinek összefoglaló ismertetésére sem ideje, sem alkalma nem adódott. Néhány kísérlet után, most Jung egyik legkiválóbb munkatársa, a magyar Jacobi Jolan asszony vállalkozott erre a nehéz feladatra: a legújabb eredményeket is tekintetbe véve, röviden a leglényegesebbre szorítkozva, összefoglaló, de mégis eleven képet adni a Jung-féle komplex-pszichológia mai állásáról. Jung pszichológiája azonban nemcsak elmélet, hanem egyben lélekirányítás is — hiszen minden igazi lélektannak ez a nemesebbik célja — s a szerző könyvében ezt a praxist is élménnyé tudja számunkra tenni. Munkája a Jung-féle lélekirányítás értelmét és célját eként fogalmazza: „Die Einsamkeit und Verwirrung des modernen Menschen aufzuheben, seine Einbettung in den grossen Lebensstrom zu ermöglichen, ihn zu einer Ganzheit, die seine lichte Bewusstseinsseite zur dunkeln des Unbewussten wissend und wollend rückverbindet, zu verhelfen“, s hogy erről hű és eleven képet tud adni: minden komoly érdeklődő számára nélkülözhetetlen irányítívé teszi Jung művei tanulmányozásának nemesak az elején, hanem későbbi részletező tanulmányai során is.

Boda László.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1938.

- Agoston, Szent*: A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve. Ford. Némethy Ernő. 2. kiad. Bp. Szent István-Társ. 170 l.
- Alexander Bernát*: Nagy emberek. (Eötvös József, Rousseau, Shakespeare, Spinoza, Taine.) Sajtó alá rendezte Szemere Samu. Bp. Pantheon. 253 l.
- Ambrózy Agoston*: Apponyi. Adalékok lélekrajzához és nemzetközi munkásságához. Bp. Szerző. 59 l.
- Ambrus Béla*: Az önnevelés metafizikai megvilágításban. (Néptan. Lapja. 71. évf. 82—84 l.)
- Bajomi (Vilmos) Wilhelm*: Geist und Wirklichkeit. (A német int.-ben készült dolg. 14.) Pécs. Dunántúl ny. 20 l. (Specimina diss. Facult. philos. Univ. Elisab. 137.)
- (*Bak János*): Filozófia. A bölcsellettudomány főbb részeinek összefoglaló vázlatja. 2. bőv. kiad. Bp. 354 l.
- Balogh Jenő*: Az államférfi. (Kornis Gyula művének franciayelvű kiadása.) (Bpi Szle. 251. köt. 306—319 l.)
- Baranyai Erzsébet*: A magasabbrendű értelmesség meghatározása és vizsgálatának módszere. Szeged. Városi ny. 302 l. (Acta... Univ. Francisco-Josephinae. Sect. philos. 9.)
- Bárd János*: A szenttamási oksági elv védelmében. (Theologia. 5. köt. 355—361 l.)
- Barsi Dénes*: Értelmi és érzelmi válság. (Kelet Népe. 4. évf. 253—260 l.)
- Bartók György*: Mi az élet s az élő szervezet? (Prot. Szle. 47. évf. 289—299 l.)
- Descartes sorsa Magyarországon. (Szellem és Élet. 2. kötet. 69—73. l.)
- Bartók Miklós*: Fegyelem és világnézet. (Prot. Tanügyi Szle. 12. évf. 360—375 l.)
- Battlay Elsner Erzsébet*: A lélek rejtett világa. Völgyesi Ferenc előszavával. Bp. Székely ny. 48 l. (Lélek és term.-tud. 21.)
- Benkő István*: A predestináció világszemlélete. Bp. (Bethlen. 91 l.)
- Bibó István*: Etika és büntetőjog. (Társad.-tud. 18. évf. 10—27 l.)
- Bittenbinder Miklós*: Az egyház és állam viszonya a XIII. és XIV. század fordulóján az állambölcselőknél és kánonistáknál. Bp. Élet ny. 120 l. (Dolg. a Bpi kir. magy. Pázmány Péter tud.-egyet. Kánonjogi Szem.-ból. 3. sz.)
- Blazovich Jákó*: Kultúra és vallás. (Pannonh. Szle. 13. évf. 243—252, 321—331 l.)
- A szabadelvű állameszme válsága. (Pannonh. Szle. 13. évfolyam. 109—120 l.)
- Boda István*: A személyi magasrendűség kibontakozása. (Szellem és Élet, 2. kötet 40—52 l., 96—110 l.)
- Bognár Cecil*: A félelem. (Pannonh. Szle. 13. évf. 253—259 l.)
- Böhm Károly*: Bevezetés egy esztétikai előadáshoz. (Szellem és élet, 2. kötet 129—132 l.)

- Brandenstein Béla br.*: Etika. Bp. Szent István-Társ. 319 l.
- Az egyház és az állam. (Új Élet. 7. évf. 246—249 l.)
- A hivatásrendi társadalom bölcséleti alapjai. (Kath. Szle. 1938. évf. 7—14, 71—81 l.) — Klny. is.
- Az igazság problémájához. (Ath. 24. köt. 81—82 l.)
- Az okság elvéről. (Theologia. 5. köt. 146—153, 206—214 l.)
- A végtelen halmazok elméletéhez. (Ath. 24. köt. 102—107 l.)
- A megismerés öskérdései. (Bpi Szle. 249. köt. 36—60 l., 220—243 l., 321—349 l. 250 köt. 71—88 l.) — Klny. is.
- Brelích Angelo*: Antik vallás és klasszikus költészet. Pécs. Dunántúl ny. 13 l. (Pannónia-kvt. 41.)
- Chengery Pap Elemér*: Új látóhatárok felé. Metapszichikai kísérleteim apport-, telekinetikus és más okkult jelenségek, tanulmányok. A bev. tanulmányt írta C. Blacher. Bp. Szerző. XII, 563 l.
- Chesterton G. K.*: Aquinói Szent Tamás. Ford. Boldizsár Iván. Bp. Szent István-Társ. 261 l.
- Dékány István*: A missziós lélek és a nevelő lelki alkat. (Ath. 24. köt. 166—185 l.)
- Dési Frigyes*: Humanizmus és természettudomány. A modern fizikai világkép és az ember. Faragó László természetfilozófiai tanulmányához. (Apolló. 4. évf. 93—96 l.)
- Humanizmus mint erkölcsi felelősség. (Apolló. 4. évf. 143—149 l.)
- Dolch Erzsébet*: Az „Új Nevelés“ elméleti és gyakorlati megvalósulásai. Szeged. Ablaka ny. 112 l. (Közl. a Szegedi Tud.-egy. Ped. Lélektani Int.-ből. 24. sz.)
- Dombay Klára*: Apologetikus történet szemlélet. Tanulm. a XVI—XVII. századi német közvéleménytört.-hez. Pécs. Dunántúl ny. 77 l. (Minerva-kvt. 117.)
- Durant, Will.*: A gondolat hősei. Ford. Benedek Marcell. 2. bőv. kiad. A magyar filozófusokról szóló részt írta Halasy-Nagy József. Bp. Dante. 504 l., 34 mell.
- Eckhardt Sándor*: A francia szellem. Bp. M. Szemle Társ. 299 l. A Magy. Szle. Könyvei. 14.)
- Erdey (Ferenc) Franciscus*: Critica seu philosophia cognitionis certae. Pécs. Dunántúl ny. 352 l., 1 mell. (Synopsis philosophiae scholasticae. 6.)
- Erdős László*: Felsőbbrendű tévedéseink Ibsen drámáiban. Bp. Eszt. Szemle. 22 l. (Eszt. fiz. 6.)
- Errin Gábor*: Szempontok a nem keresztény misztikusok méltatásához. Theol. 5. köt. 266—270 l.)
- Faggyas Jolán*: Vörösmarty pesszimizmusa. Pécs. Szerző. (Dunántúl ny.) 41 l.
- Faragó László*: Mai humanizmus? (M. Könyvbarátok Diáriuma. 8. évf. 173—176 l.)

- Pauler Ákos. (M. Könyvbarátok Diáriuma. 8. évf. 93—95 l.)
- Prohászka Lajos pedagógiája. (Apolló. 4. évf. 87—91 l.)
- Farkas Sándor, Gyulafehérvári*: Filozófiai értekezések. Aiud-Nagyenyed. Szerző. Bp. Studium biz. 38 l.
- Ferdinandy Mihály*: A történeti táj. (Ath. 24. köt. 38—71 l.)
- Fiala Endre*: A háború lélektana. (M. Kultúra. 50. köt. 202—206 l.)
- Történetiszemlélet és katolicizmus. (M. Kultúra. 49. köt. 142—145 l.)
- Fikker János*: A vallás gyökerei. Cluj-Kolozsvár. Pallas ny. 66 l.
- Földes Béla*: Társadalom- és gazdaságerkölcsei eszmeszilánkok. Bp. Stephaneum ny. 50 l. (Szociális traktátusok. I. 3.)
- Szent István társadalomerkölcsi és társadalompolitikai jelentőségéről. (Bpi Szle. 250. köt. 129—135 l.)
- Gabriel Asztrik*: Descartes. Bp. Tipogr. műint. 11 l. (Klly. Korunk szava. 1938. 2. sz.)
- Galambos Gruber Ferenc*: Pascal. (Literatura. 13. évf. 141—145 l.)
- Goitein Zsolt*: Történelmi monizmus. Tört. bölc. tanulm. Újpest. Ritter J. ny. 48 l.
- Habereger Lajos*: Természettudomány és szabadakarat. (Vasárnap. 21. évf. 470—471 l.)
- Halasy-Nagy József*: A filozófia kis tükre. 2. bőv. kiad. Bp. Egyet. ny. 664 l.
- Schopenhauer. Pécs. Dunántúl ny. 11 l. (Pannónia-kvt. 45.)
- Európa és a keresztyénség. (Prot. Szle. 47. évf. 177—184 l.)
- A fejelemről. (Prot. Tanügyi Szle. 12. évf. 211—219 l.)
- Természet és kultúra. (Búvár. 4. évf. 243—245 l.)
- A kultúra. (A mai világ képe. 1. köt. 85—172 l.)
- A világnézet. (A mai világ képe. 1. köt. 35—82 l.)
- Halász Gábor*: Az értelem keresése. Irod. tanulm. Bp. Franklin. 211 l. (Kultúra és tudomány.)
- Halmos Béla*: A világválság. Bp. Fővárosi Kvt. 69 l. (Aktuális kérdések irodalma. 53.)
- A XX. század Platon-képe. (Ath. 24. köt. 72—80 l.)
- Hankiss János*: A beleélés. (Debr. Szle. 12. évf. 110—120 l.)
- Az irodalmi érték problémája. (Debr. Szle. 12. évf. 231—243 l.)
- Haslett, A. W.*: A tudomány megoldatlan problémái. Ford. Fülöp Zsigmond. Bp. Delta. 249 l.
- Hetyey József*: Kultúra, erkölcs, irodalom. Kaposvár. Berzsenyi D. irod. és műv. társ. 78 l. (A Berzsenyi-társaság kvta. 7.)
- Hevesi Simon*: A causalitás válságáról. Bp. Szerző. 29 l.
- Hochwarter Kálmán*: Érdeemes-e küzdeni az életben? (Az akarat problémája.) Bp. Szerző. 250 l.
- Hock János*: A láthatatlan világ munkája. Bp. Szepes és Urbányi ny. 235 l.
- Modern miszticizmus. Bp. Szepes és Urbányi ny. 323 l.

- Hodinka László*: Huysmans, a századforduló misztikusa. (Vigilia. 4. évf. 811—817 l.)
- Hort Dezső*: Jellem és jellemtan. (Válasz. 5. évf. 291—297 l.)
- A kultúra alakulása. (Egy kultúrbölcselet margójára. P. Sorokin: Social and cultural dynamics I—III.) (Századunk. 13. évf. 261—266 l.)
- A megújuló szocialista eszmevilág. (Kalangya. 7. évf. 135—140 l.)
- A társadalomtudomány alapfogalmai. (Századunk. 13. évf. 142—150 l.)
- Huizinga, Jan*: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Ford. D. Garzuly Mária. Bp. Egyet. ny. 204 l.
- A középkor alkonya. Ford. Szerb Antal. Bp. Athenaeum. 307 l. (Az európai kultúra története. 1.)
- Huszár Győző*: Bölcselet. Bp. Szerző. Korda ny. 3—4. köt. Metafizika. 1. Általános metafizika. 216 l. — 2. Különös metafizika. (Természetbölcselet, kozmológia.) 220 l.
- Ibrányi Ferenc*: A kamatkérdés erkölestudományi problematikája. (Theologia. 5. köt. 35—42, 123—137 l.) — Klny. is.
- Ikvay-Pfeiffer László*: A nemzeti gondolat bölcseleti alapjai. (Új Élet. 7. évf. 359—366 l.)
- Imre József*: Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk. Pécs. Egyet. ny. 35 l. (Spec. diss. Facult. philos. Univ. Elisab. 147.) (A Filoz. Int.-ben készült dolg. 12.)
- Imre Lajos*: Hívatus és élet. Elmékedések, prédikációk, előadások. Cluj-Kolozsvár. Minerva. Bp. Studium biz. 230 l.
- A kisebbségi élet erkölestana. (Erd. Helikon. 11. évf. 1—12, 121—131, 169—178 l.)
- Irk Albert*: A büntetőjog racionális és irracionális elemei. Bp. Akad. 47 l. (Ért. a fil. és társ. tud. köréből. 5. köt. 4. sz.)
- Schopenhauer jogfilozófiája. (Ath. 24. köt. 186—208 l.)
- Istványi Géza*: Szellemtörténet, neopozitivizmus, új történelmi realizmus. (Prot. Szle. 47. évf. 118—142 l.)
- Az új magyar történet szemlélet alakulásához. (Válasz Joó Tibornak.) (Prot. Szle. 47. évf. 264—267 l.)
- Ivánka Endre*: Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen. Bp. Stephaneum ny. 19 l. (Magyar-görög tanulm. 4.)
- A modern individualizmus és a történelmi protestantizmus. (Theol. 5. köt. 332—344 l.)
- Renaissance-kutatás és teológia. (Theol. 5. köt. 25—34 l.)
- Joó Tibor*: A magyar nemzeti szellem. Kecskemét. Első kecsk. hírlapkiadó. 37 l. (A Magyarságtud. tanulm. 6.)
- Még mindig „szellemtörténet“? (Prot. Szle. 47. évf. 196—200 l.)
- Tudomány és nemzedék. Szellem és társadalom. (Prot. Szle. 47. évf. 369—377 l.)

- Juhász Géza*: A magyar szellem vándorútja. Debrecen. Debreceni Adytárs. 160 l.
- Karácsony Sándor*: A neveléstudomány társas-lélektani alapjai. 1. rész. 1. köt. Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon. Bp., Exodus. XLVII, 191 l.
- Kázmér Ernő*: A lélekelemzés egyéni, társadalmi és irodalmi hatóerejéről. — Sigmund Freud emlékének.
- Kecskés Pál*: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. Bp. Szt. István-Társ. 391 l.
- Kempelen Atilla*: Miféle világnézeti keretet adhatunk a középiskolai filozófiai oktatáshoz? (A Gyermek. 30. évf. 24—28 l.)
- Kende Ferenc*: Az új szellemiség. (Kalangya. 7. évf. 311—315 l.)
- Kenyeres Imre*: J. Huizinga. (M. Könyvbarátok Diáriuma. 8. évf. 72—76 l.)
- Kerecsényi Dezső*: Humanizmus és reformáció között. Kecskemét, Első kecsk. hírlapkiadó. 36. l. (A Magyarságtud. tanulm. 9.)
- Kerényi Károly*: Pythagoras és Orpheus. Bp. 1938. Egyet. ny. 36 l. (Filoz. érték. 9.) — (Ath. 24. köt. 4—37 l.)
- Kertész Miklós*: Az intuicionális nevelés alapvetése Szent Ágostonnál. (Kat. Szle. 1938. évf. 596—600 l.)
— A hippói püspök búcsúja. (Vasárnap. 21. évf. 44—45 l.)
- Klamm Rezső*: Nicolaus Cusanus módszerének dialektikai alapvonalai. Fejezet a renaissance-bölcselet történetéből. Bp. Ablaka ny. 63 l.
- Klingender, F. D.*: A modern művészet. Tartalom és forma a művészetben. Ford. Nagyfalusi Jenő. Bp. Gyarmati ny. 32 l. (Kronos könyvek. 10.)
- Koncz Sándor*: Kierkegaard és a világháború utáni teológia. Debrecen. Theol. szemin. X, 3—213 l. (Tanulm. a rendszeres theol. és segédtud. köréből. 3.)
- Kondor Imre*: Az európai filozófia problémáinak története. Debrecen. Bertók L. 227 l.
— A filozófia történetisége. (Szellem és élet, 2. kötet 138—151 l.)
- Kornis Gyula*: Kölcsey Ferenc világnézete. (Bpi Szle. 249. köt. 1—27 l., 140—163 l., 290—320 l., 250. köt. 27—58 l.) — Klny. is.
— Észszerűség és haladás a történetben. (M. Könyvbarátok Diáriuma. 8. évf. 89—92 l.)
— Korunk önvizsgálata. (A mai világ képe. 1. köt. 1—32 l.)
— Szent István, a nemzetnevelő. (Szent István emlékkönyv. 1. köt. 17—28 l.)
- Koszó (János) Joh.*: Ungarn und die geistesgeschichtliche Forschung. Pécs. Dunántúl ny. 8 l. (Pannónia-kvt. 40.)
- Kovács Béla*: A transcendentális én problémája Kant kritikáiban. Szolnok. Wachs ny. 64 l.
- Kozma Erzsébet*: Nemzeti szocializmus és keresztény erkölcs. Bp. Korunk Szava. 8 l. (Korunk Szava népkönyvt. 23 sz.)

- Kozocsa Sándor*: Isten szemlélete a mai magyar lírában. (Kat. Szle. 1938. évf. 517—526 l.)
- (Krampol) Miklós*: A győzelmes film. Film, tudomány, művészet. Írta Kispéter Miklós. Bp. Egyet. ny. 329 l., 48 mell.
- Krisztinkovich Antal*: Világnézet és büntetőjog. Bp. Szerző. 15 l.
- Lacza István*: A nemzeti szocializmus világnézete pozitív kereszténysége és pedagógiája. (Kath. nevelés 1938. évf. 289—304. l.)
- Lengyel Béla*: Nietzsche magyar utókora. Pécs. Minerva-társ. 85 l. (Minerva-kvt. 125.)
- Lukács Gáspár*: Hogyan látja Krisztust Renan, Papini és Mauriac? (Kath. Szle. 1938. évf. 411—420. l.)
- Magoss György*: Az igazságról. (Debr. Szle. 12. évf. 97—109. l., 213—222. l.)
- Makkai Sándor*: Nemzet és kisebbség. (Ath. 24. köt. 147—165 l.)
- Marczell Mihály*: A bontakozó élet. Bp., Élet. Szt. István-Társ. biz. 8. Neveléstan. 377. l.
- Az élmény és a cselekedetek erkölcsisége. (Theologia. 5. köt. 215—227. l.)
- Marót Károly*: A történetírás értelme és értéke. (Szellem és élet, 2. kötet 74—95. l.)
- Mátrai László*: Modern gondolkodás. Bp. A Magy. Szemle társ. 80 l. (Kincsestár. 77.)
- Humanizmus*. A M. Filoz. Társ. vitaulése 1938. nov. 8-án. Hozzászólók: Madzsar Imre, Prohászka Lajos, Noszlopi László, Faragó László, Pfeiffer Miklós és br. Brandenstein Béla. (Ath. 24. köt. 224—235. l.)
- Az új idealista világkép akadályai. (Napkelet. 16. évf. 1. f. é. 219—227. l.)
- Meduna László*: Elmélkedések a lángelméről. (Búvár. 4. évf. (417—422 l.)
- Mesterházy Ambrus*: Örökéletünk. (Előszót írta Medveczky Károly.) Kiskunhalas, „Kiskunhalas Helyi Értesítője“ ny. 72 l.
- Mészáros László*: Középkori scholasztikusok és a természettudomány. (Búvár. 4. évf. 497—502 l.)
- Mitrovics Gyula*: A művészet. (Prot. Szle. 47. évf. 360—368. l.)
- Molnár Antal*: Zeneesztétika. 1. Általános rész. Bp. Egyet. ny. 377 l.
- Molter Károly*: Szellem és erkölcs. (Erd. Helikon. 11. évf. 555—562. l.)
- Morrison, I. H.*: Isten és az atom. Ford. Forgács Gyula. Bp. Kálvintéri Ref. Egyházközs. 42 l.
- Nagy Dénes, kisléghi*: Univerzalizmus. Spann Otmár bölcséleti és gazdasági tanai. Bp., Gergely R. VIII., 328 l. (Közgazd. kvt. 21. köt.)
- Námesy Medárd*: Prohászka pedagógiája. (M. Paed. 266—272 l.)
- Nemes Dénes*: A 7-es rendszertörvény. A naprendszer mozgásainak, a 7 halmazállapotnak és a 7 érzékülésnek összefüggéséről szóló fizikai bölcsélet. Bp. Magyar Betű kiad. 1. rész. 137 l.

- Németh Ferenc S. J.*: A jellem és nevelés problémája. (Kath. nevelés. 1938. évf. 125—140. l.)
- Noszlopi László*: Az élet értelme. (Élet. 1938. évf. 1791—1793. l.)
— Önmegismerés. (Élet. 1938. évf. 729—730. l.)
— A fiatalkor életfelfogása és az életfelfogás nevelése. (M. Paed. 47. évf. 22—35. l.)
- Olosz Lajos*: Kölcey etikája. (Vasárnap. 21. évf. 412—413. l.)
- Ortega y Gasset, José*: A tömegek lázadása. Spanyolból ford. Puskás Lajos, Bp. Egyet. ny. 221 l.
- Paáll Erzsébet*: A jellemvonások lélektani vizsgálata. Szeged. Ablaka ny. 65, 2 l. (Közl. a Szegedi Tud. egyet. Ped. Lélektani Int.-ből 27. sz.)
- Padányi-Frank Antal*: A pedagógia válsága és jövő útja. Bp. Szt. István Társ. biz. 22 l. (A Szent István akad. hittud.-bölc. oszt.-nak felolvasásai. 3. köt. 2. sz.)
- Pauler Akos*: Metafizika. A szerző kézirati hagyatékából sajtó alá rend. és előszóval ellátta Dékány István. Bp. Akad. X, 153 l. (Az Akad. filoz. kvta. 10.)
— Tanulmányok az ideológia köréből. A szerző kézirati hagyatékából sajtó alá rend. tanítványai. Kornis Gyula bevezetésével. Bp. Egyet. ny. VIII, 237 l. (M. Filoz. Társ. könyvtára. 7.)
- Péchy Henrik*: A történelmi hullámelmélet és a történelmi jövő kiszámítása. Bp. Egyet. ny. 91 l., 1 mell.
- Pfeiffer Miklós*: A nemzeti gondolat és a katolizismus. (Új Élet. 7. évf. 366—375 l.)
- Popoff Mihály*: Az orosz lélek. Debrecen, Bartók L. 75, 2 l.
- Pozsonyi Frigyes*: A végtelen fogalmáról. (Ath. 24. köt. 82—101 l.)
- Prahács Margit*: Keresztény lélek, keresztény zene. (Napkelet. 16. évf. 1. f. é. 364—370 l.)
— Modern zene és metafizika. (A mai világ képe. 1. köt. 587—600 l.)
- Prohászka Lajos*: Az erkölcs. (A mai világ képe. 1. köt. 221—326 l.)
— Exner Ernő. (Ath. 24. köt. 107—110 l.)
- Rapaport Dezső*: Az asszociáció fogalomtörténete Bacontól Kantig. Dokt. értek. Pécs. Dunántúl ny. 92 l. (Dolg. a kir. m. Pázmány P. tud. egyet. phil. sem.-ből. 22.)
- Ravasz László*: Gondolatok 4. kiad. Bp. Bethlen. 239 l., 1 mell.
- Reményi József*: A nosztalgia lélektana. (Vasárnap. 21. évf. 15—17 l.)
— Az olvasás esztétikai jelentősége. (Literatura. 13. évf. 303—305 l.)
- Rezek Román*: Mikszáth világnézete. (Bpi Szle. 250. köt. 89—105 l.)
- Röck Gyula*: Arc- és alaktan. Karakterológiai tanulm. Bp. Kókai L. 191 l.
- Sándor István*: Író és humanizmus. (M. Kultúra. 49. köt. 227—229 l.)
- Sára D. Gyula*: A halálról és más kellemes és kellemetlen dolgokról. Bp. Franklin ny. 153 l.

- Schaffer Károly*: A lángész. Bp. Egyet. ny. 59 l. (A Term. tudományok elemei. 7.)
- Schröder Attila br.*: A „véletlen“ phaenomenológiája. Bp. Egyet. ny. 7 l.
- Schütz Antal*: A nemzetnevelő Pázmány. Bp. Szerző. Szt. István-Társ. biz. 21 l.
- Szent Tamás szellemtörténeti megvilágításban. (Theol. 5. köt. 362—366 l.)
- Sinka Lajos*: Az erkölcsi nevelés bölcséleti alapjai. Debrecen. Ref. Kollégium Tanárképző Int. 34 l. (Klly.: A Debr. Ref. Kollégium Tanárképző Int. dolg. 18. sz.)
- Somogyi József*: Edmond Husserl. 1859—1938. (Ath. 24. köt. 208—224 l.)
- A fajmitosz szellemtörténeti háttere. (M. Kultúra. 49 köt. 139—142, 170—173 l.)
- A tudomány. (A mai világ képe. 1. köt. 329—382 l.)
- Szabó F. Dániel*: Akvinói Szent Tamás emlékezete. (Vasárnap. 21. évf. 64 l.)
- Szabó István*: Ralph Waldo Emerson gondolatvilága. Miskolc. Ludwig I. könyvny. 119 l.
- Szabó József*: A jog alapjai kül. tek. a nemzetközi jogra. Bp. M. társad. tud. társ. 97 l.
- Szegedi Janka*: Típusan és nevelés. Szeged. Ablaka ny. (Közl. a Szegedi m. kir. Ferenc József Tud. egyet. Pedagógiai-lélektani Int.-ből. 23. sz.)
- A szellemi lét*. Kúhár Flóris, Szigeti József, Kecskés Pál, Schütz Antal, Brandenstein Béla br. Jánosi József előadásai. Bp. Aquinói Szt. Tamás társ. 119 l. (Szent Tamás kvt. 4.)
- Szemere Samu*: Schopenhauer. (Bpi Szle. 250. köt. 183—208 l.)
- Szénágy Barna*: A modern fizika bölcséleti vonatkozásai. (M. Kultúra. 50. évf. 19—21 l.)
- Szent István király a királyok tízparancsolatáról* Szt. Imre herceghez. Szent István erkölcstana, egyben törvénytárunk első törvénye. Bev. és ford. Kalamos János. Bp. Szt. István-Társ. 64 l.
- Szkladányi Mária*: Pauler Akos életművészete. Bp. Franklin. 208 l.
- Takaróné Gáll Beatrix*: Gazdaságetika. Bp. Gergely R. 207 l. (Közgazd. kvt. 20. köt.)
- Takaróné Gáll Beatrix—Tamás Károly*: A közgazdasági elméletek története. Szeged. Városi ny. 495 l. (Tébe kvt. 94.)
- Tankó Béla*: Két kongresszusról. (Szellem és élet, 2. kötet 152—156 l.)
- W[olfnér Györgyné] Tarcsay Izabella*: A kísérleti akaratzvizsgálatok fejlődése. Bp., Egyet. ny. 135 l. (Dolg. a Kir. m. Pázmány Péter tud. egyet. philos. semip.-ből. 23.)
- A XVI. német pszichológiai kongresszus. (Bayreuth, 1938. július 1—4.) (Ath. 24. köt. 235—238 l.)

- Tasnádi Kubacska András:* Mitoosz és természettudomány. (Búvár. 4. évf. 929—933 l.)
- Tavaszy Sándor:* Az ember és világa. (Erd. Helikon. 11. évf. 233—239 l.)
- Telcs Máté László:* Tér, idő, jószág. Gondolatok a világtörténet szerkezetéről. Bp., Antos és tsa. 42 l.
- Terestyényi Meinrad:* Karakterológia, a nevelés újabb tudománya. (M. Középkisk. 31. évf. 259—263 l.)
- Tomori Viola:* A magyar parasztság lélektana. (Társad, tud. 18. évf. 28—39 l.)
- Tower Vilmos:* A képességvizsgálat a kat. világnézet szempontjából. Bp. Szt. István-Társ. biz. 14 l.
- Trikál József:* A jelenségekből a valóságba. (Vigilia. 4. évf. 703—707. l.) — Természet és szellem. (Vigilia. 4. évf. 598—606 l.)
- Unger Ernő:* A tanúvallomás értéke. Bp. Szerző. 13 l.
- Vajtai István:* Jellem vagy tudás? (M. Kultúra. 49. köt. 45—48 l.)
- Vajthó László:* Reviczky és Schopenhauer. (Bpi Szle. 250. köt. 227 l., 317—341 l.)
- Vályi Armand:* Bevezetés a történetírás elméletébe. (Debr. Szle. 12. évf. 223—230 l.)
- Várkonyi Hildebrand:* A gyermekkor lélektana. 1. Az első hat életév. Szeged. Városi ny. 224 l.
- A személyiség kifejlődése. Beszámoló a cheltenhami kongresszusról. (A Jövő útjain. 13. évf. 21—24., 92—95 l.)
- Veszprémi Ferenc:* Ösztön és faj. Bp., Egyet. ny. 228 l.
- A világegyetem bölcselete.* Wodetzky József, Jánosi József, Somogyi József, Ibrányi Ferenc, Reichert Róbert előadásai. Bp. Aquinói Szt. Tamás társ. 125 l. (Szt. Tamás kvt. 3.)
- Vita Zsigmond:* Kőlcsey nyelve és lelkivilága. (Erd. Helikon. 11. évf. 655—665 l.)
- Vitray Antal:* A tanulás pszichológiájáról. (Psychologia. 1938. évf. 1. sz. 10—12. l., 2. sz. 9—11 l.)
- Vladár Gábor:* A jog elhajlása az élettől. Bp., Egyet. ny. kvesboltja biz. 19 l. (Az Orsz. nemz. klub kiadv. 17.)
- Waldappfel János:* Közműveltség és nevelés. Bp., Studium. XI, 324 l., 1 mell.
- Wust, Peter:* A nő metafizikai hivatása. Just Béla fordítása. (Vigilia. 4. évf. 121—128 l.)
- Zolnai Béla:* Az ókor-szemlélet változásai. (Szellem és élet, 2. kötet 133—137. l.)
- Zolnai László:* Kultúra, természet, történet. Pécs, Dunántúli ny. 50 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter Tud.-egy. philos. sem.-ból. 23.)
- Zoványi Jenő:* Szekfű és társai történetírása Bp. Szerző. 75 l.

Összeállította: *Gáspár Ilona.*

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

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

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a szerkesztő: gr. Révay József címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendő.

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 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 kérik 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. 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 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 Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata.
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája (178. l.).

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

*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.).*

1274
XXVI. KÖTET

1940.

2—3. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1940.

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

TARTALOM.

<i>Báró Brandenstein Béla</i> : Magas műveltség és népi kultúra. Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1940. május 21-én tartott közgyűlésén	Oldal 101
---	--------------

Ertekezések.

<i>Magyaryné Techert Margit</i> : A bölcs és a halál az ókorban. (Részlet egy tanulmányból)	112
---	-----

Szemle.

<i>Técsői Téchy Olivér</i> : A meditáció a buddhizmusban	117
--	-----

Vita.

A megismerés problémája. <i>Bencsik Béla</i> bevezető előadása, <i>Földes Papp Károly</i> , <i>Jánosi József</i> , <i>gróf Révay József</i> , <i>Kibédi Varga Sándor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása. (A M. Fil. Társaság vitaülése 1940. január 9-én)	138
Test, lélek, szellem. <i>Zemplén György</i> bevezető előadása, <i>Ranschburg Pál</i> , <i>Harkai Schiller Pál</i> , <i>Jánosi József</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása. (A M. Fil. Társaság vitaülése 1940. február 13-án)	156

Ismertetések, bírálatok.

<i>Irvin Edman</i> : Four Ways of Philosophy (Földes Papp K.) — <i>Schroeder Attila</i> : Logika (Lehner F.) — <i>Hermann Schmalenbach</i> : Geist und Sein (Vajda Gy. M.) — <i>Josef Bohatec</i> : Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (Gerencsér I.) — <i>Sir W. David Ross</i> : Foundations of Ethics (Ervin G.) — <i>Robert Reininger</i> : Wertphilosophie und Ethik (Ervin G.) — <i>Christian Hartlich</i> : Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles (Ervin G.) — <i>Málnási Bartók György</i> : Ember és élet. A bölcséleti antropológia alapvonalai (Faragó L.) — <i>Az ember a bölcsélet megvilágításában</i> . A Szent Tamás Társaság 6 előadása (Faragó L.) — <i>Péter Zoltán</i> : Világnezetteni alapvetés (Jánosi J.) — <i>Walter Kröner</i> : Der Untergang des Materialismus und die Grundlegung des biomagischen Weltbildes (Hamvas B.) — <i>Roger Farney</i> : Le nous et le moi (Bóka L.) — <i>Herbert Werner Rüssel</i> : Gestalt eines christlichen Humanismus (Gerencsér I.) — <i>C. T. Glock</i> : Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie (Vajda Gy. M.) — <i>Fritz Künkel</i> : Das Wir. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie (Bóka L.) — <i>C. G. Jung</i> : Psychologie und Religion (Boda L.) — <i>Erich Rothacker</i> : Die Schichten der Persönlichkeit (Steif A.) — <i>Előd István</i> : Alkatlélektani kérdések és a katolikus erkölcsstan (Gerencsér I.) 173—196	
--	--

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1940. május hó 21-én, a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről	197
--	-----

INHALT.

<i>Frh. Béla von Brandenstein</i> : Hohe Kultur und Volkskultur.	
<i>M. Magyary-Techert</i> : Der Weise und der Tod im Altertum.	
<i>O. Téchy v. Técső</i> : Die Meditation im Buddhismus.	
<i>Das Problem der Erkenntnis</i> . (Diskussion, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)	
<i>Körper, Seele, Geist</i> . (Diskussion, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)	
<i>Besprechungen und Kritiken</i> .	

MAGAS MŰVELTSÉG ÉS NÉPI KULTÚRA.

Báró Brandenstein Béla elnöki megnyitója a Magyar Filozófiai Társaság
1940. május 21-én tartott közgyűlésén.

Azt a nagy korfordulót, amely nemzedékünk életét évről-évre, legújabban pedig már napról-napra megrendíti, immár mindenki látja, de legalább is érzi. Hogy mi alakul ki belőle, az európai kultúra nagy megújulása, vagy pedig a „Nyugat pusztulása“, arról meglehetősen eltérnek a vélemények. Napjaink eseményei ebben a tekintetben nem nyújtanak valami derűs képet. Kultúránk egész alakulásának és főleg az utolsó évtizedek jelenségeinek beható szemlélete mégis azt a meggyőződést kelti, hogy átfogó szellemi megújulás előtt állunk. Ez persze nem ömlik el rajtunk a májusi eső módjára, hanem magunknak kell megalkotnunk: a történelmi jóslásnak az a sajátja, hogy különleges felelősséggel jár, mert saját jövő cselekvésünket is magában foglalja és mások cselekvését is befolyásolja. Ezért a lemondó, csüggedt jóslat egyúttal az élet-erő és az alkotókedv hanyatlását is mutatja és másokban is előidézhetheti és már ebből a szempontból is aggodalmas jel; a derűlátás viszont csak akkor nem ringat veszélyesen könnyelmű illúziókba, ha elszánt alkotóerővel és kitartóan cselekvő akarattal képes eljutni: alapjában mindig egyúttal alkotásra kötelez. Ha tehát az elkövetkezendő korszaktól kultúránk megújulását várjuk, akkor minden erőnkkel munkálkodnunk is kell megújításán.

Amikor Európa-szerte keresik azokat az erőket és forrásokat, amelyekből a némileg megöregedett és megfáradt európai magas kultúra új életlendületet meríthet, akkor itt is, ott is a népeletben és pedig főképen a falusi nép életében rejlő ősi kultúrakincsre mutatnak rá: kultúránkat mint valami hatalmas Antaeus titánt a föld népének ősi kultúraforrásaihoz kívánják lehajlítani, hogy azok életterejét magába szívja és újra magasba lendüljön. Ezt azonban könnyebb elgondolni, mint végrehajtani: a végrehajtás legnagyobb nehézsége a magas és a népi kultúra jelentős különbségeiben, sok tekintetben ellentétében van.

Aki közelebbről szemléli az európai kulturális életet, világosan látja, hogy az korántsem teljesen egyszínű, hanem jól megkülönböztethető nemzeti kultúrákra tagozódik. Ezek a nemzeti kultúrák sajátos színűket a mind fajilag, mind tájilag meghatározott és a történelmi közösségi életben kialakult nemzeti jellemről nyerik, amelyben a

népi jellem és ősi kultúrája mindenesetre jelentős tényezőként szerepel. Ámde csalódnék, aki azt hinné, hogy bármely európai nemzeti kultúra akár egyszerűen az illető nemzet ősi népi, akár csak mai népéletének kultúrája. A nemzeti kultúra képét elsősorban a nemzet kulturális vezetőrétegének, úgynevezett művelt rétegének kultúrája határozza meg: ez pedig Európában seholsem ősi népi, hanem az évezredes történetben kialakult egyetemes európai kultúrákincessel van telítve és annak szellemét erősen tükrözi; ezért beszélhetünk minden európai nemzeti kultúrában egyetemes európaiságról, európai kultúráról és kultúraszellemről is.

Ez az egyetemes európai kultúraszellem maga is több-rétű egység. Kétségtelenül bele vannak szöve a mai jelentősebb európai kultúránemzetek ősi szellemkincsei: ezek természetesen elsősorban saját nemzeti kultúrájukban érvényesülnek, amelynek sajátos nézeti színét jórészt éppen ezek alakítják ki; ámde az évezredes európai szellemi kölcsönhatásban kölcsönösen beleszövődtek a többi európai nemzeti kultúrába is. A nagy európai kultúraötvözetnek azonban ezek csak drágakövei, amelyek változatosan ékítik és — mondhatnók — különféle csillogását adják; az egész ötvözetet összetartó nemes alapanyag lényegében két összetevőből áll: a görögségnek a hellenizmus és a római világ korában nemzetfölöttivé emelkedett — részben tarkult, de részben kétségtelenül fakult — kultúrájából és a kereszténység világformáló kultúraszellemeiből. Mindkettő sok változáson ment keresztül immár közel kétezeréves egyetemes európai története folyamán: ámde érvényesülését mindvégig megőrizte és minden hanyatlásából új virágzásba fakadt, renaissanceba éledt. Az európai kultúraötvözetnek ez a kételemű nemes alapanyaga határozza meg az egyetemes európai kultúraszellem általános jellegét: az újkor folyamán pedig ez a görög-keresztény humanista kultúraszellem sajátos technikai-civilizációs sarjat hajtott, amely erőszakos terjeszkedésével Európa — sőt ma már az egész földkerekség — társadalmi életét annyira elborította, hogy „humanista” szellemi forrásait csaknem befedte. E vadsága miatt sokak szemében fattyúhajtásnak is tűnik az újkori technikai civilizáció az európai szellemi kultúra törzsén; a mélyebbre hatoló vizsgálat mégis valódi sarjnak mutatja, amely nem is annyira a sokat, de nem egész joggal emlegetett materializmusában, hanem inkább felületes evilágiságában jelentkező éretlenségével üt el az évezredes tradícióban

klasszikussá nőtt forrásától; saját szerű aktivitása, világnézeti feltételei lényegileg a görög-keresztény szellemű európai kultúrához kötöttek bizonyítják.

Ez a sokrétű és gyökerében mégis egységes szövésű európai kultúraszellem járja át és tartja össze a sokszor marakodó, viaskodó, önmagukat és egymást marcangoló európai nemzetek kultúráit; és az e nemzeti kultúrákat elsősorban hordozó magasműveltségű rétegeket és velük nemzeti kultúrájuk egészét éppen az egyetememes európai kultúraszellem mélyebb birtoka választja el az egyszerű falusi nép ősi kultúrájától. Mert ez a népi kultúra valóban még leginkább őrzi az egyes népek őskultúrájának átszármazott maradványait, a más szellemi forrásokból jött évszázados hatásokat pedig meglehetősen szerves egységességgel olvasztotta bele aránylag egyszerű és naiv természetességű tájkultúrájába. A beleolvasztott hatások egyrészt az úgynevezett lesüllyedt kultúrjavakból (gesunkenes Kulturgut), másrészt tudatos művelés eredményeiből származnak. Amabba való például a monda- és mesekincs, a népzene és népi iparművészet sok alkotása, amelynek egyrészeről széleskörű s ősi nemzetközi elterjedtségét, másrészeről többé-kevésbé magasműveltségű, felsőbb társadalmi rétegekből való származását mutatták ki. A tudatos művelésnek a népkultúrába átment ősi hatása főleg a népi kereszténységben jelenik meg, amely ugyan tarkán összeszövődött sckféle nem-keresztény, részben ősi pogány világnézeti és kultúraszellemmel, lényegében azonban mégis valódi és élő kereszténység. Erre az ősi népi kultúraszövedékre rakódik újabban egy olyan réteg, amelyben szintén megkülönböztethetők a lesüllyedt művelődési javak és a tudatos művelési törekvések eredményei. Az első fajtát főleg a technikai civilizáció ellenállhatatlanul terjedő hatásai alkotják, amelyek egyben a népi kultúra legnagyobb veszedelmét jelentik; a második fajta hatás korunkban főleg az államilag kötelezővé és egyetemessé tett népoktatásból és népművelésből fakad, amely megint a magas műveltség és a népi kultúra viszonyának legfőbb problémáit rejti. Ezzel el is jutottunk kitűzött tárgyunk tulajdonképeni lényegéhez.

Az első elvi kérdés, amely ebben a vonatkozásban felmerül, az, vajjon egyáltalában célszerű-e a népi kultúrának a magas műveltséggel való tervszerű és szándékos kapcsolatbahozatala? Röviden szólva, kell-e és jó-e a népművelés? Nem jobb-e a népet ősi kultúrafokán meghagyni,

semmint abból kiforgatni? Erre a kérdésre elég könnyű felelni. Mindenekelőtt igaz ugyan, hogy a népi kultúrának sok eredeti értéke van, amelynek megóvása igen jelentős kulturális érdek; és főleg a falusi népnek aránylag természetes életmódjában való megtartása a nemzeti társadalom „utánpótlásának“, az elhasználódó felsőbb rétegek szükséges kiegészítésének legjobb biztosítója. Ámde mindennek elismerése mellett, nem szabad a népi életet és kultúrát egyoldalú parasztromantikával sem nézni: a népi kultúrának vannak bizonyos homályos, sőt vannak sötét foltjai is, amelyeknek konzerválása semmiképen sem érdeke a nemzeti kultúrának; és a népi életben nem egy tekintetben találkozunk a technikai-gazdasági-egészségügyi kezdetlegesség és elmaradottság olyan jelenségeivel, amelyek a nép egészséges életerejének megóvása szempontjából felette aggályosak. Jellemző módon ezt maga a nép is sok esetben és sok helyen érzi és életének e fogyatkozásain civilizációs javak elsajátításával segíteni próbál; anélkül inkább, minthogy a civilizáció maga is keresi a néphez vezető utat. Ezzel egyúttal a népművelés célszerűségére vonatkozó elvi kérdésünk más oldalról is választ nyer.

A helyes művelődés már csak azért is szükséges, mert a népnek ősi kultúrafokán való megőrzése egyszerűen nem lehetséges: a modern civilizáció „vívmányaiból“ lesüllyedő kultúrákines olyan mértékben borítja el a népet, hogy maholnap egészen kivetkőzteti hagyományos népi kultúrájából. És itt jelentkezik a komoly veszedelem: az egyszerű, de valódi kultúrájú nép a civilizációs javakat hasznossági és kényelmességi szempontokból, sokszor csak divatból is könnyen átveszi, azoktól gyakran megszedül, régi kultúráját szégyenli és sutbadobja, a magaskultúrát viszont nem tudja elsajátítani. Ezzel valóban elbarbarizálódik és saját népi kultúrájának elvesztésén kívül az egész nemzeti kultúra veszedelmévé válik: hiszen azt nem érti, sokszor egyenesen feleslegesnek és értéktelennek, vagy képmutatásnak tartja és nagy számával érvényesülve leronthatja. A rendetlen civilizálódás kultúraromboló hatását csakis az okos népművelés ellensúlyozhatja.

Felmerülhet most már az az aggodalom, hogy a magas kultúrával érintkezésbe jutó és ezáltal „öntudatra ébredő“, népiségeben is öntudatosuló nép visszahozhatatlanul elveszti ősi, tősgyökeres népi kultúráját, amely csupán öntudatlan naivitásában élhet. Ebből az aggodalomból annyi mindenesetre igaz, hogy a magas kultúra és civilizáció bizonyos fokát elsajátító nép ősi kultúrájának naivi-

tását elveszti. Ebből azonban korántsem következik, hogy népi kultúrája is teljességgel elvész: a falusi népkultúra a magas műveltséggel való összekapcsolódásában és civilizációs vívmányaival való messzemenő telítődésében sem városiasodott el, hanem ősi jellegét inkább megnesemítve, semmint elfakítva megőrizte például az észak európai államokban, valamint Hollandiában, Németországban és hála Istennek, sokhelyütt hazánkban is. A keresztény művelődési befolyás sok tekintetben élesen szembenállt és szembe is szállt az ősi pogány népi kultúrákkal és mégsem irtotta ki azokat teljesen: annyira nem, hogy a népi kultúrákban még ma is, ezredéves keresztény élet után is felfedezhetők pogány kultúravonások. Igenis megvan tehát a lehetősége, hogy bölcs népneveléssel és népműveléssel a népi kultúrát a magas kultúrával való összefűzésében ne fojtjuk el, hanem megnesemítsük. Ennek három feltétele van. Először ismernünk kell a népi kultúra sajátosságait; másodsor valódi magas műveltség birtokában kell lennünk; és harmadszor meg kell találnunk a kettő között a harmonizálás módját.

Mik a magyar népi kultúra sajátosságai? Igen boldog lenne nemcsak a bölcselő, hanem az etnografus és minden magyarságtudós is, ha erre a kérdésre alapos és a lényeges vonásokban kimerítő feleletet tudna adni. Sajnos, ez ma nem áll módunkban. A közelmúltban igen sokat kutatták a falu életét és számos jószándékú, több értékes és néhány célzatos munka is jelent meg arról. Ezek azonban jóval többet foglalnak a szociális és gazdasági, mint a kulturális kérdésekkel, bár a falukultúra jobbróssabb leírásával is többször találkozunk. E leírások persze még igen erősen függenek az író szubjektívitasától, nem ritkán pedig egyenesen szépirodalmi jellegűvé válnak és így korántsem homogének: a falukutatás „kalandozási” korából származva nem is igen alakulhattak másként; az a komoly érdemük azonban elvitathatatlan, hogy a nemzeti társadalom figyelmét erősen ráirányították a falusi nép életére és kultúrájára és arra sok tekintetben valóban éles, bár néha talán túlzó módon színező fényt vetettek. Ma már kulturális szempontból is sürgős szükségünk van Magyarországon tájainak homogén és tudományosan kielégítő elvek szerint végrehajtott, alapos és rendszeres vizsgálatára: sajnálatos, hogy ez biztató kezdetek után, kedvezőtlen körülmények összeütközése folytán, egyelőre abbamaradt. Tudjuk és élismerjük, hogy a népi kultúra a nép társadalmi és gazdasági helyzetével és életével, így

a földhöz való viszonyával is sokszerű és mélyreható kapcsolatban van. Ámde mégis azt kell mondanunk, hogy a népi kultúra problémái lényegükben önállóak és például a földmegoszlástól függetlenek: *bármilyen* földmegoszlás mellett lehetséges népi kultúra, de annak elsorvadása is; e kultúra élete és halála elsősorban a népben élő szellemi, erkölcsi tényezőktől és a népet érő szellemi-erkölcsi hatásoktól függ, bár ilyeneknek forrása természetesen a különleges földvonatkozás is lehet és valóban az is. Mivel azonban a népi kultúra problémája *lényegében* a gazdasági és politikai kapcsolatoktól független, önelvű kulturális kérdés, azért szakszerű és részletes felderítése elsősorban kulturális feladat: és pedig olyan kulturális feladat, amelynek megoldása egész magyar kultúréletünk szempontjából sürgős és fontos. Mert a számtalan civilizációs behatás és ennek következtében a népi kultúra gyors sorvadása korábban már évek alatt a népi kultúra olyan kincsei veszhetnek végleg el, amelyeket az idejében elvégzett vizsgálat és felderítés nyomán nemcsak a tudomány számára, hanem a vizsgálat eredményei alapján eszközölt okos gyakorlati kezeléssel az életnek is megmenthetünk. Ezért nemzeti kultúránk egészséges magyar jövője szempontjából mindenekelőtt alapvető szükségesség a magyar népi kultúrának tájak szerint megkülönböztető, szakszerű és tárgyilagos és egyúttal valóban megértő felkutatása és megismerése; ennek elmulasztása súlyos és jövátehetetlen bűn volna nemzeti kultúránk értékei és jövője ellen. Ha belátjuk, hogy ezzel a tennivalóval máris nem egy tekintetben elkéstünk, akkor tudatára ébredünk ezirányú nemzeti és kulturális felelősségünknek. Igen örvendetes, hogy kultuskormányunk, áthatva e felelősség tudatától, két nappal ezelőtt hivatalosan közölte elhatározását az országos táj- és népkutató intézet felállításáról.

A népi kultúra és a magas műveltség összekapcsolódásának második feltétele valódi magas műveltség birtoklása. Mai nemzeti kultúránk egyetlen tárgyilagos ismerője sem vonhatja kétségbe, hogy a magyar magas műveltség általános európai vonatkozásban is jelentős kulturális erőt és értéket képvisel és teljesen méltó a magyar nemzet nagyságához. Súlyos hiba volna szellemi erőfeszítéseinket csökkentő elbizakodott és hiú önlegyezetésbe esnünk; de szintén nem csekély hiba önmagunk kulturális lekicsinylése és kevésbevévése. Komoly hiányunk a népműveltségnek még nem kielégítő színvonala és a valódi magas műveltségű nemzeti rétegnek népességünkhöz

viszonyított vékonysága: ámde magas műveltségű rétegeink kulturális teljesítményei mind tudományos, mind művészi téren az európai szellemi életben elismerten jelentős szerepet játszanak; némely kultúraterületen — említsük például a zenét — az európai szellemi élet első sorában haladunk és több tekintetben irányító hatást is kifejtünk. Az tehát kétségtelen, hogy a magyarság igazi európai kultúrnemzet: ezt a tényt a lassan eltűnő színpadi és filmbeli pusztá-, cigány- és dáridó-romantika már nem tudja eltakarni. Minden kultúrnemzet azonban csak addig marad valóban az, amíg szellemét folyton fejleszti, gazdagítja, teljesítményeit szaporítja, növeli, kissé kétes értelmű szóval „halad”. A magyar nemzeti kultúrát sem szabad, minden elismerésünk mellett is, korántsem elégnek tartanunk: a komoly szellemi igényből voltaképpen sohasem lehet sok. Ezért igenis minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy magas műveltségünket tovább is minél jobban emeljük, elmélyítsük és korszerűvé tegyük és szellemiségét mind hazánkban, mind azon túl minél szélesebb körben kiterjesszük. És itt újra nehéz feladat előtt állunk.

Az európai nézetek magas műveltségének és ezzel az egyetemes európai kultúrának sajátságosan változatos sorsa és rendkívül érdekes történeti útja van. A hellenizmusból és a kereszténység római kezdeteiből kiindulva átjut a népvándorlás viharain, megragadja a fiatal germán és román népeket és kialakuló nemzeti életüktől hordozva átível a késő nagy középkor századain, a renaissance és a reformáció, az antireformáció és a barokk, a felvilágosodás, a klasszicizmus, idealizmus és romantika korszakain, kifejleszti a nagy újkori civilizációt és létrehozza a liberalizmus tarka társadalmi, szellemi és gazdasági világát. Napjainkban nyilvánvalóan megint nagy változásban, sőt válságban van és hatalmas fordulójából, veszedelmesen ívelő kanyarából még nem bontakozott ki eléggé. Látjuk új, nagy irányító eszméit: a közösség és a népiség eszméi kétségtelenül ilyenek. Ámde ma még egyáltalában nem mondhatjuk, hogy akárcsak az e két eszmében rejlő szellemi, kulturális lehetőségeket kiaknázták volna azok az európai nemzetek is, amelyek fiatalos lendülettel fordultak a népiség és a közösség modern eszméi felé: ezt jórészt azért sem tehették, mert elsősorban politikai-katonai-technikai céljaik és az ezek szolgálatában tett erőfeszítéseik vették igénybe nemzeti életüket. Egyetemesen új európai szellem még egyáltalában nincs, bár a régi nyilvánvalóan erősen lehanyaglott és az

európaiság átfogó megújulásra vár. Nekünk pedig ilyen szellemre a magyar nemzeti kultúra szempontjából is elemi szükségünk van. Ha tehát ilyen modern európai kultúraszellemet a többi európai nemzet még elégségesen kialakítani nem tudott, akkor magunknak kell példaadólag belefognunk megalkotásába: e feladat sikeres teljesítésével nemcsak saját sürgős kulturális szükségünket elégtjük ki, hanem az egyetemes európai szellemiségnek te szünk nagy szolgálatot és szellemi tettel igazoljuk kultúr-nemzet voltunkat. Az új szellemiség kialakításának alap-elvei meglehetősen világosak: szerves harmóniában kell kibontakoznia a kétezeréves európai kultúraalapokból, vagyis a kereszténység és a görög humanitás talajából kell kinőnie, sőt ebbe a letűnő korszak szellemiségénél mélyebben kell beleyökereznie; keresztényebbnek és mélyebben emberinek kell lennie az újkor szelleménél. Új vonásai főleg éppen a népi kultúraszellem erősebb felszívásában, a közösségtudat fokozásában és mélyebb megélésében, az egész nemzettestre kiterjedő állandó szociális gondoskodásban és a nép egészségének a nemzet társadalmi-politikai-kulturális életébe való erős bevonásában, végül a gazdasági-technikai civilizációnak a mélyebb szellemi kultúra szolgálatába való tudatos és tervszerű beállításában jelentkeznek majd: ehhez természetesen az általános tudományos, művészi, erkölcsi, vallási szellemiség erejének és mélységének jelentős növelése szükséges.

Kívánságaink kétségtelenül nagy igényűek: ezért könnyen érhet az a kifogás, hogy megvalósíthatatlant kívánunk, ábrándot kergetünk. Ez a kishitűség azonban nem indokolt: az előttünk álló szellemi feladat nehéz, de nem teljesíthetetlen; a magyar szellemi elit tehetségei és eddigi teljesítményei nem igazolják a csüggedést. Pedig ezek a tehetségek jórészen a maguk erejéből bontakoznak ki és teljesítményeik nem ritkán állnak elszigetelten, sőt egymás ellen is érvényesülnek; átfogó nemzeti, sőt nemzetfölötti jelentőségű szellemi feladat megoldása azonban csak a szellemi erők összefogásával, tehetségeiknek megfelelő helyre állításával és képességeiknek teljes érvényrejuttatásával lehetséges. Igaz, hogy a mélyebb szellemi tevékenységet korántsem lehet úgy megszervezni, mint az anyaghoz közelebb álló gazdasági, technikai, valamint a külsőségesebb adminisztratív és társadalompolitikai működéseket: a mély szellemi tevékenység csak a személyiség mélyéből fakadhat, ez pedig lényegileg szabad és önálló és csupán szabadon, kényszerítés és hajszolás és

hibásan egyoldalú korlátozás nélkül bontakozhatik ki teljes erejével és gazdagságával. Ezért szorosan véve csupán a kulturális alkotómunka adminisztratív, technikai és gazdasági segítsége szervezhető meg; ez azonban az alkotó tevékenység rendkívüli megkönnyítését, sok esetben lehetővé tételét és ezzel máris nagyfokú serkentését jelenti. Ami ezenfelül a tulajdonképpeni szellemiek tekintetében lehetséges és szükséges, az a kulturális vezetőeszmék értelmében kifejtett fölényes erejű, de tág szívű, megértő és bölcs szuggesztívó: ez a legnagyobb, amit korunkban a nemzeti kultúrpolitika a szellemi fejlődésért tehet, de hivatott is tenni. Mert ne tévesszük szem elől: a későbbi középkor magas kultúrája átfogó és mélyreható szellemi szuggesztívó hatására jött létre; hiszen ekkor úgy szólván minden európai kultúrahordozó tényezőben friss elevenséggel és aránylag szoros egységben hatott a kereszténység győzelmes szelleme. Ez hozta létre a XII. és a XIII. század nagy európai kultúráját és részleteiben sokszínű, de alapjaiban igen egységes közszellemét. Az újkor századaiban az európai közszellemnek ez az egysége meglehetősen szétesett: ámde a renaissance humanizmusa és természetszemlélete, a reformáció, majd az antireformáció s a barokk, azután a felvilágosodás, majd a messzeható liberalizmus szelleme még szintén jelentős szellemi szuggeráló erőkként hatottak. A liberalizmus individualista szellemének uralomrajutásával azonban saját szuggesztív ereje is szétporladt: és napjaink szellemi válságában a bölcsen céltudatos, határozott és messzenéző eszmei szuggesztívó nélkül a kulturális renaissance nem jöhet létre; ennek a szuggesztívónak pedig társadalmunk mai berendezésében és életében elsősorban a nemzeti, sőt az ezt főleg képviselő állami kultúrpolitikai irányítástól kell jönnie. A magyar kultúrpolitika Klebelsberg gróf óta mélyen érzi és teljesíteni iparkodik ezt a hivatását: ha valóban be is tudja teljesíteni, akkor joggal remélhetjük magas műveltségünk nagy kivirágzását és a nemzeti kultúra korszerű vezéreszméinek erőteljes érvényesülése nyomában európai jelentőségű magyar szellemi renaissance kifakadását.

Ez az egyben mély és magas nemzeti kultúra immár alkalmas lesz arra, hogy az ősi népi kultúrával termékeny kapcsolatba lépjen: attól indításokat fogadjon el és azt viszont áthatva nevelje, megnemesítse. Mert igaz és mély kultúrák általában megtermékenyíthetik egymást, ha barátságosan találkoznak: és e találkozás barátságos

lefolyását az azonos nemzeti közösség és a népművelés megértő és bölcs megszervezése biztosítja. Magas nemzeti és népi kultúránk különben is sok lényeges vonásában megegyezik: láttuk, hogy a legtöbb felsőbbrendű nemzeti kultúrában, így a magyarban is, jelentős összetevőkként élnek az illető nemzet népi kultúrájának hatásai; és népi kultúránk kereszténysége, valamint a magyar nemzeti kultúra történeti kincsének abban élő sok értéke arról is biztonságot tesz, hogy népi kultúránk igenis fogékony a magas nemzeti műveltséggel való termékeny összekapcsolódásra. Láttuk, hogy veszedelmét valójában a civilizációs javak rendetlen és felületes, vagyis barbár átvétele jelenti: az átvétel barbárságát pedig a gazdasági-technikai civilizációja felett úrrá váló mély szellemi kultúra és az abból fakadó okos népművelő munka megakadályozhatja. A magas nemzeti műveltség és a népi kultúra így kialakuló harmonikus összeszövődése gyökeres és életerős magyar, egyben európai jelentőségű és korszerű nemzeti kultúra kivirágzását eredményezheti: és nekünk itt a Kárpátok medencéjében, Európa egyik ősi ütközőpontján ilyen kultúrára van szükségünk, hogy a magyarság nemzeti életét biztosíthassuk és egyúttal modern európai, szellemi összekötő és ugyanakkor tagoló, szétkülönítő hivatását betölthessük. Erre a hivatásra éppen olyan magányos, rokontalan nép alkalmas, mint a magyar: mert csak az ilyen tudja saját szerű szellemiségének megőrzésével a környező nagy és sokban ellentétes kultúrákörök szellemi áthidalását végrehajtani. Hiszen akár a latin, akár a germán, akár a szláv nemzetcsaládhoz való tartozása már alkalmatlanná tenné erre a szerepre, mert egyoldalúan besorolná valamelyiknek szellemi életébe: a rokontalanság különállóságában azonban nemcsak az árvaság fenyegetettsége van, hanem a szellemi és ezzel a nemzeti önállóság megőrzésének, a felszívhatalanságnak legfőbb természetes záloga; ezt az előnyt többnyire elfelejtik, amikor költők és gondolkodók és államférfiak gyakran bánatosan emlékeznek meg a magyarság európai rokontalanságáról. Mert éppen ez önálló nemzeti létünk egyik legfőbb biztosítója és a magyar nemzet és kultúra európai hivatásteljesítésének természetes feltétele. Ezt a hivatást csak önálló, sőt az említett értelemben rokontalan alaptermészetű nemzet kultúrája teljesítheti: de csak akkor, ha a környező nagy nemzetcsaládok szellemiségétől nem zárkózik el, hanem önálló erejének tudatában azokkal a szellemi adás és befogadás mély és eleven kulturális kölcsönhatá-

sába tud lépni. Ezt valósítja meg a szentistváni magyar nemzet- és kultúraeszmé: és így tekintve nemcsak a magyarság fennmaradása, hanem európai szellemi és ezzel komoly nemzeti érvényesülése szempontjából is az egyedüli jó magyar életút vezéresillagának bizonyul. Ezen az úton azonban nem járhatna sem egy csupán népi kultúrában élő, de szellemileg nem világító parasztnemzet, sem a nemzeti szellem önállóságát ősi népi kultúraforrásokból állandóan fel nem frissítő, népileg gyökértelen, kozmopolita és természete szerint gyorsan sorvadó, pusztá intelligencia-kultúra: ezen az úton sikerrel járni csupán a népi kultúra őserképeiből állandóan táplálkozó, és azt viszont állandóan nemesítve fejlesztő és fenntartó magas nemzeti műveltség tud; csupán ez biztosítja a magyarság jövő nemzeti boldogulását és egyetemes európai szellemi hivatásának teljesítésében értékehez méltó európai érvényesülését. Európa mai nehéz napjaiban mégis abban a reményben nyitom meg a magyar szellemi életet állandóan figyelni, nevelni és emelni hivatott Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését, hogy a dúló vihar elmúlása után Európa új kulturális felvirágzása következik be és abban a magyar nemzet, szellemi elitjének és egészséges népi kultúrájának harmonikus kölcsönhatásából kincses jövőt fakasztva, nagy hivatását méltóan tudja teljesíteni.

A BÖLCS ÉS A HALÁL AZ ÓKORBAN.

(Részlet egy tanulmányból.)

Írta: MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT.

Az újplatonizmus gondolkodóinál az öngyilkosság kérdésének nagy irodalma volt. Ez a kérdés *gyakorlati* jelentőségre tulajdonképpen *Plotinos életének utolsó éveiben tett szert*. 265 táján, Gallienus császár uralkodásának utolsó éveiben Plotinost és körét nehéz politikai atmoszféra fogta körül, amelyet legjobban Porphyrios érzett meg. Talán a császár s környezete ellen — amelyhez Plotinost is hozzá számíthatjuk —, az ellenfél vagyis a szenátus-párt részéről indított politikai üldöztetések, vagy pedig talán a túlhajtott tempójú munka következtében: *Porphyrioson súlyos lehangoltság vett erőt*, amely csaknem öngyilkosságba kergette. Erről az eseményről maga Porphyrios a *Mester életrajzának XI. fejezetében* így ír:

„Egy napon Plotinos észrevette, hogy az a szándékom, hogy megvállok az élettől. Egészen váratlanul feljött a szobámba (vele egy házban, az ő házában laktam) és azt mondta nekem, hogy az én öngyilkossági vágyam cseppet sem észszerű, hanem alkalmasint beteges *melankoliám* folyománya, nem pedig a *filozófiai belátásé*. Épp ezért felszólított, hogy menjek utazni, melankoliám gyógyítására. Engedelmeskedtem és Sziciliába mentem, ahol tudtam, hogy *Lilybaionban* lakik egy kiváló hírű, bölcs ember, akinek neve Probus volt. Elmentem hozzá, s meg is szabadultam a halál utáni vágyamtól, de ez az utazásom egyúttal meggátolt abban, hogy Plotinos mellett lehessenek az ő halála pillanatában.”

Eddig tart ez az érdekes idézet, amely nemcsak bevezet minket Plotinos iskolájának intim körébe, hanem egyúttal drámaj erővel elénk állítja azt a pillanatot is, amikor az élet-halál és az öngyilkosság nagy kérdései, mint a baráti és tanítványi kör konkrét lelki problémái álltak Plotinos előtt.

Hogy *Plotinost* milyen mélyen foglalkoztatta *egyfelől az öngyilkosság kérdése, másfelől legkedvesebb tanítványának a sorsa*, azt az is bizonyítja, hogy ennek a kérdésnek Porphyrios öngyilkossági vágyával kapcsolatban egy külön könyvet szentelt, az első *Enneas 9-ik könyvét*. A könyv szó túl sokat mond erről a kis írásműről, amely egyetlen egy oldalból áll s talán csak egy levélnek a rész-

letét jelentette, amelyet ebből az alkalomból Plotinos (vagy Amelios?) Porphyrioshoz írt. A szöveget szabad magyar fordításban bemutatjuk:

„Erőszakkal ne kergesd ki a lelket a testből, ne hogy a lelked *ilyen* módon, *ilyen* körülmények között lépjen át a másik életbe. Majd eltávozik ő a testből, hogyha az idő számára elérkezik. Elmennni pedig annyit tesz, mint egy más országba, más helyre költözni. A lélek leginkább végleg ott maradna és azt szeretné, hogy a test teljesen elszakadjon tőle, amennyiben ő már olyan erkölcsi tökéletességben él, hogy újra testbe való költözésre nincs szüksége. Hogyan, mikor válik el a lélek a testtől? Ez akkor történik, mikor a léleknek többé semmi kapcsolata nincsen vele. A test nem tudja fenntartani az egységét és életét, amint elvesztette a lelket, amely *részeinek kapcsolata és harmóniája volt*. Mi történik akkor, ha erőszakos eszközöket alkalmazunk a test harmóniájának megszüntetésére, vagyis öngyilkosok leszünk? Ilyenkor erőszakot követünk el a testen azért, hogy a lélektől elszakadjon. *A test engedi el magától a lelket, ami természetes és helyes*. Annak pedig, hogy a testen öngyilkossággal erőszakot követünk el, oka rendszeren valami szenvedély: az unalom, bánat, vagy harag. Így azonban nem szabad cselekednünk. Mindezek még nem okok az öngyilkosságra! Igen, de mi történik akkor, ha az ember azt veszi észre, hogy meg fog bolondulni? Nem valószínű, hogy a bölcsek lelkét örület szállja meg. De ha mégis megtörténnék és a filozófus megőrülne, ezt az eseményt is úgy kell fogadni, mint szükségyszerűséget és bele kell nyugodni, mint ahogy belenyugszunk más egyébbe is, amit nem akartunk és igazán nem kívántunk.

A méreg pedig egyenesen ártalmas a lélek számára, ha ezt a módot akarnók alkalmazni az öngyilkosságban. És nem szabad egyáltalán semmi más módon sem öngyilkosoknak lennünk. Mindegyikünk számára meg van adva az az idő — életünk tartama —, amely alatt erkölcsileg tökéletesednünk kell. Ezt az időt nem szabad megrövidítenünk, haesack abszolút szükség nincsen erre. Nem szabad elfelejtenünk, hogy amilyen állapotban van a lelkünk a halál pillanatában, olyan lesz az a hely is, amelyet odaát az ideák világában elfoglalhatunk. Ha tehát módunk van tökéletesednünk és fejlődni itt a földön, ezt nem szabad elmulasztani.“

Fájdalmas fordulata a sorsnak, hogy mialatt Porphyriost Plotinos utazni küldte azért, hogy öngyilkossági gondolatától megszabaduljon és ezt a megható rövid könyvet, vagy levelet intézte hozzá, magára a Mesterre nézve elkövetkezett a testből való távozás ünnepi órája. Sajnos, ez az óra igen nehéz körülmények között érkezett el,

amelyben szépséget nem igen találunk, ha csak nem azt a nyugalmat, emelkedettséget, fennköltséget, ahogyan Plotinos a halállal szembenézett.

Gallienus életének befejeztével háborúk, barbár támadások következtek a római birodalom ellen. Teljes szétzúllás, szétbomlás fenyegette az egész római impériumot. Mindezeknek szomorú és szokványos velejárója volt a *pestisjárvány*, amely 268—270-ig Itáliában dühöngött. Ennek a *járványnak vált Plotinos is áldozatává*. S amint Sokrates is úgy halt meg börtönében, hogy legkedvesebb tanítványa: Platon beteg volt és így akadályozva volt abban, hogy Sokrates halálánál jelen legyen, úgy Plotinos is utolsó pillanataiban egyedül maradt. Jelentékenyen hozzájárult megbetegedéséhez az a körülmény is, hogy a testét Plotinos megvetette és egyáltalában nem ápolta, csak naponta ledörzsölte (massage) magát a saját házában; de a pestisjárvány idején azok az emberek, akik egyébként ledörzsölni szokták, egymás után elhaltak, s így még ezt a tisztasági szokását is elhagyta. Bőrbajt kapott (vagy talán ez már a pestis első jelentkezése volt?) s tény az, hogy az állapota egyre súlyosbodott. „Amíg én mellette voltam — írja Porphyrios —, nem látszott a dolog ilyen veszedelmesnek, de távozásom után a betegsége úgy elhatalmasodott, amint nekem visszatérésem után egy közös barátunk elmondta, hogy a Mester hangja elvesztette tiszta zengését, rekedtté vált és a látása is megromlott, kezeit, lábait daganatok borították. A barátai félték a ragálytól és kerülték őt, annál is inkább, mivel Plotinosnak szokása volt, hogy barátait öleléssel, csókkal üdvözölte.“ A bölcs Campaniába vonult vissza Zethusnak a birtokára, ki már akkor halott volt, mert még Plotinos előtt meghalt pestisben. A birtok ellátta a beteg Plotinost mindazzal, amire az élethez szüksége volt, de küldtek neki ennivalót Castricius barátjának minturniai birtokáról is.

Amikor már halálán volt, Eustochius, a hű barát és háziorvos, aznap éppen későn érkezett a nagybeteg ember ágyához. Plotinos azzal fogadta, hogy „*csak téged vártalak*“. Majd ezekhez a szavaihoz egy kis idő elmúltával hozzátette: „*Most pedig megpróbálom fölvenni azt, ami bennem isteni, ahhoz, ami a mindenségben az.*“ Ebben a pillanatban Plotinos meghalt, s egy kígyó mászott elő az ágyból, amelyben a beteg feküdt. A kígyó a fal egy résebe kúszott bele. A kígyót illetően azt kell megjegyeznem, hogy a kígyó szerepeltetése azt jelenti, hogy a tanítványok

szerint Plotinos Isten volt, akinek a testéből az istenség ebben a formában távozott el a halál pillanatában.

Az újplatonizmus körén belül még egy filozófus halálának körülményeiről van részletes tudomásunk. Ez a filozófus az újplatonizmusnak a Jamblichos befolyása alatt álló ú. n. pergamonj iskolájához tartozott s nem is annyira mint *filozófus*, hanem sokkal inkább mint *hadvezérszászár* és a hellén kultúra visszaállításának *harcos bajnoka* tett szert hírré és nevezetességre. *Julianus császár* élete kb. 30 évet tesz ki a Kr. u. IV. század történetében (332—363). Nagy harcok árán nyerte el akkor még életben lévő császári elődjétől, Konstantinostól a trónt, amikor a nagysikerű északgalliai hadjárat befejezése után katonái Párizsban császárrá kiáltották ki. E nyílt pártütés után kemény polgárháborúk, harcok következtek volna, ha Konstantinos 361-ben váratlanul meg nem hal. Így most már Julián hozzáfoghatott életeélja megvalósításához: *a terjedő kereszténység leküzdéséhez és a hellénizmus feltámasztásához*. (Ehhez volt neki szüksége az újplatonikus filozófiára is.) De a cél megvalósításához nem volt ideje. Uralkodása második évében a perzsák ellen hadat indított s ebben a hadjáratban esett is el egy nyíltól találva Ktesiphon közelében 363 június 27-én. Ime halálának részletes leírása.

A hadjárat a Tigris és Euphrates folyók közénél, ahol a perzsa birodalom elterül, folyt le. Eleinte úgy látszott, hogy a hadjárat csak katonai séta lesz egy idegen országban, ahol alig találunk ellenállásra. Elfoglalták Zajtát, Ambart, Birthát (zsidó település), Maiozamalchát, amely a Ktesiphon felé vezető út kulcsa volt. E kezdő diadalok közt haladtak a császár csapatai Ktesiphon felé, ahol a perzsa hadsereg főparancsnoka, Szuréna állott a csapatai zömével. Amint haladtak felfelé a Tigris-folyó mentén, át akartak egy kanyart vágni, de eltévedtek, ami pár napi késést jelentett. Már találkoztak Ktesiphonból ki-kitörő perzsa csapatokkal, amelyekkel kisebb ütközeteket kellett vívni. A császár és serege elég fáradt volt. A halála előtti napot Julianus pihenőnapnak szánta. Másnap folytatták volna a Ktesiphon felé való vonulást, amikor azt jelentették, hogy a katonák nem akarnak menni, fáradtak és egyesek lázongnak. Julianos ezt hallva, paizs és sisak nélkül kirohant a sátrából, rendet teremtett az okoskodó katonák között s már vissza indult volna, amikor egy nyílvessző súrolta a karját, az oldalát átszúrta és a májába

hatolt. Első pillanatban megpróbálta a nyilat kihúzni, de csak azt érte el, hogy a kezeit is megsebezte. Ájultan vittek a sátrába, ahol lefektették, bekötözték s ő magához is tért. Rögtön a fegyvereit kérte és felkelt, hogy csapatához menjen. Persze nem tud, s jobban vérezik a sebe. Erre megkérdi, hogy mi a neve ennek a helynek, ahol megsebesült s valaki megmondja, hogy Frigia. Juliánnak egyszerre eszébe jut az álma, amelyben egy álomalak megmondta neki előre, hogy Frigiában fog meghalni. Megérti, hogy most már mindennek vége s nagyot kiált: „*Hélios, Napisten elhagyta engem!*“ Egy kedves barátja után tudakozódik, aki mindig mellette szokott lenni, s mikor megmondják, hogy elesett, megsiratja. A környezetét annyira meghatja a haldokló császár önzetlensége és barátja iránti szeretete, hogy ők is mind sírni kezdenek, de a császár megfeddi őket, amiért azt siratják, akinek a lelke hamarosan felér a csillagok körébe, hogy maga is fénné váljék és az örökkévalók életét élje. Beszélgetni kezd két barátjával: *Priscusszal* és *Maximusszal* a halálontúli életről és a lélek végtelen értékéről. Ekkor lelki tanácsadói átnyújtanak a haldoklónak egy a Nap Isten jóshelyéről származó verses oraculumot, amely prózai fordításban kb. így hangzik:

„Amikor a Perzsákat már jogarod alá hajtottad s legyőzve őket egészen Szeleukiáig üldözöd, akkor fogsz felszállani — tüzes szekéren — az Olymposzra, így megszabadulva tested kínos fájdalmaitól. A szekeredet a magos régiók szélviharai megtépik, de te sértetlenül felérsz Atyád: a Napkirály éteri fényű udvarába, ahonét egykor leszálltál azért, hogy emberi testbe öltözzél.“

Ez után a vers után még több más verset is elmondanak a haldokló ágya mellett, aki szinte örömmel készül arra, hogy lelke most elhagyja testét — mintegy sír helyét — s készül az örök életre való feltámadásra. A sebe újra vérezni kezd, vizet kér s amikor a kelyhet ajkától elemelik, visszahanyatlik fekhelyére és meghal. Alig 32 éves volt és alig 20 hónapja császár. Állítólag ez lett a sírfelirata: „A hős Julianos a Tigris partjaira jött el örök álmait aludni. Jó császár és derék harcos volt.“

SZEMLE

A meditáció a buddhizmusban.

1. A *palibodhá-k* és a *kileszá-k* fogalmának ismertetése.¹

A szellemfegyelemgyakorlatok belső feladatainak megvalósításához a buddhizmus szerint csak az juthat el, aki előbb a külső akadályoktól megszabadította magát. A megszabadulást, a lebilincselő akadályok legyőzését nevezzük kibontkozásnak (*paṭipadā*).

A figyelemösszpontosítást meghatározó általános feltételeket két nagy csoportba sorozhatjuk: A) Az első feltétel a test alkalmasságának megőrzése. A tudat összpontosítására, azaz a figyelemnek egyetlen képzettárgyra történő részegezésére (*fixatio*) alkalmas az egészséges, tiszta és zavartalan test. Alkalmatlan rá a beteg, a forrongó és a fáradt test. Az alkalmatlanság állapotából kiemelkedhetik az akadályozott egyén, a lehetséges gyógyítás, az üdítő pihenés és az ingerlő s bódítószerektől, vagy cselekményektől való tartózkodás útján. B) A második feltétel a szellem alkalmasságának megőrzése. A figyelemösszpontosításra alkalmas az őszinte, a buzgó és a felszabadult szellem. Alkalmatlan rá a kétszínű, a sekélyes és a lenyügözött szellem. Minthogy a szellemi értékek világában s a mélyebb bölceleti kutatások terén éppoly gyakori a kétszínűséggel és lenyügözöttséggel párosult buzgóság, amely ritka az őszinteség, innen származik, hogy a meditációk gyakorlatához csak igen kevesen jutnak el. A meditációk világába vezető utat a *Dhammapada* szavai így jellemzik:

„...Kevesen jutnak el a halandók közül a túlsó partra,
Legtöbben csak idáig, az innenső partokig rohannak,
De csak azok, kik az igazságot látják, s annak megfelelően élnek,
Csak azok hagyhatják el ezt a partot, a nehezen legyőzhető
[Halálbirodalmat.“
(Dh. 85—86.)

A szellemgyakorlatok külső akadályait *palibodha* névvel jelölte meg a buddhisztikus bölcelet. Maga a páli *palibodha* szó grammatikailag a szanszkrit *parirodha* megfelelője, a *rudh* = akadályozni, gyökérből származik és külső akadályt, a szellemi kibontakozás külső gátjait jelenti. A szellemgyakorlatok belső akadályait viszont *kilesza* névvel jelölte meg a buddhizmus, mely azó a szanszkrit *kleza* szóval azonos és bűnt, mint szellemi tisztátalanságot jelent.

¹ A szövegben előforduló rövidítések: Dh = Dhammapada, MN = Majjhima Nikája, VM = Visuddhi Magga, Disc. = Discours de la Méthode, par R. Descartes, MÉD. MÉTAPH. = Méditations Métaphysiques, par R. Descartes, KRIT. R. VERN. = Kritik der Reinen Vernunft, von I. KANT, THEAI = Platon: Theaitetos.

A külső és belső akadályok jelentőségéről a misztériumok mesevilágába tartozó meditatív gyakorlatok is tudtak, s így ezek nyugaton sem ismeretlenek. Dodonában, ahol a jós-papok Zeusz szent tölgyfái alatt elmélkedtek, csak a magát imával megtisztított hívő halandó kapott bebocsáttatást. Éppígy volt Delfiben is, ahol az Apolló templomában, a Kassotis-forrás felett elmélkedő Pythia papnőhöz csak a magát imával megtisztított egyén juthatott be. De továbbmenvén már a magasabbrendű bölcsekedések világába való beavatásról is tudjuk, hogy a pythagoreusok meditációinak ezoterikus szféráiba való bebocsátás előtt is meg kellett szabadulni egy nagy akadálytól: az aritmetika nem ismerésétől; s éppígy volt Platon világa is körülvértézve; aki Platon meditációinak közvetlen közelébe akart férkőzni, annak előbb alaposan meg kellett ismernie a geometriát. Történelmi adataink vannak rá Plutarchosban, hogy Platon Akadémiájának felirata, μηδὲν ἀγνοεῖν μαθηματικὰ εἰσὶν, — be ne lépjen ide, ki nem ért a geometriához, — szigorú programot jelentett. Mert amikor Platon lement Szirakuzába, hogy ott Dionysios udvarában megvalósítsa eszményi terveit és oly tanítványokat képezzen magának, kik alkalmasak lesznek elmékedései figyelmes követésére, az elégedetlenkedő és ily eljáráshoz nem szokott politikusok ellenvetései dacára is, oktatásait a geometriával kezdte, s a politikusok, sőt maga a tyrannosz is ott tanulták a palesztra homokkal behintett térségein a plátoni bölcselet rendszerének első elemeit, s ott iparkodtak megszabadulni az elmékedések magasabb szférái felé vezető út elé tornyosuló első akadályoktól — hogy buddhisztikus szakkifejezéssel éljünk —, a *palibodha*-któl és a *kileszá*-któl.

A *Viszuddhi Magga* tíz *palibodhát* ismertet. Ezek a következők: 1. Az első *palibodha* az otthon (*gharāvāso*), mely eredetileg azt az akadályt jelentette, amely az erdei remeteség (*araññavāso*) elkezdését s az erdei elmékedések gyakorlását gátolta a házban élés és házban kötöttség gondjai és gátlásai alakjában. Az otthon éppígy lehet súlyos *palibodha* egy kicsiny cellácska, mint egy óriási várkastély alakjában. Az otthon nem minden egyén számára jelent akadályt, hanem csak arra nézve, aki az otthoni foglalatosságtól saját kötelességeinek teljesítésére nem képes időt szakítani, aki állandóan vagyont halmoz, s az otthoni életével kapcsolatos gondok, a hamis buzgalmak és önfeledkezések végül is egész szellemét lebilincselik és kiéheztetik. A *Mahā-taṅhā-sankhaya-sutta* az otthont ilyen értelemben nevezi börtönnnek és lomkamrának, amelyhez hasonlítva a zárandokság, az erdei magányosság, az elmélkedő remeteség olyan, mint a szabad égbolt. (MN, XXXVIII, 267.) A *Sabbāsava-sutta* szerint az illúziók ezen nemét menekülve kell feladni.

2. A második *palibodha* a család (*kulam*). A *Viszuddhi Magga* annak szemléltetésére, hogy minő ezen akadály természete, egy kis történetet idéz, amelyben egy ifjú *bhikkhu* (szerzetes) saját családi körébe visszatért, s az egész esős évszakot szülői és testvérei körében töl-

tötte el szótlán visszavonultságban, anélkül, hogy kilétét felfedte volna. A *Pavāraṇa* ünnep beköszöntésekor elbúcsúzott rokonaitól, kik ismeretlenül is marasztalták őt. Számára a *Ruhunui*-kolostor volt a megfelelő hely s a teljes erő kifejtés érdekében az általános szeretet útjain szabadon járt-kelt, mint a madár. Neki nem jelentett akadályt az előrehaladás nemes útján az a *palibodha*, amely sokakat visszatart a kibontakozástól, t. i. a családi kapcsolatok szűkkörű szemlélete.

3. A harmadik *palibodha* az ajándék (*kābho*). A kibontakozás akadályává annyiban válik, amennyiben a megajándékozott szelleme a külső benyomások hatása alól nem tud felszabadulni s a dolgokat hamisan szemléli, nem lévén képes arra, hogy szellemének szabad törvényeit érvényesítse egy oly illúzióval szemben, melynek neve: „ajándék”. Az ajándék meglepi és megzavarja őt, mint egy alattomos tolvaj, s azt visszautasítani s vele szemben fegyelmezetten viselkedni képtelen. Rapszodikusán feloldódik az önfegyelem kötelekeiből, mint egy hírnévtől megittasult költő. Az ajándékokat minduntalan köszöngeti, s hálát érez s közben a nagy egyetemes és objektív feladatok betöltésére nem gondol s azoknak időt szakítani nem tud. Ezen *palibodha* káros hatásainak kiküszöbölése céljából történt annak a páratlanul álló rendszabálynak beiktatása, mely tiltja, hogy a *bhikkhu* az alamizsna elfogadásakor azt megköszönje, az ajándékozóra rámosolyogjon, vagy tekintetét felemelje; annak ellenére, hogy a hálaturad benne igen fejlett. Innen ered továbbá az a szokás is, hogy a meghívásokat szótlán fejbőlintással szabad csak elfogadni.

4. A negyedik *palibodha* a sokaság (*gaṇam*). Ezt az akadályt az oktatók érzik s az elővigyázatlanság hozza létre. A tanítványok túlarádó sokasága és az előadások túlméretezett gyakorisága annyiban gátolják a szellemi kibontakozást, amennyiben az előadó folytonosan előadásokat tart, kérdésekre válaszol, idegen bonyodalmakat kutat, s miközben ezen foglalatosságok tengerében elvegyül, saját szellemét senyvedni hagyja s legelemibb köteleességei teljesítésére nem talál időt. Itt a *palibodhák* misztériumában talál feloldást az a paradoxon, hogy könnyebb egy gyermeknek bejutni az égi birodalomba, mint egy elbizakodott írástudónak; s ezen *palibodhá*-ra történő figyelemmel lett buddhiztikus rendszabállyá, hogy valahányszor egy skolaszta, egy szerzetes, pap, bölcselkedő, tehát egy *sayambhū* (egy korifeus) konvertált, annak legalább négy évet el kellett töltenie noviciátusban, tanulmányok között.

5. Az ötödik *palibodha* a javítgatás (*abhinavakaranaṃ*), mely alatt ama építgetéseket, renovációkat kell érteni, amelyek egy kolostor meditáló bölcsét meddő és folytonosan megújuló erőfeszítésekre kényszerítik. Ezen *palibodha* gátlásainak elkerülése végett a *Majjhimanikāyo* (a „Középső Gyűjtemény”) arra inti a *bhikkhu*-kat, hogy az erdőkben keressenek maguknak üres cellákat, s ott keressék fel a fákat, melyek

törzse nem csupán az elmélkedő hátának ad biztos támasztékot, hanem sok *palibodhá*-tól is mentesít. (MN, CLII, 494.)

6. A hatodik *palibodha* az utazás (*addhānam*), a vele kapcsolatos zűrzavarral és nyugtalansággal. Aki ugyanis úton van s valamely cél irányában halad, annak rendkívül nehéz a cél elérése előtt az utazás gondolatát feladni és megteremteni az elmélkedés folytatásához szükséges teremtő szellemnyugalmat. Ezért az ily egyének először el kell intéznie azt az ügyet, amely gondolatait zavaró feszültségben tartja, s azután teljes odaadással a saját kötelességei betöltéséhez kell fognia.

7. Hetedik *palibodha* az ápolás (*nātak-upaṭṭhānam*), amelyen oly akadályt kell érteni, mely valamely szellemi kibontakozást akadályoz. Rousseau az „Émil”-ben ennek az akadálnak szellemi gátló természetére gondolt, mikor tanítványát az egészséges egyének közül választotta ki, mondván, hogy a betegek felgyógyulása is munkaterve, de géniuszára nagyobb feladat is vár.

8. Nyolcadik *palibodha* a betegség (*ábádho*). A betegség szemébe úgy tekint bele egy *yógin*, mint a legveszedelmesebb illúziók forrásába, melyek őt eschatologikus problémák elé vetik. A gyógyszereket, ha egyszer betegségbe esett, a legnagyobb megfontolással használja, pusztán csak az esetleges leverő érzésektől való megszabadulás miatt, s a függetlenséget tekinti végső célnak. (*Sabb-āsava-sutta*. MN, II. 10.)

9. Kilencedik *palibodha* a könyv (*gantho*). A *Viszuddhi Magga* idevonatkozó megjegyzése szerint a szöveg tanulmányozás rendezetlen munkája a figyelmet szétszórja, a belső fegyelmet feloldja, a szellem ama belső őr-mécsesét, amit önvizsgálatnak és bölcséleti kritikának neveznek, kioltja és az általános kibontakozást gátolja. *Deva Thera* tizenkilenc éven át tanítja könyvekből a szent iratokat, mikor belátja, hogy számára *palibodha* volt a könyv és gyakorolni kezdi a koncentrációt: a *szamádhit*. (VM, 96.) *Nāga Thera* tizenhét éven át tanulmányozza a szövegeket, s azután feladván eddigi kutatásait, magukat az ismereterőket kezdi kutatni s az elmélkedés stúdiumában elmerül (VM, 95.). *Abhaya Thera* előadásainak befejezése után tanítványai előtt leteríti a gyékényszőnyeget és gyakorolni kezdi az elmélkedést (VM, 98.).

10. A tizedik *palibodha* a bűverő (*iddhi*), amelyen itt a laikus *iddhi*-t (*puthujjaniká iddhi*) kell értenünk, t. i. azt a képességet, amelyet valaki az alapvető ismeretek genetikus feltárása és egy nagy rendszer bázisaiba való bevezetés nélkül szerez meg, kivételesen éles felfogása révén, az ismeret legmagasabb szféráiban, úgyhogy azokat nem képes tökéletesen kibontakoztatni. A *Viszuddhi Magga* zsenge vetéséhez és szopósabához hasonlítja (VM, 98), mit nehéz életben tartani, különösen ha magára marad. *Palibodhá*-k közé azért tartozik, mert a *kileszá*-k rabjává teszi az egyént.

Ezzel a *palibodhá*-k rendszerét átfogóan ismertettük. Az út átvezet a *kileszá*-k honába. A *kileszá*-k (bűnök) a szellemi kibontakozás

belső akadályai. A *palibodhá*-k, mint a fejlődés külső akadályainak vizsgálata után lássuk most már, mily álláspontot foglalhat el a buddhizmus a *kileszá*-k kérdésében.

A bűn etikai megítélését a buddhizmus az önértékelés szigorú és következetes törvényei szerint hajtja végre, s ezen magatartása a *szamádh*-val (koncentrációval) kapcsolatban is érvényre jut, amennyiben a *kileszá*-kat a belső akadályok közé sorozza, s így a bűnöknek gátló hatását abban jelöli meg, hogy a bölcelet tiszta értékeinek elérését megghiúsítja. A megtisztulásnak oly eszménye áll előttünk, amely a büntelenség állapotát a bölcselet akadálytalan folytatása végett dicséri, s amely a lelki szépséget, a szellem tökéletes összhangzatát, a büntelen gondolatfunkciót, a mocskotlan jószándékot, az „Immaculata Conceptio” eszményét, önmagában nevezi értékesnek.

Attaná va Katañ pápam, attaná sañkilissati.
Attaná akatañ pápam, attaná va visujhati.
Suddhī, asuddhī paccatañ, nāñño aññam visodhaye.

(Dh. 165.)

Önmaga követi el a bűnt, önmaga szennyezi be magát.
 Önmaga hagyja fel a bűnt, önmaga tisztítja meg magát.
 Tisztulás s beszennyeződés individuális. Senki sem tisztulhat meg más miatt.

A kapzsiság (*lobho*) a külső benyomásokon való rendszertelen függés révén sekélyessé teszi a szellemet és így annak összpontosítását akadályozza. A gyűlölet (*doso*) az indulatok féktelen felkorbácsolása révén forrongóvá teszi a szellemet, s így annak összpontosítását akadályozza. A tudatlanság (*moho*) az ismereterők elhanyagolása által gyakorlatlanná teszi a szellemet és így az összpontosítást akadályozza. A gőg (*māno*) a hamis önzés révén kétszínűvé, hypokritává teszi a lelket és így az őszinte szellemi összpontosítást gátolja. A hiszékenység (*ditthi*) gátolttá teszi a lelket és így magukat a szellem összpontosítására irányuló erőfeszítéseket gyökerükben kiirtja, s az erőfeszítéseket ellanyhítja. A kétely a szellemet habozóvá teszi és így pozitív gyakorlatokhoz való eljutását gátolja. A lustaság a szellemet ernyedtté teszi, apáthiához vezet s így az összpontosításhoz szükséges erőtől rabolja meg. A pöffeszkedés (*uddhaccañ*) a hírnév utáni vágy folytán a szellemet bénává teszi, mert az eredeti szellemi forrásokhoz nem juthat el s a szellem összpontosítására képtelenné válik. A szégyentelenség (*ahiriká*) a szellemet a kibontakozás útján a kívánatos fogékonyságban akadályozza, s a bűnirtózat teljes, vagy részleges hiánya folytán nehézkessé teszi, mint valamely romlott mérleget, mely egyensúlyát elvesztette. Végül a megrögzöttség (*anotappañ*) a lelket durvává, cinikussá teszi, s a szellem összpontosítását akadályozza.

A *palibodhá*-k és *kileszá*-k negatív természete csak kifejezési forma, éppúgy, mint Platon Akadémiájának felirata: μηδὲν ἀρεωμετρικὸς εἰσιτω.

A módszertan fegyvertanának alkotóelemei szükségszerűen tilalmakat tartalmaznak. A *küleszá-k*, mint intenzív természetű akadályok feltétlenül gátló hatásúak; a *palibodhá-k*, mint külső akadályok, nem feltétlenül gátlóak. (VM, 90.)

Pozitív alakban úgy fejezhetők ki ezek az elemek, hogy az elmélkedőnek a meditációk rekvizitumaival, az erényekkel kell rendelkeznie.²

Megismeréssel kell legyőzni az illúziókat, kerülve kell legyőzni a zavaró benyomásokat, ápolva kell legyőzni a betegséget, túrva kell legyőzni a viszontagságokat, menekülve kell legyőzni az alkalmatlan környezetet, küzdve kell legyőzni a *küleszá-k* vágycsírait, munkálkodva kell legyőzni a koncentrációk még fennmaradó felsőbbrendű szellemi természetű akadályait. Ezen utóbbinak, t. i. a munkálkodásnak, mint praxisnak ismertetése már új fejezetbe vezet át, melyben a *szamádh*i általános gyakorlatát fogjuk ismertetni.

2. A *szamádh*i gyakorlatának általános kritikai ismertetése.

Miután az összes külső és belső akadályoktól megszabadult, alkalmassá válik az egyén arra, hogy gyakorolni kezdje a *szamádh*i-t; „... felkeres egy távoleső nyugalomhelyet, egy tisztást, egy fának árnyékát, egy sziklabarlangot, egy hegyszakadékot, egy temetőt, egy erdőmélyét, egy szalmakalibát a nyílt rónaságon. Evés után, mikor az alamizsnakörűtről visszatért, keresztbefont lábakkal letelepszik s törzsét egyenesen felemelvén, gyakorolja az elmélkedést...” (MN. XXXVIII. 269.)

Az elmélkedés praktikumába a *kalyána-mitto* (lelkibarát) vagy *kammaññhadáyo* (az elmélkedési tárgy adója) vezeti be a tanítványt. Félteve őrzött hagyományok letéteményesei ők s egyben a nevelés mesterei. Fogalmukhoz legközelebb áll a *μαθη* képzete, mellyel Sokrates szerette megjelölni önmagát a szellembábáskodás mesterségének üzésében.

A *kalyána-mitto* az emberi természet alapos ismerője, ki mások gondolatait, terveit, életét többnyire már előzetes kérdezősködések nélkül, a külső jelek beszédes adataiból megérti, s tudja, milyen természettel áll szemben, s hogy egyáltalán lehet-e, képes-e kibontakoztatni, s ha igen, milyen megfelelő módszerekkel, a hozzá forduló tanítvány szellemi életét. A mások gondolkozásának ismeretét (*Para-citta*

² A *palibodhá-k* magyarázata gyanánt a következő párhuzamok áttekintése ajánlható a nyugati tanulmányozónak. A otthon akadályára Máté 19, 16—30. Márk 10, 17—31. Lukács 18, 18—30. A család akadályára Máté 10, 34—40, 12, 46—50. Az ajándéokra Lukács 12, 13—37. A javítgatásokra János 6, 27. Lukács 10, 38—42. Az utazásra Máté 11, 28—30. Az ápolásra Lukács 9, 59—62. *ἀφελ* τὸς *véκροῦς*! A betegségre Máté 17, 19—21. A könyvre Máté 23, 1—39. A bűverőre Máté 13, 21 οὐκ *ἐχει* *δέ* *πίζαν*!

ñā-ṇa), amit emberismeretnek nevezünk s ami olyfajta ismeret, mint amit Sokrates bábaismeretnek³ nevezett, — különös mértékben birtolja; olyan mester-ismeret, mely azt foglalja magában, hogy gyógyés varázsszerekkel hogyan lehet valamely vajdó lélekben fájdalmakat és enyhüléseket létrehozni, melyik lélek kibontakozását kell siettetni, melyikét kell késleltetni, mily kibontakozást kell teljesen megghiúsítani.⁴ A *para-citta-ñāṇa* oly ismeretet jelent, amely az illúziótól való megszabaduláshoz s azon keresztül az egyéni jellemvonások eredeti kibontakozásához vezet. Az emberi természetről szóló tanításuk sok tekintetben hasonló Sokrates tanításához. Platon a Politeia-ban háromféle természetet különböztet meg: 1. vágyakozó (ἐπιθυμητικόν), 2. harcias (θυμοειδές), 3. megfontoló (λογιστικόν). A *kalyāṇa-mitto* hatféle természetet különböztet meg: 1. vágyakozó, 2. gyűlölködő, 3. elvakult, 4. bizakodó, 5. értelmes, 6. furfangos természeteket. Az értelmes természet foglalja magában a képességek tökéletes egyensúlyát.

A *Visuddhi Magga* felsorol néhány magyarázatot arra, hogy az egyes emberi természetek eredetét hogyan fejtegetik. Ezen magyarázatok a tündéri birodalmak körébe nyúlnak át, a *Visuddhi Magga* is kijelenti róluk, hogy „... meghatározatlan expozíciók...” (VM, 104), amelyeket nem fogad el. Jók azonban arra, hogy jelentős fogalmak tisztázásánál magyarázatul szolgáljanak s így nekünk hasznosak lehetnek. Így azt mondják, hogy a vágyakozó természetet birtokló egyén előző megnyilatkozásában (*avatáro, otáro*) sok nemes dolgot hajtott végre, kellemes foglalkozást űzött, vagy az égből szállott alá. Szolgái voltak, kik helyette elvégezték a durvább foglalkozásokat s az élet sebes oldalát most jött csak tanulmányozni; ebben még kezdő. A gyűlölködő egyéniség viszont a pokolból szállt fel, vagy előző életében gyilkos volt, szúrta, vágta, ölt, s az irgalmat csak most jött tanulmányozni a földön, egy új életalakulás útján. Az elvakult természet birtokló egyén előző életében elhanyagolta a tanulást, a vizsgálódást, a gondolkozás gyakorlását; vagy pedig részeges volt, bódító italokat ivott, kábítószerket használt; vagy pedig az állatok világából szakadt ki. A bizakodó egyéniség előző életében hűséges tanítvány volt, aki a mester lábánál ült s szótlánul hallgatta a tanítást; s a mester most megpróbáltatásoknak teszi ki hűségét, előző életének emlékeit elragadva. Az értelmes egyéniség előző életében elérte a szentséget s nem születik többé újjá. A furfangos egyéniség előző életében sok csalódáson ment keresztül⁵ s a tiszta bölcsesettel kapcsolatban fogyatékosak a tapasztalatai.

³ Mások gondolatainak találgatása nem tartozik ide, s ez azon foglalatosságok közé kerül, melyek üzése egy buddhista szerzetes számára tilos.

⁴ V. ö. Theai 149 d és VM, 104.

⁵ V. ö. Theai 173 d—e.

A *Kammattihánadáyako* alaposan tanulmányozza a nála jelentkező tanítvány egyéniségét s a negyven elmélkedéstárgy (pá. *kammattihána*, skr. *karma-sthána*) közül kiválasztja azt, amelyik a tanítvány szellemének kibontakoztatása céljából legmegfelelőbb. A vágyakozó természetűt temetőbe küldi s elmélkedéstárgy gyanánt kijelöli számára a tíz *aszubhā* elmélkedést ('undor' cím alatt összefoglalt vizsgálódások a test mulandósága felett) és a test (*kāya-gatā-sati*) a halál (*māraṇa-sati*) és a lemondás (*cāg-ānu-ssati*) feletti elmélkedéseket. A gyűlölködő természetűeket remetékhez küldi, a világ legszentebb és legbékésebb helyeire, hogy köztük kijelölhesse számára elmélkedéstárgyként a négy *brāhmanivhārat* (az elmélkedést a szeretet, irgalom, szelídség és megnyugvás felett) és a négy *anu-ssati* elmélkedést (az elmélkedést a bölcs élete, a tanítás, az egyház és az érények felett). A bizakodó természet számára hosszú, az értelmes természet számára rövid töprengéseket jelöl ki az *anu-ssati* köréből. Az elvakult és furfangos természetek számára csak egyetlen elmélkedéstárgy van, mely célhoz vezet s ez a be- és kilégzés gyakorlása, mint figyelemkoncentráció s így bölcséleti gyakorlat, mely az egész lényt erős gúzsba köti és új irány felfedésére vezetheti, segítheti.

Sokrates utolsó nagy elmélkedésének előkészületeit ismerjük a Phaidonból; legmeghittebb barátai társaságát is otthagya, megfürdött és hosszasan tartózkodott magányában, úgyannyira, hogy már a hegycsúcsokra bukott a lenyugvó nap, mikor szóltanul visszatért.⁶

A *szamādhi*-t is ilyen tisztulási szertartás előzi meg. Miután a *bhikkhu* alamizsnakörútjáról visszatért és az étkezést befejezte, megtisztítja magát a zavaró gondolatoktól, megmossa tagjait, azután kizemmel magának egy nyugalmas és magányos helyet s meditatív ülésbe helyezkedik.

A nyugati módszertan sohasem hajlott arra, hogy a bölcséleti foglalatosságok számára olyan sajátos testhelyzetet fogadjon el, mint ahogy pl. az imádkozás számára általánosan elfogadott helyzet a térdeplés, vagy a hellenizmusnál a kezek ég felé emelése volt. Sokrates egyik legmélyebb elmélkedése közben Phaidon fürtjeivel játszadozott. Aristoteles és tanítványai sétálgatva meditáltak. Descartes egy kandalló melege mellett elmélkedett és „... saját gondolataiban teljesen elmerült...“, megírva a metafizikai meditációkat. Kant az íróasztalnál elmélkedett. A buddhizmus *rukkha-mūlik-angam* névvel jelöli a fa tövében gyakorolt elmélkedés módszerét, mely keresztbefont lábakkal és a fatörzsnek támasztott egyenes törzsszel történik.

A buddhizmus a meditatív ülésbe helyezkedést sohasem kezelte rituálisan, hanem a bölcsélet puszta eszközeként tekintette. Ahogyan

⁶ ... χρόνον γάρ πολὺν διέτριψεν ἐνδον... Phai 116 b. Sokrates elvonulásának oka nem annyira a fürdés, ez a külső ürgy, mint inkább utolsó magányos meditációjának elvégzése volt.

nyugaton az elmékedéseket némelyek térdepelve, némelyek állva, némelyek földreborulva, némelyek körbesétálva stb. végzik, ugyanúgy a *Viszuddhi Magga* sem engedi, hogy üres szertartássá alakuljon át egy hatékony és könnyen kezelhető forma. A *Viszuddhi Magga* ugyanis így szól: „A testhelyzetek közül egyesek számára a le-fel-járkálás kedvező, mások számára a fekvés, állás vagy ülés. Ezért ezt is éppúgy, mint a lakóhelyet, három napon keresztül ki kell próbálni, s azt a testhelyzetet, amely révén a szétszóródó szellem magát összpontosítja, az összpontosított pedig fegyelmezettebb lesz, kedvezőnek kell tekinteni, amazt ellenben kedvezőtlennek.“ (VM, 107.)

Az elmékedésre kiválóan alkalmas meditatív ülés mód (*ásanam*) a *pallanka* (pá. *pallaṅko*, skr. *paryāṅka*). *Pallanká*-ba süllyedni (*pallaṅkam ābhujati*), vagy *pallanká*-t kötni (*pallaṅkam bandhati*) annyit jelent, hogy a testet az elmékedő fegyelmezett és mégis nyugodt tartásba rendezi, mely a közetkezőkből áll: 1. a lábszárak egymást keresztelve a test alá fonódnak; 2. a kezek az ölben zárt ujjakkal egymáson fekszenek; 3. a törzs kiegyenesedik (*uju'-kāyaṃ paṇḍhāya*).

A *pallanka* a mély elmékedések számára szükséges nyugalmat biztosítja s külső fegyelmezettséget is jelent. A keleti művész helyesen járt el akkor, amidőn annak szobrászi szemléltetésére, hogy alkotásának tárgya bölcs volt, a *pallanka* ülés módban történő ábrázolást választotta. Ez az ülés mód, mint kifejező forma, éppúgy hozzátartozott a bölcshez, mint ahogy nyugaton a szent ábrázolásához a glória a fej fölött, a nimbus, aureola és a mandorla a test körül.

Huzamosabb elmékedést állva végezni nehezebb, mint ülni; innen az ülőhelyzet és a lábszárak egybefonása. A kezek számára viszont a legnyugalmasabb támasztékot az ölbehelyezés jelenti. Ha ugyanis a kezeket az elmékedő a mellén keresztbefonná, mellkasának működését zavarná, lélegzetvételét akadályozná, s a fáradtság hamar beállna; innen ered az a szokás, hogy a mellkas mellett jönnek le a kezek a *pallanká*-ban, és széles teret hagyván a mellnek, az ölben megpihennek. A test egyenesen tartása a mellkas szabad mozgása és a fáradtság elkerülése végett fontos; ennek az utóbbi célnak elérése végett a *pallanka*-ba helyezkedés fontos elemét teszi a hátnak a fa törzséhez való támasztása is.

A *pallanká*-nak zavartalan, hosszú elmékedésre való alkalmasságát a kánonok mindenütt kiemelik. A *Cūḷa-saccaka-sutta* arról számol be, hogy mikor *Saccaka*, a híres dialektikus vitára hívta ki a *Buddhát*, ott találták meg késő este őt az erdő mélyén, egy fának tövében, ahol egész napon át elmékedett. (MN, XXXV. 229.) Más alkalommal a *Cūḷa-dukka-kkhandha-sutta* feljegyzése szerint maga a *Buddha* adta hírül tanítványainak, hogy *pallanka* ülésben „... testi mozgás nélkül, egy szóbeszéd nélkül, jól érzem én magam egy nap és éjen át.“ (MN, XIV, 94.)

Minden *szamádhi*-t lélegzési gyakorlat (*ánápánam*) vezet be. Ez egyike azon keleti elemeknek, amelyek nyugaton súlyos félreértések tárgyaivá váltak. Ennek oka részben az, hogy maga a *Viszuddhi Magga* sem kísérte meg, hogy bölcséleti expozíciót adván róla, a sekélyes kezelésnek gátat emeljen; részben pedig az, hogy gyakorlata már a belső kibontakozáshoz tartozik, amelynél a tanítványt a mesternek a szabály szerint magára kell hagynia.

Az *ánápána*, a lélegzési gyakorlat szorosan véve nem egyéb, mint a *szamádhi* előkészítő fegyelemgyakorlata, propaedeutikus gyakorlat, amelynek feladata a figyelemnek egy irányban való lekötése és előkészítése az elmélkedés tárgya felé történő irányításra. A figyelem megkötésére és hatalmunk alá vonására kiváló eszköz a lélegzetvétel szabályozása. Ama finom és bőséges lehetőségek megértésére, és bölcséleti szerepük meglátására, amelyeket ezen gyakorlat magában rejt, elég rámutatni, hogy pl. a retorika is milyen nyomatékkal hívta fel a szónokokat arra, hogy a hallgatóság figyelmét nagyfontosságú kérdések tárgyalásakor hogyan nyerjék meg. A *pauza* (παύσις), a szónoki szünet volt ez az eszköz, mellyel a fokozott hatásra törekvő szónok operált; a hangbenyomások alapvető érzéki folyamatát megszakította s így a felsőbbrendű szellemi funkciók munkaterét szabaddá tette, s az ítéleterő és érzező működését kikényszerítette. Ugyanez a szerepe a lélegzési gyakorlatnak a *szamádhi*-nál. A lélegzési gyakorlatok egyenletes és lassú mélylélegzésekkel kezdődnek s azok ellentétével, a rövid és gyors lélegzésekkel folytatódnak. Az *Anápána-sutta*, mely ezzel a problémával kapcsolatban a leghitelesebb kútforrásnak nevezhető, megemlékezik arról, hogy a Buddha egy teliholdas éjtszakán, szabad égbolt alatt, *Savatthi* környékén, egy erdőmélyben, a tisztáson miképpen tanította híveit az *ánápána* alkalmazására. „... A tudatosan gyakorolt és ápolt be- és kilégzés a reflexió négy kibontakozását hozza létre; a tudatosan gyakorolt és ápolt reflexió négy kibontakozása létrehozza a hét felocsudást. A tudatosan gyakorolt és ápolt hét felocsudás létrehozza a bölcséleti felszabadulást. Ti *bhikkhuk!* miképpen kell azonban gyakorolni és ápolni a be- és kilégzést, hogy magas jutalmat hozzon, magas követelményt? Tegyük fel, ti *bhikkhuk*, hogy adva van egy *bhikkhu* egy erdőmélyben, egy üres cellában, ki keresztbefont lábakkal letelepszik törzsét egyenesen felemelve és gyakorolja az elmélkedést. Figyelmesen lélegzik be, figyelmesen lélegzik ki. Amidőn mélyen belélegzik, arra gondol: mélyen belélegzem. Amidőn mélyen kilélegzik, arra gondol: mélyen kilélegzem. Amidőn röviden belélegzik, arra gondol: röviden belélegzem. Amidőn röviden kilélegzik, arra gondol: röviden kilélegzem. Azután így gyakorolja magát: az egész testet áthatva fogok belélegzeni; az egész testet áthatva fogok kilélegzeni. Azután úgy gyakorolja magát: ezen testrendszerrel lecsillapítva fogok belélegezni; ezen testrendszerrel lecsillapítva fogok kilélegezni.“ (MN, CXVIII, 184.)

A helyesen gyakorolt *ánápána* a leghathatósabb figyelemösszpontosító eszközzé válik s ebben áll bölcséleti jelentősége. Aszerint, hogy az elmélkedésnek mi a tárgya, aszerint, hogy a *szamádhi* tárgya az érzékiség, az értelem, vagy az ész szférájának köréből vétetett, az *ánápána* elmélyítése más-más irányt vehet fel.

Összefoglalván az elmondottakat nyilvánvaló, hogy a lélegzési gyakorlat csak: 1. figyelemszabályozó eszköz (pressura), mely a legalkalmasabb arra, hogy a szellemi szférák viharainak lecsillapítását a test összhangzatos fegyelme és a testen keresztül hatoló fegyelmezés útján érjük el; 2. ismereterő- (facultas-) rögzítő eszköz (fixura), amely alkalmas arra, hogy a figyelmet az ember királyi méltóságához illő módon bizonyos meghatározott és plasztikusan kezelhető irányban lekössük, anélkül, hogy oly eszközökhöz fordulnánk, amelyet a *yóga* egyes iskolái elfogadtak, — ezek a koncentrációt az orr hegyére, vagy a láb nagyujjára rögzítik; 3. erőátalakító eszköz (transfixura), amely alkalmas arra, hogy a légzési gyakorlattól a tulajdonképeni szellemi feladatra áttérve, alkalmazzuk a már koncentrált figyelmet.

Ez azonban már új vizsgálat körét jelenti. A továbbiakban három nagy csoportra osztjuk fel a *szamádhi* rendszerét, s a metodológia egyetemes problémáinak szemszögéből kritikai vizsgálat alá vonjuk először a *kasinaṃ*, azután röviden a *sati*, végül pedig a *vimutti* gyakorlatát.

3. A *kasinaṃ* kritikai vizsgálata.

A transzcendentális érzékgyakorlat általános követelményeit tisztán megőrizte a mai napig a buddhizmus a *kasinaṃ* gyakorlatban.

Maga a *kasinaṃ* szó a buddhisztikus bölcsélet műszavai közé tartozik; grammatikailag a szót mi a szanszkrit *karšana* szóra vezetjük vissza, mely szántást jelent, s eszerint a gyakorlat maga is alapvető bölcséleti cselekményt jelent, amely, mint a földművelésnél a szántás: olyan elemi és nélkülözhetetlen.⁷ Mint bölcséleti műszó a *kasinaṃ* az első alapvető *szamádhi*-t jelenti, amely az érzékelés eredeti principiumainak közvetlen ismeretébe vezet be a szemlélődöt.

Az érzékgyakorlatnak a következő feltételek alatt kell állnia: 1. Eredeti (primitív) legyen, azaz az érzékszerveket megfelelően kell foglalkoztatnia és az érzékelés formáihoz kell lemélyülnie. 2. Közvetlen (ex principiis) legyen; nem szabad idegen (ex datis) elemekre építenie. Tehát a külső, tapasztalati szemlélettel kell kezdődnie s onnan kell a tiszta szemlélet felé kibontakoznia. 3. Gyökeres (radicalis) legyen, vagyis az ismeretek forrásának, keletkezésének problémáira kell irányítania figyelmét, — kantianus kifejezéssel élve *transzcendentális* gyakorlatról van szó.

⁷ A *Viszuddhi Magga* s vele mások is, mint pl. *Child*, *Nyánatiloka*, a szó eredetét a *kritsna* (= teljes, egész, tökéletes) szóra vezetik vissza (VM, 150).

A buddhisztikus *kaṣiṇaṃ* ezen követelményeket az idők viharán át tisztán megőrizte. A *Viśuddhi Magga* szerint az elmélkedésre készülő minden utasítást és segítséget megkaphat a *szamádhi*-ra nézve, azonban a *szamádhi* belső tartalmának és belső élményének mikéntjére és a kibontakoztatás módjaira vonatkozólag utasításokat nem kaphat; vagyis nem kaphat az egyes szellemgyakorlatok számára olyan utasításokat, amelyek lehetségessé tennék az *ex datis* elmélkedés beiktatását az *ex principiis* elmélkedés helyébe. Így szól a *Viśuddhi Magga*: „... A *szamádhi* kibontakozását anélkül kell végrehajtani, hogy a szellemi kibontakozásra nézve bármely utasításra kiterjednének.“ (VM, 122.) Ennek a propaedeutikus módszertani szabálynak következménye, hogy egyesek számára ezen meditációk mindörökké misztériumok maradnak. Nem jelent semmi veszedelmet, hogy a nagy erdőrengetek megszentelt helyei megtelnek ürességbe bámuló elmélkedőkkel, mert a princípium tisztán és sértetlenül átmentetett a jövő széplelkű elmélkedői számára.

A *kaṣiṇaṃ* gyakorlatok a következőképpen tagozódnak:

1. *Paṭhavi-kaṣiṇaṃ*. (Föld-*kaṣiṇaṃ*).
2. *Apo-kaṣiṇaṃ*. (Víz-*kaṣiṇaṃ*).
3. *Tejo-kaṣiṇaṃ*. (Tűz-*kaṣiṇaṃ*).
4. *Vāyo-kaṣiṇaṃ*. (Szél-*kaṣiṇaṃ*).
5. *Nīla-kaṣiṇaṃ*. (Kék-*kaṣiṇaṃ*).
6. *Pīta-kaṣiṇaṃ*. (Sárga-*kaṣiṇaṃ*).
7. *Lohita-kaṣiṇaṃ*. (Piros-*kaṣiṇaṃ*).
8. *Odāta-kaṣiṇaṃ*. (Fehér-*kaṣiṇaṃ*).
9. *Aloka-kaṣiṇaṃ*. (Fény-*kaṣiṇaṃ*).
10. *Paricchinn-ākāsa-kaṣiṇaṃ*. (Egmszet-*kaṣiṇaṃ*).

A felosztásból látható, hogy a buddhizmus az érzékgyakorlatot kettős feladatra használja fel. Az egyik feladat az, hogy illuzórius, durva érzékszemplélet (hamis esztétika) feladására kényszerítse a szemlélődőt. A másik feladat az, hogy az illúziótól felszabadult egyén a tiszta érzékeléstan principiumait tovább rendezhesse. Az első feladatot a négy őselem, a föld, víz, tűz, szél feletti szemlélet vezeti be és oldja fel. A négy első *kaṣiṇaṃ* feladata tehát: felrázni a szemlélődőt mély szofisztikus álmából, szellemi vakságából; rádöbenteni arra, hogy a négy őselem *cattāro mahā-bhūtā* = *paṭhavi dhātu, apo-dhātu, tejo-dhātu, vāyo-dhātu*) voltaképpen illuzórius létformák (*rūpa-kkhandhā*) csupán.

A következő öt *kaṣiṇaṃ* (5.—9.) a hamis varázslatokból kiábrándult érzékelő szemléletét jelenti. Az utolsó (10.) *kaṣiṇaṃ* arra mutat, hogy a buddhizmus itt már a tiszta térszemlélet irányában próbálta a *kaṣiṇaṃ* gyakorlatát alkalmazni.

Az eredeti érzékgyakorlat meghatározására — értvén alatta mind a szemlélődést, mind annak gyakorlatát — a buddhista *kaṣiṇaṃ* teljes mértékben alkalmas; részint azért, mert eredeti célja szerint tisztán és helyesen fedi annak feladatát, részint pedig azért, mert a buddhiz-

mus ezen minden viszontagság között tisztán megőrzött törekvései ezen elismerést kiérdemelték. A még fennálló fogyatékoságok kiküszöbölése és a hiányok pótlása a következőképpen hajtandók végre: a *kasiṇaṃ* gyakorlat egyetlen hibája, hogy egyedül csak a látás-érzékelésre terjeszkedik ki s az érzékelés többi módjairól, a hallásról, szaglásról, ízlésről és tapintásról nem emlékezik meg. Az alapvető szemlélődésre ugyanis a többi érzékelések nehezen alkalmazhatók, mivel nehezen bontakoztathatók ki. A látásérzékelésben is tele vagyunk illúziókkal, pedig itt a szivárvány színei széles spektrumokat dobnak a kék égboltozatra és megkönnyítik a kontemplatív észrevételt. A hallás-érzékelésben is telve vagyunk illúziókkal, pedig itt a skálák nagy-szerű rendszerek egységében jelölik ki az utat a kutató előtt. Am a többi érzékek vizsgálata nehezebb munka és a szakember is nehezen jut el odáig, hogy az illatok, ízek és tapintatok jelenségsorozatát skálába, vagy spektrumba szedje s azok indefinit sorát kutassa.

A belső tapasztalati érzékelés kontemplatív vizsgálatát az ú. n. mozgó *kasiṇaṃ* alakjában ismeri a buddhizmus. A térnek, mint a külső érzékelés tiszta formájának vizsgálatát, a *paricchinn-ákása-kasiṇaṃ* alakjában ismeri, mely az ég valamely metszetének szemléletével kezdődik. Az idő *kasiṇaṃ* alakjával azonban vizsgálataink során még nem találkozunk.

A fennforgó fogyatékoságok kiküszöbölése felette könnyű. A rendszeresség követelményeinek megfelelően a hallás, szaglás, ízlés és tapintás mezejére is ki kell a kontemplatív gyakorlatokat terjeszteni, s meg kell alapozni egy topologikus és egy kronologikus kontemplációt.

4. A *kasiṇaṃ* praktikumának ismertetése.

Lássuk ezek után, hogy milyen módon végzi a buddhista szerzetes a *kasiṇaṃ* gyakorlatot. A gyakorlatok közül a föld-*kasiṇaṃ* az első bevezető gyakorlat, mely a későbbi vizsgálatokhoz alapot nyújt. A föld-*kasiṇaṃ* tárgya egy földkorong, a víz-*kasiṇaṃ* tárgya egy csésze víz, a tűz-*kasiṇaṃ* tárgya száraz, halott fagalyakból csiholt tűz, a szél-*kasiṇaṃ* tárgya a legyezővel felidézett szellő, a kék, sárga, piros, fehér-*kasiṇaṃ* tárgya a megfelelő színű virág az erdő mélyén egy sudár fa tövében, vagy egy színes kődarab a sziklahasadékban, vagy a kolostor legcsendesebb részletében a falra festett színes kör. A fény-*kasiṇaṃ* tárgya az erdei fák lombjai közül átszivárgó fénysugár, vagy a kolostor falára vetett vékony fénycsóva, amely az ablakon, vagy a réseken bevilágít. Az égmetszet-*kasiṇaṃ* tárgya az égnek egy kicsiny szelvénye, apróska metszete, amelyet egy lombsátor, remetebarang, vagy kolostortető réseit között látni lehet.

Szerencsés összetalálkozásnak lehet nevezni, hogy míg a rendszeres bölcséleti osztályozás szempontjából is a föld-*kasiṇaṃ* gyakorlatát illeti meg az első hely, — s hogy a görög bölcsélet mitologikus előzményei és

a vedikus mitológia ezen a téren rokonok⁸ — addig a gyakorlati kíváncsnak fejlődése is ezen gyakorlatnak kedvez, s belőle teremődik meg a meditációk elemтана.

A *kasinam* gyakorlatra elhelyezkedés a következő módon történik. Fürdő s testi megtisztulás után valamely alkalmas, kiszemelt helyen kontemplatív ülésbe helyezkedik a szemlélődő. A szemlélet tárgya $2\frac{1}{2}$ könyöknyire fekszik tőle. A szemlélődő egy nyugalmas, száraz füvekkel puhán befedett (1 *vidatthi* 4 *angulam* magas, kb. térdmagasságú) széken ül. A föld-*kasinam* esetében a földkorong, mint a kontempláció tárgya apró karócskák közé ékelve, egy lótuszvirág magházának alakjára készített foglalásban nyugszik, amely száraz növényrostokból készült.

A földkorong a *Visuddhi Magga* szerint folyóágyban lelt, világosbarna agyagból készült korong, amelyet a szemlélődőnek sajátkezűleg kell előállítania (VM, 124). A földkorong átmérője 1 *vidatthi* 4 *angulam*, tehát 40.64 cm, avagy amint a vonatkozó szövegrészek említik „...akkora mint egy szita, vagy egy tányér...” (VM,124.)

A *kasinam* gyakorlathoz a tanítvány úgy fog hozzá, mint életének legnagyobb szellemi eseményéhez, amelytől annak új korszakát várja. Ahogy annakidején Descartes fordult sok külső vizsgálatai után végre befelé önmagába és elhatározta, hogy saját ismereterőit fogja felkutatni⁹; s ahogy Sokrates hangsúlyozta, hogy mennyire szükséges az elmékedésekhez a σοφή, a szellemnek a vizsgálatok céljaira való olyan átengedése, ahogy például a gyermek megy tanulni az iskolába, s ahogy szükséges az év ἀσχολία vizsgálódás teljes elvetése, s a vízóra¹⁰ pengésének sürgető illúzióiról, vitákról és ellentmondásokról való teljes és áhitatos elfeledkezés; s ahogy Kant hirdette, hogy csupán csak a *cognitio ex principis*¹¹ az, mely tudatos tanítványokat, mesterré készített gondolkodókat képes nevelni: ugyanúgy a buddhizmus is nagy nyomomatékat helyezett erre a kibontakozásra.

*Pañca khinde. Pañca jahe. Pañca c'uttari bhāvaya
Panca saṅgātigo bhikkhu ogha-tiṇṇo ti vuccati*

(Dh. 370.)

[Ötöt irts ki, ötöt győzz le, öt újat teremtsél magadnak.

A mind az ötöt megtaláló bhikkhu tengerárkeresztezőnek hívható.]

⁸ Gondoljunk csak arra, hogy a mitológiákat az őselemek istenei vezetik be; a föld istene: *Prithivi* — Demeter, Δημήτηρ = Γη μήτηρ; a tűz istene: *Agni* — Hephaistos; a víz istene: *Sarasvati* — Poseidon; a szél istene: *Indra* — Zeusz; vagy gondoljunk Empedoklés, Herakleitos, Thales, Anaximenes tételére, kik ezen őselemek köréből keresték a mindenség titokzatos őanyagát.

⁹ „... je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi même...” (Disc. Ière Partie.)

¹⁰ Theai 172 e—173 a.

¹¹ Krit. R. Vern. B, 864—865.

Az öt újonnan teremtenő dolog az érzékelés maga. A *kasinaṃ* gyakorlat ennek illuzórius princípiumaira szándékszik rámutatni. Innen van az, hogy a *kasinaṃ* gyakorlat feladatát a *Viszuddhi Magga* így írja le:

„Aki a föld-*kasinát* helyesen fogta fel, az elnyeri a *nimitta*-képet, akár egy készített, akár egy készíttelen földkorongról, amely határolt, nem határtalan, amely véges, nem végtelen, amely kerületes, nem kerületelen, amely térfogatós, nem térfogattalan, olyan nagy, mint egy szita, vagy egy tányér. És ezt a *nimitta* képet jól felfogja, jól megőrzi és alaposan figyelem alá vonja. S azáltal, hogy ezt a *nimitta* képet jól felfogta, jól megőrizte és alaposan figyelem alá vonta, felismeri ön-üdvét benne és azt holmi értékesnek tekintvén tisztelni és becsülni kezdi s szellemét ezen képzetnek fűzi és így elmélkedik: valóban ez hát azon út, mely megszabadít attól a szolgaságtól, amit a Vénség és a Halál jelent.“ (VM, 124.)

A *kasinaṃ* gyakorlatok helyes értékelése elé éppen ezen transzcendentális karakterük miatt kerültek el súlyos akadályok. A *nimittaṃ* fogalmának helyes megfejtése nagyban elősegíti e félreértések szétoszlását. A *nimittaṃ* grammatikai jelentése: jelkép. Bölcséletileg azonban azt a képzetet jelenti, amelyet a szemlélődő a helyesen gyakorolt kontempláció tökéletes kibontakozása esetén a szemlélet tárgyáról elnyer (= recipiál). A *kasina-mañḍalam* esetében a tanítvány első primitív szemléletének gyakorlatai végén jelenti azt a képzetet, amelyet a földkorongról akkor is birtokol, amikor szeméit becsukva tartja hosszas és intenzív szemlélete után. Magyarozatként hozzáfűzhetjük, hogy rokon jelentésű azzal a meghatározással, amit Sokrates a Theaitetosban σημειον és μνημειον (Theai 192 a—d) névvel jelöl, amely nem valamely az érzékelőtől teljesen független létező, nem αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὄν (Theai 152 d, 156 e). Különbözik tőle abban, hogy a *nimittaṃ* az érzékelés receptív képességének *képzet-természetű jegye*; a platonikus fogalom ellenben csak kisegítő meghatározás volt a szkeptikus-polemikus oktatás útján, melyben viasztáblához hasonlította a bölcs a lelket s így a képzetkaraktert megmerevítette egy materiális szemléletben. Rokon továbbá a *nimittaṃ* jelentése azzal is, amit Kant *Erscheinung* névvel jelöl, s főleg abban, hogy a *nimittaṃ* sem *Sa-bhavo* (Ding an Sich). Viszont különbözik is tőle, abban, hogy a *nimittaṃ* képzele a buddhisztikus bölcséletben ki van fejlesztve az etikáig, s annak bázisául szolgál.

A *nimittaṃ* kibontakozásának kérdésével, ezzel a rendkívül mély és finom meghatározásokkal dolgozó kérdéscsoporttal a kontempláló úgy foglalkozik, mint valamely óriás embriójával (VM, 128). Magának a *nimitta*-nak képzetét a kibontakozás szempontjából két formában fejezi ki a *Viszuddhi Magga*: 1. *Uggaha nimittaṃ*, az a képzet, amely első ízben jelenik meg, s csak szórványosan jelenik meg a szemléletben helyesen, annál az egyénnél, kinek érzékei a helyes szemléletre felocsúdtak.

('felbukkanó *nimittam*') 2. *Paṭi-bhāga nimittam*, az a képzet, amely a helyes szemlélettel rendelkező állandó élménye.

A nyugati szemlélő számára ezek a *kaśiṇaṃ* gyakorlatok, ha távoliak is, nem teljesen idegenek. A gyakorlatok megértését nem csekély mértékben fogja előmozdítani, ha ama különös gyakorlatokra gondolunk, amelyeket Descartes végzett. Descartes a metafizikai meditációkban leírja néhány gyakorlatát: így a második meditációban leírja egy tűz-*kaśiṇaṃ* (*tejo-kaśiṇaṃ*) gyakorlatát, melyet egy viaszdarabkának a tűzhöz közelítése és elégetése alakjában hajtott végre ('morceau de cire'); egy más helyen leírja egy *paricchinn-ākāsa-kaśiṇaṃ* gyakorlatát (ég-metszet-kontempláció), melyet úgy végzett, hogy szobájának ablakán át szemlélte az utcán elhaladó embereket, kétségbe vonván, s kutatván, hogy hogyan léteznek ('que vois-je de cette fenêtre?' MÉD. MÉTAPH. 2 nd méd.)

Annak, aki a nimittam első képének birtokába jutott, a *Viszuddhi Magga* azt ajánlja, hogy úgy haladjon tovább, mint az okos földműves, ki először földjének csak egy kis részét határolja körül és azután emel kijelölt határon belül elvégzi a mélyreható, alapos szántást; vagy úgy haladjanak tovább, mint a fiatal hattyúk, amelyek addig, míg gyengék és gyakorlatlanok, csak egy kicsiny térséget repülnek be, s csak miután megerősödtek és gyakorlatot szereztek, azután merészkednek a hold és nap felé: ugyanúgy kell tenniök a szemlélődőknek is. Először csak oly kicsiny behatárolt területeket kell kibontakoztatniuk, amelyek csak néhány könyöknyire fekszenek tőlük, s innen kell szétterjedniük előbb egy egész teremre, azután egy egész házra, majd egy környékre, egy városra, megyére, birodalomra, földrészre, végül az egész földre, sőt azon is túlra. (VM, 153—154.)

Így növekszik meg az a kicsiny földkorong azokból a csendes kontemplációkból s apró méretekből, melyek araszról és könyökről beszélnek, s olyan kicsiny kerületről „mint egy szita, vagy egy tányér“ olyan óriási földkoronggá, mely végül az egész látóhatárt betölti; az apró cölöpöcskék, melyek között a korong nyugodott, megsokasodnak, mert a szemlélődő szemei olyanok lettek, mint pl. a *Mallaka Thérá* (VM, 123), aki miközben egy felszántott földre nézett, úgy látta azt, mint a földkorongot, abban is meglátta a *nimitta*-képet.

5. *A Sati rövid ismertetése.*

A *sati* lényegében logikai koncentrációs gyakorlatot jelent. A *sati* kritikai vizsgálata: egyik legsúlyosabb feladata a keleti bölcseséggel foglalkozónak. A kérdésbe való alapos belemélyedésbe, az adott keretek között, nem vállalkozhatunk. Csak utalhatunk rá, hogy a *sati*-hoz a kantianus „reflexió“ áll legközelebb. A buddhisztikus és a kantianus amfibóliák táblázatának felállítása és részletes összehasonlítása nyomán,

a *sati* és a reflexió közötti különbséget abban lehet megállapítani,¹² hogy a buddhisztikus *sati* — ellentétben a kantianizmussal — a bölcséleti praktika (πρακτική) körében *szamádhikus* (koncentrációs) gyakorlattá fejlődött ki, s mint ilyen, egy egységes rendszernek (a *Kasīṇaṃ* és a *vimutti* között): középső gyakorlatát jelenti. Lényeges még a *sati*-ra nézve az is, hogy jelentősége az etika területébe is mélyen beletenyül.

6. A *vimutti* kritikai vizsgálata.

A páli *vimutti* (skr. *vimukti*) a *muc* gyökérből származik, grammatikai jelentése: felszabadulás. Bölcséletileg az ideológikus szférához tartozó ama gyakorlatot jelenti, mely az ész regulatív princípiumainak diadalát hivatott kivívni.

Ahhoz, hogy a *vimutti* bölcséleti jelentéséhez közelférközzünk, kívánatosnak látszik a *nirodha* fogalmának tisztázása; *nirodha*-n illuzórius gyakorlatot kell értenünk, amely a *vimutti* ellentéte.

A hűség és pontosság szempontjából a vizsgálódást messze, a *yóga*-rendszerrel kell kezdenünk, amelyből a *nirodha* kisarjadt; bírálatot kell gyakorolnunk a *yóga* rendszere felett a buddhisztikus bölcsélettel kapcsolatos viszonya szempontjából. Ugyanakkor a *yóga*-rendszer új irányú és tágabb látókörű megértését tesszük lehetségessé, kísérletet teszünk arra is, hogy mind a *yóga*-rendszer, mind pedig a buddhista *szamádhī* helyes értékelését gátló hamis misztika és előítélet szétfoszljon.

A *yóga* minden cselekménye a *dhyána* (elmerülés, elmélyedés) elérése felé tör és benne csúcsosodik ki. Ezért szándékosan mellőztük az érzékeléssel kapcsolatos vizsgálódásaink alkalmával a *yógá*-ban előforduló gyakorlatok vizsgálatát. Most itt az ideje, hogy erre is kitérjünk. A *mantra-yóga* a *yógá*-nak azon neme, mely fokozatos dallamok felidézésével vívja ki a *dhyána*-kat; gyakorlatában hamis, mert mechanikus bódulatot teremt. Éppígy teljesen hamis a *yantra-yóga* is, mely bizonyos fixurák, tudatösszpontosításra alkalmas geometrikus tárgyak, idomok középpontjába nézéssel akarja elérni a *dhyáná*-t, mert gépies merevültséget hoz létre akkor, amikor az ismereterők működő szerepének fokozására volna éppen szükség. A buddhisztikus bölcsélet elmarasztaló ítélete már abból is látható, hogy a *mantra* szó páli megfelelője, a *manto*: varázsigét, a *yantra* szó páli megfelelője a *yantaṃ*: gépet, mechanizmust jelent.

A helyzet hasonló az értelmi szféra alakító műveleteinél is, s ezért kerültük például, hogy a lélegzésgyakorlatok bölcséleti tárgyalásánál a

¹² A nyugati tudományosság köreiben mindeztideig még nem fordítottak figyelmet a buddhisztikus *paṭṭhāna*-k és a Kant-féle kategóriák egymáshoz való viszonyára; a szerző ezt az összehasonlítást, a *paṭṭhāna*-knak a kanti kategóriák világában való bemutatását — amire itt, sajnos, tere nincsen — más alkalommal részletesen szándékozik közreadni.

yógikus *prāṇā-yāma* (lélegzésfegyelmzés) gyakorlatát felemlítsük. A buddhisztikus *ānā-pānaṃ* mint lélegzési gyakorlat feladatát tekintve a figyelemkoncentráció eszköze s így bölceleti funkció; a yógikus *prāṇā-yāma* ellenben a hamis ideológikus gyakorlatnak, a *dhyāna*-nak mérő eszköze, mely a lélegzésszabályozás különböző nemei (*reca* = kifúvás, *kumbhaka* = visszafojtás, *grīha* = kizárás) útján a *dhyāna* végcélját, az eksztatikus elmerülésben való gátlástalan lemélyülést akarja elérni.¹³

A *dhyāna* végcélja a *nirodha*. A *nirodha* a négy eksztatikus meditáció végső pontja, mely a tudat teljes feloldásában, elvesztésében, az önkívület elérésében áll. A *nirodha* grammatikailag a *rudh* = korlátozni, gátolni, akadályozni, gyökérből ered s [*ni* + *rudh*] felszabadulást, megváltást jelent. Lényegében olyan gyakorlat, melynek alapvető vizsgálata a transzcendentális bölcelet csúcspontjainak közé tartozik, tekintettel arra, hogy a tudatnak téves, de mégis következetesen alkalmazott, a bölcelet végcélját jelentő teljes letiprását iparkodik elérni.¹⁴ A *nirodha* a *dhyāna* tetőfokának elérése; tévedésében is bámulatraméltó, ihletett és szigorúan következetes kivirágzása egy téves rendszer vívmányainak, amely hősi és nagy erőfeszítéseket végzett a természetfeletti megvilágosodás elérése s a test és szellem összes erőinek kizárása irányában. Nemcsak a nyugati szemléletben keltik ezen *nirodha*-gyakorlatok, melyek általában a vizsgálatok egyoldalú tárgyai szoktak lenni, a nagy misztériumok áhítatát, hanem a keleti bölcelet 'három kosarának letéteményesei' is figyelemmel tanulmányozzák a *nirodha* hamis gyakorlatát és hallgatagon állnak meg a *nirodhā*-ba merült *yógin* előtt. Ezekben a *yógin*-okban a fegyelmzésnek magasán kiművelt képessége él.

A buddhizmus a *nirodhā*-val szemben bölcs álláspontot foglal el; a gyakorlatok ezen hamis neveit abból a szempontból következtetésekként fogta fel, hogy végcéljukként a *nirodhā*-t, a teljes megsemmisülést és az önkívület állapotának elérését tűzték ki, s úgy tekintette azokat, mint rendszerének előkészítő cselekményeit, melyekkel a hamis tant a *nirodhā*-ban feloldja a *yógin* és téves tan-rezserének megsemmisülése után alkalmassá teszi magát az új út keresésére. Ezt a felfogást a *nirodhā*-val szemben maga a *Bhagavā* fektette le, kinek hosszas *nirodha*-gyakorlatai — melyekről az *Ariya-Pariyesana-Sutta* (MN, XXVI) és a *Loma-Hamsana-Sutta* (MN, XXII) számolnak be — alapos tapasztal-

¹³ A *yóga* rendszer orvosi, vallási, pedagógiai, gimnasztikai stb. vonatkozásaival itt nem foglalkozunk, s kizárólag csak bölceleti szempontból, a meditáció sarkproblémái szempontjából tárgyaljuk.

¹⁴ A *nirodha* részletes tárgyalása esetén szükségesnek mutatkoznék előkészítésül: a tudatvesztés (pá. *vtñāṇaṃ*, skr. *aviññāna*, görög μετανοσις) táblázatának kidolgozása. Erre vonatkozó részletes vizsgálatainkra és ezek eredményeire itt helyszűke miatt nem térhetünk ki. Megjegyzünk azonban annyit, hogy a *nirodha* a tudatvesztés legmagasabb foka.

latot nyújtottak a benne rejlő értékek és veszélyek felől. Így a buddhisztikus bölcelet kebelében a *dhyána*-ból *jhána*m név alatt propaedeutikus gyakorlat lett, amely a *nirodhá*-ban, mint megsemmisülésben végződik ugyan: de nem zárul le vele, hanem egy új rendszerébe vezeti át az elmélyülőt a magasabbrendű tanításoknak.

A *vimutti* a buddhisztikus racionális elmélkedés, tehát az eredeti értelmében vett meditáció. A *vimutti* a *nirodhá*-nak éles ellentéte; míg ugyanis a *nirodha* önkívületre törekszik, addig a *vimutti* tudatosításon törekszik, a tudat gyakorlatának, a transzcendentális tudat felismerésének és megtalálásának célja felé tör, s így nem egyéb, mint eredeti értelemben vett racionális meditáció. A nyugati bölceletben ily metodológikus gyakorlat alakjában ismeretlen, mert annak ellenére, hogy Kant az ész módszertanával foglalkozott, oly eredeti meditáció gyakorlatához, s a meditáció módszertani beiktatásának gondolatához nem jutott el, melynek feladata az ész-problémák feloldása lenne.

A *vimutti* a tudat felszabadulását jelenti az illúziók béklyóiból és jelenti a helyes tudat, az igaz 'Én' megtalálását. A *vimutti* öt fokozatos alakból áll; ezek: 1. *Tadaṅga vimutti*, azon *vimutti*, mely a tudat részleges emancipációját eredményezi: 2. *Vikkhambhana vimutti*, azon *vimutti*, mely mindama gátlásoktól mentesít, amelyek a tudatfelszabadításnak útjában állnak. 3. *Samuccheda-vimutti*, azon *vimutti*, amely a hamis tudat tévképzeteinek kiirtásából áll. 4. *Paṭi-passadhi vimutti*, azon *vimutti*, mely az összes benyomásokkal szemben a tudat békéjét őrzi. 5. *Ni-ssarāṇa vimutti*, azon *vimutti*, melynek elérése után az elmélkedőnek idegen vezért, azylumot, közbenjárót nem kell keresnie, *sayambhū*¹⁵ lesz és eléri a *bóddhi*-t, a helyes bölceleti megismerést.

A *vimutti* belső tárgyának tanulmányozásához felette hasznos segítséget nyújtana Kant pszichológikus paralógizmáinak a *Sabb-āsava-sutta* (MN, II. 8) vonatkozó részleteivel való egybevetése, mely táblázatának gazdagsága (6 paralógizma) mellett még arról is nevezetes, hogy a paralógizmákat is paradoxonok alakjában rendezi, holott ismeretes, hogy ezek Kantnál egyoldalú illúziók. A kozmologikus antinómiák problémáival egybevetendők a *Mūla-pariyāya-sutta* fejtegetései az űselemek illúzióiról (MN, I) és a *Nivāpa-sutta* táblázata a tíz antinómiáról (MN, XXV. 157—158). A teológikus problémákra nézve a *Sāley-yaka sutta* (MN, XLI, 665) és a *Mūla-pariyāya-sutta* (MN. I. 2) jelentősek.

A *vimutti* elemteni vizsgálatainak tanulmányozására kiváló adatokat szolgáltat a *Mahā-puṇṇama-sutta* (MN, CIX, 99—100) mely az individuális én és a személyiség problémáit tárgyalja. Megértéséhez útmutatást nyújtanak Kantnak a transzcendentális tudatról való vizsgálódásai. (Krit. R. Vern. A. 2, 135.)

¹⁵ *Sayam-bhū*: auto-krátor, oly egyén, ki önmaga irányítja magát s másnak nem szolgálja.

A *vimutti* eredménye és végcélja a *bódhi*. A *bódhi* a *budh* (eredeti jelentésében felébredni, innen tudatra ébredni, ismerni; ide tartozik a Buddha szó is) gyökérből ered és megvilágosodást jelent; a legmagasabb rendű bölceleti vívmányok elérésének megjelölése. Gótama Buddha a *bódhi*-t Kr. e. 588-ban érte el *Uruvelá* erdejében, *Mágadha* tartományában, egy *assatha* fa tövében, amelyet azóta *bódhi*-fának neveznek. Ezen szent fügefafa nagy tiszteletben részesül s a buddhizmus útját mindenütt kíséri, mint a meditáció jelképe. Az *uruvelai* fügefafa egy ágát 300 évvel a *mahá-bódhi* után *Mahinda-Thera* vitte el *Anurádhapurába*, Ceylonba, s az ott még ma is virágzik.

Ama nevezetes meditáció történetét, amely ezen *bódhi*-hoz vezetett, maga a Buddha tárta fel tanítványai előtt. Hosszas nirodhikus gyakorlatainak eredménytelenségét és a velük kapcsolatos testi legyen-gülést látván (MN, XII.), új erőfeszítéseket tesz, főtt rizst vesz magához és testében megerősödve, *Uruvelá* erdejében oly elhatározással telepszik le egy magányosan álló sudár *assatha* fa tövébe, hogy onnan addig fel nem fog kelni, amíg elmékedéseit tökéletes befejezéshez nem vezette. (MN, XXXII. 219.) Egész napon át, egész éjszakán keresztül a hajnal pirkadásáig elmékedett és az okozati kapcsolatok feletti vizsgálódások láncolatában cléri a bölceleti apokalypszist, a *vimutti* végső célját, a *bódhi*-t.

Ezen meditáció, melynek tartalmi foglalata a *paṭicca-sam-uppádo* (causalis connectio) néven ismeretes, a következő módon nyerte el a kibontakozást. A magát mestereinek sorozatától és a hamis rendszerektől teljesen feloldó elmékedő először a saját szellemi vándorlásainak különböző fokozatai felett elmékedik, s a magány, a félreértés, a kigúnyolás és az aposztázia keserű vádjainak állapotában megállapítja, hogy ezen egész szellemvándorló aszkétasága nem volt egyéb, mint nyomorúságos szenvedés. Vizsgálatait ezután a szenvedés (*dukkha*) köré csoportosítja s következetesen haladva kutatni kezdi annak feloldását. A szenvedés feloldását keresvén — mivel vizsgálatának egész szemléletköre itt még mindig illuzórius —, nem talál erre más feloldást, mint azt az átmeneti átértékelést, hogy az egész élet szenvedés. Elmékedésének központjába most már az élet (*bhavo*) kerül, most az élet okaival kezd foglalkozni, hogy annak feloldását megtalálja. Azután a meditációt már zártabb körben folytathatja, s megállapítja, hogy az élet oka a születés (*jāti*), a születés oka a tapadás (*upádānaṃ*), a tapadás oka a vágy (*tāṇhā*), a vágy oka pedig az érzés (*vedanā*). Amikor az érzés meghatározásához eljut a kutató, már a transzcendentális esztétika köréhez férközött, s így vizsgálódásait helyes irányba terelte, mert módja van arra, hogy az ismereterőket kibontakoztassa egymásból. Az érzés oka az érintkezés (*phasso*). Annak felfedése azonban korántsem könnyű, hogy az érintkezésnek mi az oka, s a *bódhi*-t még el nem ért kutatónak nem volt könnyű ezt megállapítania, mert az érzékelés egész szférájáról csak

— hogy úgy fejezzük ki magunkat — nirodhikus képzeleti voltak; s ezért a régi tanulmányok kritikátlan útját követve elfogadják, hogy az érintkezés oka a hatoszféra (*Sal-áyatanañ*) t. i. a dogmatikus bráhma-nizmus ama hat birodalma, amely a hamisan tekintett értékeket önmagukban létező birodalmak alakjában megszemélyesítette. A hatoszféra oka nem lehet egyéb, mint az, ami alkotja azt, tehát azok a belső alkatelemek, amelyekből felépül: az öndolog és az önkép, a hamis képzetlét és a hamis dologi-lét (*náma-rúpa*). Ezeknek oka viszont mi más lehetne, mint a tudat (*viññána*) amely, ily értelemben felfogva, a dolgokat megteremti. Ezzel az elmélkedő eljutott a hamis tudat képzetéhez, azon principiumhoz, mely a hamis rendszerek végső elve. Az elmélkedő azonban itt sem áll meg, hanem tovább haladva, kutatni kezdi a tudat okait s megállapítja, hogy a tudat csak úgy keletkezik, hogy mindazt, amiről nekem, mint gondolkodó lénynek, tudatom van, én magam kombinálom egy képzetté, tehát a tudat oka a kompozíció (*sañkháro*). Ezzel a meditáló felismerte, hogy a tudat a legmagasabb eszmei kombináció, előző vizsgálatait mesteri újjakkal lezárta azzal, hogy a hamis tudat okát a kompozícióból átvezette a tudatlanságba, mondván, hogy a hamis kompozíció oka a tudatlanság (*avijjá*); s azután kibontakoztatta a helyes tudatba csúcsosodó ama felismerését, amelyet *bódhi* néven ismerünk.

A *mahábódhi*-nak ezekben megkísérelt bölceleti expozíciója sok félreértést oszthat szét. Ezzel kapcsolatban rá kell mutatnunk arra, hogy a Buddha a bölcelet csúcsproblémájánál, a tudatnál éri el az illúziókioltást, anélkül, hogy érzékelés törvényszerűségeiből való genetikus kibontakozást kísérelt volna meg végrehajtani.

Utaltunk arra, hogy a buddhisztikus szellemfegyelemgyakorlatoknak a modern bölceleti kutatások szempontjából nagy jelentőségük van. Ezen gyakorlatok eddigi ismeretlenségének oka a gyakran helytelen rendszerezés volt. Megpróbáltuk a rendszerezésnek eredeti, tiszta alapvonalait megadni, egyúttal egy új metodológia körvonalaait is lefektetni és annak architektonikus vázlatán keresztül nyújtani a buddhisztikus gyakorlatok vizsgálatát. A buddhizmus bölceleti szempontból számos oly gyakorlattal rendelkezik — pl. a *kaśināñ*, a *sati*, a *vimutti* —, amelyek alkalmazása, sőt neve és szerepe is ismeretlen a más irányú nyugati bölcelet előtt.

Técsői Téchy Olivér.

A megismerés problémája.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1940. január 9.-én.

A megismerés problémáját legutóbb megjelent könyvem („A Megismerés”; Budapest, 1939.) alapján kívánom kifejteni. A könyvben vázolt új ismeretelmélet főbb vonásai a következők:

1. Kimutatom, hogy az emberi megismerés elméletén belül, vagy ennél az elméletnél csak részben általánosabb, vagy csak az emberi megismerés mintájára általánosított elméleteken belül, *nem oldható meg a megismerés objektív vagy relatív voltának kérdése*, sem az ismeret *érvényének kérdései*, sem a *megismerés határainak kérdései*, mert mindezen kérdések megoldása az emberi megismerés törvényein, illetőleg azoknak részleges általánosításán *tüллévő* (részben az emberi megismerés törvényeinél általánosabb, részben azoktól eltérő) törvényszerűségek ismeretét teszi fel. A fenti kérdések csak akkor oldhatók meg, ha megvizsgáljuk a különféle megismerők megismerésének eltéréseit, az általuk megismerhető dolgok rendszereinek eltéréseit, valamint mindezek összefüggéseit. A relativizmus lehetősége, tudniillik az, hogy az embertől különböző megismerők mást és másképpen ismerhetnek meg, szükségessé teszi e másszerűség problémájának megoldása végett a *lehetséges megismerők és megismerésük lehető legáltalánosabb vizsgálatát*.

2. Ebből kifolyólag elméletünk nem az emberi megismerésből indul ki és nem azt egyetemesíti, mint az eddigi elméletek, hanem fordítva, a megismerés általános törvényeit keresi és azokat alkalmazza a sajátos emberi megismerésre, valamint az állati megismerésre is.

3. Elméletünk ezért nem valamely sajátos megismerés törvényeinek hipotetikus általánosítása, hanem a *megismerés legáltalánosabb fogalmából* kiinduló, apriori, logikailag szükségképi, analitikus tételekre építő ismeretelmélet.

4. Az elmélet nem két közvetve adott dolognak, a megismerő és a magánvaló *tárgy* viszonyának valamely hipotetikus értelmezéséből indul ki, hanem a *közvetlenül* és a *közvetve* adott dolgok viszonyára vonatkozó logikailag szükségképi, analitikus tételekből.

5. Ezért ebben az elméletben a megismerőre és az ismereti tárgyra vonatkozó *adekvációs* kérdések visszavezethetők a megismerő számára közvetlen és közvetett dolgok *közvetettségi* viszonyainak kérdéseire. Ezáltal kiderült, hogy *az adekváció a megismeréseméletnek nem alapproblémája*, és hogy az adekváció kérdése az emberi megismerés elméletén belül, vagy annak részleges általánosításán belül meg nem oldható. Az általános megismeréseméleten belül az adekvációra vonatkozó több kérdés, mint értelmetlenség, kiesik.

6. Az ismeret érvényére és hatáira vonatkozó kérdések részint a kombinatív megismerés objektív voltának igazolása által, részint pedig a tapasztalás új, egészen általános elmélete (a megismerők saját Világa, közös Világa, és az idegen Világa fogalmainak tisztázása) által nyer megoldást.

7. Az új tapasztalásemélet a többi tapasztalásemelletekkel szemben a tapasztalás *egészen általános*, bármely megismerőre vonatkozó fogalmát vizsgálja. Ertelmezi a csalódásoknak is kitett *közvetett belső tapasztalás* fogalmát és elválasztja azt a csalódásoknak ki nem tett közvetlen belső tapasztalás fogalmától.

8. Az elmélet a megismerők saját Világára, közös Világára és idegen Világára vonatkozó alaptételek kifejtésével utat nyit egy objektív *megismeréstipológia* felépítéséhez, amely leszámztatja az egymástól eltérő megismerési típusokat és az ezekre vonatkozó kérdéseken belül, a megismerésnek a kultúrával való összefüggését is vizsgálja.

A megismerésemélet felépítésénél abból a belátásból indultunk ki, hogy az emberi megismerés tiszta apriori, evidens elveken nyugvó elmélete nem lehetséges. Nicolai Hartmann és mások kimutatták, hogy Kant vállalkozása ilyen elmélet megalkotására nem sikerülhetett. Az emberi megismerés elmélete — amennyiben azon a megismerés pszichológiáján, azaz az emberi megismerés tapasztalati vizsgálatán túlmenő elméletet értünk —, szükségképpen hipotetikus jellegű, és az Én és a Nemén, illetőleg a tudat és a tárgy, valamint ezek viszonyának valamilyen hipotetikus értelmezésén alapul.

Hartmann vizsgálódásai igazolták azt, hogy az emberi megismerésnek evidens elveken nyugvó, tiszta apriori elmélete nem lehetséges, de nem zárják ki egy nem pusztán az emberre, hanem minden lehetséges megismerőre vonatkozó általános apriori megismerésemélet. lehetőségét.

Az apriori ismeretelmélet nem indulhat ki az emberi én fogalmából, mert én-ünk számunkra nem közvetlen adottság, hanem *közvetett belső tapasztalással* megismerhető valami. Önmagunkat gyakran még-kevesébbé ismerjük, mint a külső tárgyakat. Ugyanez áll az általános emberiről és az általános énről is. Az egyéni én analógiájára megalkotott általános emberi énnak a felvétele nem apriori szükségképiség, hanem csak hipotetikus feltevés. Az egyéni én és az általános én s a velük szembenálló tárgy, valamint az előbbieket és az utóbbi viszonyának fogalmi tehát részben a tapasztalaton alapuló hipotetikus fogalmak, de nem egy tiszta apriori ismeretelmélet alapfogalmi.

A tiszta apriori megismerésemélet, amelyet az említett munkában fejtettünk ki, nem az én és a nemén, illetőleg a tudat és a tudattárgy fogalmára épít, hanem a lehető legáltalánosabb ismeretelméleti fogalmakra: a *megismerő*, az *ismert tárgy*, valamint ezek *viszonyának* fogalmaira, és a *közvetlenül és közvetve ismert dolog fogalmára*.

A megismerő általános fogalma apriori fogalom, mely a megismerés fogalmából elemezhető ki. Minden megismerés feltételez megismerőt. A megismerő apriori fogalma azonban nem azonos az emberi megismerő, vagy az emberi én fogalmával és a megismerő általános fogalmából az emberi megismerőre vonatkozó sajátos ismeretelméleti igazságok nem származtathatók le. Ez már azért sem lehetséges, mert nemcsak emberi megismerés van, hanem másféle is, pl. állati megismerés. Az állatok is képesek tapasztalati megismerésre, bizonyos dolgok összetartozásának felismerésére (pl. a hívó hang és az etetés összetartozásának felismerésére). A megismerés általános tiszta apriori fogalma tehát független az emberi megismerő empirikus fogalmától. Ugyanez érvényes a megismert tárgy, valamint a megismerő számára közvetlen és közvetett dolog fogalmára is. Ezekre az általános apriori fogalmakra általános apriori axiómák, a megismerésmélet axiómái vonatkoznak, amelyek szükségképek és analitikus jellegűek. Ilyen axiómák pl.:

1. Minden megismerés feltételez megismerőt.
2. Minden megismerő számára vannak közvetlenül ismert dolgok.
3. Minden megismerhető dolog közvetlenül ismert dolgok közvetítésével ismerhető meg, stb.

Eme általános apriori ismeretelméletben megoldhatók olyan problémák, amelyek a sajátosan emberi megismerésméleten belül szükségképpen megoldhatatlanok, vagy nehezen közelíthetők meg. Így pl. Kant szerint az emberi megismerésnek két törzse van, amelyek előttünk *ismeretlen* gyökérből erednek. Ezek: a tapasztalás és a gondolkodás. Az általános megismerésmélet ezzel szemben megadja a magyarázatát annak, hogy *szükségképpen* háromféle megismerési módnak kell lennie:

1. *A közvetlen tapasztalás, mely* nem egyéb, mint az adatok adása. (Adaton itt oly közvetlenül adott dolgot értünk, amely nem vonatkoztató művelet). Az emberi megismerőnél a konkrét élmények átélése azonos a közvetlen tapasztalással.
2. *A kombinatív megismerés.*
3. E két szembenálló megismerési módból *összetett megismerési módok.*

Az általános megismerésméleten belül megoldható a megismerés objektív, illetőleg relatív voltának kérdése is, amely az emberi megismerésmélet keretén belül szükségképpen megoldhatatlan, mert ebből az elméletből hiányzanak azok az elvek, amelyek alapján az emberi megismerés a nem-emberi megismeréssel egybevethető és mindkettő objektivitásának, illetőleg relativitásának értelme és mértéke meghatározható volna.

Az általános megismerésmélet a megismerés objektivitásának, illetőleg relativitásának kérdését a következő módon oldja meg. (Itt természetesen csak a megoldás vázát, illetőleg eredményét ismertetjük):

- I. *A gondolati megismerés objektív.* Gondolati úton minden gondolkodásra képes lény megismerheti ugyanazokat a nem tapasztalati

tárgyakat. A kombinatív megismerés által ugyanis a lehetséges rendeket, a dolgok lehetséges struktúráit, mintáit ismerhetjük meg. Egy rendet, egy kombinációt, egy struktúrát azonban, ha egyáltalában megismerünk, olyannak ismerünk meg, amilyen, vagy pedig nem ugyanazt a rendet, hanem más rendet ismerünk meg. A rend megismerésénél tehát tévedhetünk ugyan, de akkor önellentmondásra jutunk. Azonban, ha két megismerő helyesen (önellentmondásmentesen) ismeri meg ugyanazt a rendet, az nem lehetséges, hogy ugyanazt a rendet más rendnek ismerje meg. Csak a tapasztalati megismerésnél lehetséges az, hogy bizonyos tapasztalati tényekre vonatkozó hipotézis önellentmondásmentessége ellenére is téves lehet. A lehetséges rendre vonatkozó kombinatív megismerés azonban, ha ellentmondásmentes, akkor szükségképpen helyes is. Éppen ezért a rend, illetőleg a struktúra-tudományok által, amilyenek a logika, a matematika és pl. az általános apriori megismerélmélet is, nem relative, hanem objektíve ismerjük meg a gondolati tárgyakat.

II. *A tapasztalás szempontjából az objektivitás és relativitás értelme elméletünk szerint a következő:*

A közvetlen és közvetett tapasztalás által szabályszerűen összetartozónak felismerhető dolgok összessége a megismerő saját Világa. Ezen belül három rendszer különböztethető meg:

a megismerő Belvilága,

a megismerő Külvilága,

más megismerőknek a megismerő által megragadható Belvilága.

A Világ mindig egy megismerő saját Világa, illetőleg több hasonló megismerő közös Világa, tehát valósága az illető megismerőhöz (megismerőkhöz) van viszonyítva. Viszont minden lehetséges* Világ fennáll megismerőjétől (megismerőtől) függetlenül is, mint bizonyos lehetséges megismerők lehetséges Világa. *Realitásuk* szempontjából tehát mind valamely Világ, mind pedig annak megismerői relatívek, *csak egymáshoz viszonyítva reálisak*. A *logikai lehetőség* szempontjából viszont mind a Világ, mind pedig megismerője, valamint a viszonyuk is *objektív*.

A reális Világ fogalma azonosul a hasonló megismerők számára közös Világ fogalmával. A közös Világ számukra nem látszat, hanem valóság. A közös Világ e megismerők reális Világa, és e megismerők az illető Világ valóságos megismerői.

Valamely megismerő által megismerhető szabályszerűen összetartozó dolgok összessége *objektív Világ*, amelynek tárgyait a megismerő nagyjában olyannak ismeri meg, amilyenek. A tévedések és csalódások csak a *helytelen értelmezés* folytán, a lehetséges tapasztalatok rendszerébe való *helytelen beillesztés* folytán állanak elő.

A Jelenségvilág és a valóságos Világ közötti különbség ugyanis nagy, de nem olyan nagy, mint azt sok ismeretelmélet feltételezi. Vala-

* A „lehetséges“ szót itt logikai értelmében használjuk, azaz „lehetséges“ az, aminek fogalma *önellentmondásmentes*.

mely megismerő Jelenségvilága és valóságos Világa közötti különbség ugyanaz, mint az a különbség, amely a már megtett tapasztalatok rendszere és a megismerő számára lehetséges összes tapasztalatok rendszere között van. Valamely tapasztalás akkor helyes, ha harmonikusan beleilleszthető az illető megismerő (vagy megismerők) számára lehetséges összes tapasztalatok rendszerébe. Mivel azonban valamely tapasztalat csak a már megtett tapasztalatokkal vethető egybe, ezért minden közvetett tapasztalati megismerés helyessége csak valószínű lehet. A tapasztalati megismerés valószínűségének értelme az, hogy minél harmonikusabban (s ez nemcsak a többi hasonló tapasztalattal való meg egyezést jelentheti) illeszkedik bele valamely tapasztalat a *meglévő tapasztalatok* rendszerébe, annál valószínűbb, hogy a megismerő *lehető tapasztalatainak* rendszerébe is harmonikusan beleilleszkedik.

A tapasztalati megismerés objektivitásának és relativitásának, valamint a *realitás* fogalmának értelme a tapasztaláselmélet következő alaptételeivel fejezhető ki tömören:

1. Minden megismerőnek van egy sajátos külön Világa.
2. Ezenkívül a hasonló megismerőknek közös hasonló, de másféle megismerők Világától eltérő közös Világuk van.
3. A hasonló megismerők közös Világa nemcsak eltérő, de ellentétes is lehet másféle megismerők közös Világával.
4. A valóságnak mindig csak valamilyen megismerővel, illetőleg egymás között hasonló megismerőkkel kapcsolatban van értelme.

Mint a bevezetőben rámutattunk az általános megismerésemélet nemcsak minden lehető lény megismerésének közös előfeltételeit fejtí ki, hanem a *sajátosakét* is. Éppenúgy, ahogy az absztrakt terek elmélete nemcsak a lehetséges geometriák közös elveit adja, hanem megadja a módot is, ahogy az egyes eltérő geometriák külön-külön kifejtethetők. És valamint a lehetséges geometriák közül az egyik, az euklideszi megközelítőleg megegyezik az emberi szemlélet geometriájával, úgy a lehetséges sajátos megismeréseméletek között található olyan, amelynek törvényszerűségei megegyeznek az emberi megismerés tapasztalati felismerhető törvényszerűségeivel. Az emberi megismerés elmélete éppen nem egyéb, mint egy lehetséges speciális, absztrakt ismeretelméletnek az ismeretpszichológia tényeire való alkalmazása; miként például a fizika elmélete sem egyéb, mint egy lehetséges ellenmondásmentes fogalomrendszernek a fizika tényeire való alkalmazása. Ebben az értelemben tehát az emberi megismerés elmélete — amennyiben túlmegy az ismeretpszichológia tényein — szükségképpen hipotetikus jellegű.

Az egymástól eltérő sajátos megismerések elméletei különböző megismerőkre érvényesek, tehát a *megismerés-típológia* elméleti alapját alkotják.

Ezzel nagy vonásokban kifejtettük a megismerés általános elméletét. Szükségesnek látszik még megjegyezni, hogy ezen elmélet szerint

(mint az a könyv utolsó részében olvasható és miként azt a Magyar Filozófiai Társaságban a „Megismerés és történet“ című előadásban is kifejtettem) a megismerés szoros összefüggésben van a cselekvéssel és az alkotással is. Ennélfogva a megismeréseméletből, annak az emberi megismerésre való alkalmazása által, távolabbi következtetések vonhatók le az emberre és a *kultúrára* is.

Az általános *megismerésemélettel szemben eddig felhozott ellenvetések* könnyen visszautasíthatók. Egyik ellenvetés szerint ez az elmélet *antimetafizikai* jellegű, mert élesen kritizálja a hipotetikus metafizikai jellegű ismeretelméleteket. Ezzel szemben felhozható, hogy az ismeretelmélet, amely a megismerés objektív voltának megítélésére vállalkozik, nem indulhat ki maga is hipotetikus feltevésekből, különben az ilyen elmélet — mint a megismerés bizonyosságát eldöntő fórum — értelmetlen és céltalan volna. Elméletünk — amennyiben metafizikán a reális létező elméletét értjük — különben sem metafizikaellenes, nem antimetafizikai, hanem ametafizikai jellegű, azaz nem épít hipotetikus metafizikai feltevésekre. Amennyiben azonban metafizikán tárgyelmeletet, azaz minden fennálló dolognak — mint tárgynak — az elméletét értjük, akkor elméletünk (mint minden tudomány) hallgatólagosan maga is metafizikai tételekre épít.

Egy másik ellenvetés szerint e megismerésemélet logikai jellegű, nem pedig a megismerés aktusának elmélete. Ez az ellenvetés is téves, amennyiben éppen magunk választottuk el könyvünk elején az ismeretek *logikai* viszonyaival foglalkozó *ismeretlogikát* a megismerés *funkciójával* foglalkozó *megismerésemélettől*. Igaz ugyan, hogy a megismerésemélet a megismeréssel *általában* foglalkozik, nem pedig az emberi megismerés pszichikai aktusával, de rámutattunk, hogy ez az aktus, mint tény, nem az általános megismerésemélet, hanem az *ismeretpszichológia* tárgya. Aki a megismerés tényleges emberi pszichikai aktusára épít ismeretelméletet, az nem az apriori megismeréseméletet, hanem a megismerés pszichológiáját fejti ki, vagy erre alapuló empirikus hipotetikus ismeretelméletet alkot.

Egy harmadik ellenvetés szerint — amelyet Kibédi Varga Sándor hozott fel elméletünkkel szemben — az ember csak emberi megismeréseméletet képes alkotni, tehát a nem-emberi megismerésemélet általunk való megalkotása lehetetlenség és így a nem-emberi megismerés kívül esik az általunk megismerhető dolgok határain.

Ezzel az ellenvetéssel szemben legyen szabad megemlíteni azt a tényt, hogy a modern állatpszichológiának az állati megismerés mibenlétére vonatkozólag ma már fontos eredményei vannak, tehát maguk a tapasztalati tények cáfolják meg azt az elméleti ellenvetést, hogy a nem-emberi megismerés az ember által megismerhetetlen.

Az említett ellenvetés tarthatatlansága azonban elméleti úton is kimutatható:

Igaza van Kibédi Varga Sándornak abban, hogy az ember csak „emberi” megismerésméletet képes megalkotni. Ez azonban nem mond ellent annak az állításnak, hogy az ember megismerheti a nem-emberi megismerést is. Magától értetődő ugyanis, hogy ha „emberi”-nek mondunk minden az ember által végzett tevékenységet: megismerést, cselekvést és alkotást, illetőleg ezek credményeit, akkor pl. az állati megismerés kérdéseit tárgyaló állati megismerés pszichológiája is „emberi” alkotás és az e tudományban foglalt ismeretek „emberi” ismeretek. Sőt az „emberi” jelző ebben az értelemben az általános megismerésméletnek a nem-emberi megismerést tárgyaló részére is vonatkozik, amely éppen ezért „emberi” ismeretelmélete a nem-emberi megismerésnek. Nyilvánvaló azonban, hogy a megismerés megkülönböztetendő a megismerés *tárgyától*. Csak az emberi megismerés *funkciója* nem lehet nem-emberi, ellenben az emberi megismerés *tárgya** lehet rendkívül sok nem „emberi” dolog, pl. az állati viselkedés, az állati élet és az állati megismerés is. Lehetnek tehát oly emberi megismerések, amelyeknek az állati, vagy más nem-emberi megismerés funkciója a tárgya.

Az ilyen nem-emberi és az emberi megismerés közös törvényszerűségeit tárgyalja az általános megismerésmélet. Ez egyrészt gondolati úton szükségképi apriori tételekből kiindulva tárgyalja a megismerők megismerésének általános strukturális vonásait, másrészt ugyancsak apriori, levezeti a különféle megismerők sajátos megismerése strukturájának sajátos, logikailag lehetséges skémáit. Ebből természetesen nem következik az, hogy valamely tapasztalatilag adott (pl. állati) megismerő megismerésének törvényszerűségei az általános megismerésméletből tisztán apriori leszármaztathatók volnának. Apriori csak a lehetséges skémák származtathatók le, amelyek közül a tapasztalatilag adott megismerő megismerésére vonatkozó tapasztalati tények alapján kiválaszthatjuk a legmegfelelőbbet, és így megalkothatjuk az illető megismerő megismerésének hipotézisét. Újabb tények felfedezése természetesen az ilyen hipotézis módosítását, a tényekre jobban illő fogalmi skéma kiválasztását teheti szükségessé, éppen úgy, mint ahogy pl. újabb fénytani tények felfedezése a logikailag lehetséges elméletek közül mindig a tényekkel legjobban megegyezőnek a kiválasztását teszi szükségessé. Természetesen az ilyen önmagukban apriori felépíthető, logikailag lehetséges elméleteknek a tapasztalati tényekre való alkalmazása az elméletnek a tényekkel való feltételes megegyezése miatt csak valószínű eredményekhez vezethet. Mindazonáltal az elméleteknek a tényekre való alkalmazására szükség van. Enélkül a tények nem volnának értelmezhetők. Tehát az általános megismerésméletre nemcsak az apriori szükség-

* Eppen így nem cserélendő össze a megismerés eredményét kifejező valamely *tétel* a megismerés funkciójával. Pl. a tapasztalati megismerés — per definitionem — sohasem lehet apriori, de vonatkoznak rá apriori tételek.

képi megismerésméleti igazságok kifejezése szempontjából van szükség, hanem azért is, hogy az ennek az elméletnek segítségével lezármasztott, logikailag lehetséges megismerési skémák által úgy az emberi megismerésre, mint a nem-emberi (pl. állati) megismerésre vonatkozó tapasztalati tényeket *értelmezni* tudjunk és így megoldhassuk a különféle megismerések egymáshoz való viszonyainak, határainak, relativitásának és objektív voltának értelmét, mely kérdések megoldása — mint láttuk — valamely sajátos megismerő megismerését tárgyaló speciális elmélet szűk határain belül szükségképpen lehetetlen.

Bencsik Béla.

Hozzászólások.

Elsősorban Bencsik Béla ismeretelméleti célkitűzését illetően van aggályom. Bencsik ugyanis apriori és egyben minden megismerőre érvényes ismeretelméletet akar adni. Kibédi Varga professzor úr megjegyzésére aztán, mely szerint — ahogyan Bencsik idézi — az ember csak saját megismerési funkcióit, törvényeit ismerheti, az előadó úr akként válaszol, hogy az állatpszichológiának ma már komoly eredményei vannak. Amde ha az állatpszichológia alapján akarjuk az állatok megismerését megismerni, ez csak tapasztalás, azaz aposteriori ismeret által lehetséges. Eszerint tehát vagy nem minden megismerő lélekre kiterjedő Bencsik megismerésmélete, vagy pedig nem apriori.

De ha még csak az emberi megismerésre terjeszkednék is ki ez az ismeretelmélet, akkor is baj volna a teljes aprioritással. Bencsik szerint ugyanis a megismerés nem egyéb, mint a közvetett dolognak közvetlen által való megragadása. Amde a közvetlen megragadás, szemléleti tárgyak megismerésénél, maga is olyannyira pszichológiummal terhes, hogy aligha nevezhető apriorinak.

Mindenekfölött pedig azt kifogásolom az ismerettanban, hogy a megismerés természetesen adódó és filozófiatörténetileg is meghatározott, alapvető, magvas problémái nem nyernek benne megoldást. E problémák: hogyan lehet az alapjában véve objektív tárgy szubjektív, — illetve, hogy a szubjektív tudat miképpen ragadhat meg magán túllévő tárgyakat objektív érvénnyel? Hogyan vonatkozhatnak apriori kategóriák tapasztalati tárgyakra? Mi a megismerés határa?

Talán nem tévedünk, ha a megismerés problémáit e háromban foglaljuk össze: 1. a megismerés lefolyása (a quaestio facti), 2. a megismerés érvénye (a quaestio iuris) és 3. a megismerés határa (lehetséges-e metafizikai megismerés a metafizika szó Kant előtti értelmében?).

E helyen csupán utalni kívánunk e problémákkal kapcsolatos állásfoglalásunkra.

Az első kérdésre ez a válaszunk: a megismerés képzetel kezdődik, ítélettel folytatódik és fogalomban ér véget. A megismerés sui generis

problémáit a képzetben látjuk; ennek érvényét kell alátámasztanunk, minthogy a megismerés sajátos jellege (a külvilágnak a tudatba hozatala) itt érvényesül. Az ítélet ugyanis már az ismeretelmélet síkjának a logika síkjával való érintkezését jelenti, a fogalom pedig már éppen logikai kategória.

A második kérdés a megismerés tárgyának és igazságkritériumának (*quaestio iuris*) a problémája elé állít bennünket. A megismerés tárgya kettőt jelent: a megismerés anyagát (*immanens tárgy*), mit a képzetrel ragadunk meg és a megismerés mértékét (*transzcendens tárgy*), mit az ítélettel posztulálunk. Az ítélet ugyanis mindig a megismerés tárgyának a tudattól függetlenül való fennállását jelenti, azaz *transzcendenciát*. E *transzcendens* mozzanat természetesen nem ismerhető meg, ezért mindig csak követelmény, posztulátum marad minden ítélet mélyén, de mégis szükségképen hozzátartozik minden ítélethez, s abban a hallgatólagos meggyőződésben jut kifejezésre minden ítélettel kapcsolatban, hogy megismerésünk, illetve ítéletünk igaz, azaz a megismerés tárgya nem a tudat önkényes alkotása; hogy van önálló, tudatunktól független léte is és épp ezáltal válhatott a rávonatkozó képzet ismeretté. A megismerés tárgya eszerint nem az *immanens* valóság, mert ez esetben semmi különbség ma nem volna ismeretképzet és illúzióképzet között, minthogy mindkettő egyaránt az én képzetem, az én tudattartalmam; se nem a *transzcendens* valóság, mert ez sohasem ismerhető meg, tehát nem lehet ily értelemben megismerés tárgya; hanem a kettő — az *immanens* és *transzcendens* valóság — együtt jelent egy egységes homogén tárgyat. A megismerés tehát *immanensnek* képzetben való megragadása és *transzcendensnek* ítéletben való állítása, posztulálása. Így tehát *immanens* és *transzcendens* tisztán ismeretelméleti kategóriák, azaz a valóság közömbös ily megkülönböztetés iránt.

Most aztán, ha a realizmus egyoldalúságát abban látjuk, hogy a tudat spontaneitását nem ismeri el, vagy nem tudja elvileg igazolni, az idealizmusét meg abban, hogy a tudat receptivitását hagyja figyelmen kívül, vagy nem tudja elvileg alátámasztani, akkor felvázolt álláspontunk nem realizmus, amennyiben fenntartja a tudat spontaneitását az aktív képzetben, nem is idealizmus, amennyiben a receptivitást is hangsúlyozza az ítéletben. E felfogás tehát sok szempontból közelálló báró Brandenstein professzor úr ú. n. „ideálrealizmusához“, jöhetnek ez eredményhez egészen más utakon jutottunk el. Egy szempontból azonban nem tudjuk követni Brandenstein professzor urat és ez a megismerés harmadik problémája: a megismerés határának (a metafizikai megismerés lehetőségének) kérdése.

Metafizikai megismerésén Brandenstein professzor úr az isteni ősvilóság létének, egyáltalán a „tárgyfölötti“ realitásoknak szükségzerű érvénnyel való belátását érti. Ennek a megismerésnek módja a redukció. Amde a redukció csak az esetben juttathatna ontológiai tárgyak

ismereti birtokába, ha a megismerés pusztán analitikus ítéletekben történék.

A professzor úr állítja is Kant ellenében, hogy minden ítélet analitikus. Brandenstein professzor úr szerint ez a Kant által szintétikusnak tartott ítélet, hogy „a test nehéz“, szintén analitikus, minthogy a helyesen megfogalmazott ítélet alanyában benne van az állítmány, a test nehézsége, s az ítéleti megismerés csupán kiemeli ezt, azaz kielemezi.

Meg kell azonban itt nyomban jegyeznünk, hogy Kant az alany felől, az ismeret szempontjából, Brandenstein professzor úr pedig a tárgy felől, ismereten kívüli szempontból nézi ugyanazt a dolgot. Természetes az, hogy tárgyilag, azaz önmagában oly értelemben minden ítélet, illetve tétel analitikus, amennyiben az adott alany fogalmához hozzátartozót fejez ki az állítmányban, ha egyszer az állítmány érvényesen hozzátartozik az alanyhoz. Ennyiben tökéletesen igaz Brandenstein professzor úr álláspontja. Azonban a megismerő szempontjából, azaz az alanyak általánosan mint megismerő által birtokolt fogalmából, ha egyszer nem rendelkezem az állítmány ismeretével, nem is lehet azt kianalizálni, hanem a tapasztalás, a szintézis valaminő formájára van szükség. Amit tehát Kant szintétikus ítéletnek nevez, az az ítélet nem is nélkülözheti a szintézis valaminő formáját, amit — érdekes — végeredményben Brandenstein professzor úr is elismer: „...szintézis van — úgymond — a nehéz testet felfogó szemléleti tevékenység tartalmi utánaállító, érzékelő aktsaiban, amelyek azonban még...nem ítéletiek.“ Tehát Brandenstein professzor úr fejtegetéseiből is nyilvánvaló, hogy a Kant által szintétikusnak nevezett ítéletek említett formái nem nélkülözhetik a szintézist, a szemléleti tevékenységet, illetve — amint a matematikai tárgynál nevezi ezt a professzor úr — az „operatív alakítást“. Hogy ez a szintézis vagy szemléleti, tevékenység (vagy operatív alakítás) az ítélet-funkció dolga-e vagy más egyébé (képzetfunkcióé); csupán ez lehet vita tárgya. Brandenstein professzor úr korrekciója tehát nem dönti meg Kant szintétikus ítéletének tanát, sőt — mint látjuk — önkénytelenül is aláátmasztja annak érvényét a szintézisnek és operatív alakításnak elismerésével; és csupán addig terjed e korrekció jogossága, hogy Kant szóhasználatát — a szintétikus ítéletet illetően — kifogásolhatja, minthogy Brandenstein professzor úr szerint nem az ítélet maga szintétikus, hanem a Kant által szintétikusnak nevezett ítéletek feltételeznek valaminő szintézist. Ebből a korrekcióból azonban nem az a nagy horderejű dolog következik, hogy nincs másfajta ítélet, csak analitikus, hanem csupán az, hogy: az analitikus ítélet mellett van még oly ítélet is, amely szükségképen előfeltételez valaminő szintézist, jóllehet az efajtajú ítélet is, mint ítélet, analitikus.

Brandenstein professzor úr érvelése tehát a lényegyet tekintve nem megsemmisítő hatályú arra a kanti tanra nézve, hogy az ismeretszerzés,

ismeretgyarapítás elengedhetetlen feltétele a szintézis, azaz a téridői szemlélet.

Visszatérve azonban az ú. n. metafizikai megismerés módszerére, a redukcióra, nyilvánvaló immár, hogy azért, mert a tárgy felől nézve minden ítélet analitikus, ebből egyáltalán nem következik az, hogy ez a reduktív módszer a szintézisen, azaz a tapasztaláson kívül, azon túl is használható és érvényes ismeret birtokába juttathat. Sőt inkább csak az, hogy a redukció csupán oly területen alkalmazható, ahol az ítélet semmi szintézist vagy „operatív alakítást“ nem feltételez, pl. a logikában. Ahol azonban az ítélet ily regresszív analízise csupán merő formához — Brandenstein professzor úr találó szóhasználata szerint —, „formakapcsolathoz“ vezethet el s nem oly ontológiai lényhez, mint az őszvalóság. A redukció tehát kitűnően alkalmazható a logikában, valamint minden oly esetben, amikor valaminő formastruktúra, érvénybeli előfeltételezési viszony felfedezése a megismerés célja (pl. az ismeretelméletben is, amikor a quaestio iuris szempontjából vizsgáljuk az ismeret érvényét). Ha azonban nem érvényileg, hanem valójában létező dolgok megismeréséről van szó, ez az ismeret, illetve megismerés csak a szintézis, tehát a tapasztalás előfeltétele mellett lehetséges. Az az abszolútum tehát, amelynek birtokába a redukció juttat, nem egyéb, mint pusztán logikai abszolútum, azaz az autotetikus, önmagukban is fennálló végső elvek, az ú. n. logikai alapelvek összesége.

Ezzel egyértelmű eredményhez jutunk a metafizikai megismerés értékét illetőleg akkor is, ha ezen metafizikai megismerés igazság-érvényét, kritériumát vizsgáljuk meg.

A metafizikai megismerés kritériuma az ismereti tárgy belső igazsága, azaz ellentmondásnékülisége. Ámde Brandenstein professzor úr igen helyes megállapítása szerint ez az igazságkritérium csak oly esetben elégséges, amikor az ismereti tárgy maga a megismerés tárgya. Mint-hogy az ismereti tárgy Brandenstein professzor úr szerint is mindig az ismerő alany tudattartalma, így ez a metafizikai megismerés nyilvánvalóan nem juttathat bennünket a tudatunkon mégis csak kívül lévő őszvalóság létének ismereti birtokába. Az abszolút őszvalóság, az Isten-ség, mint minden valóság végső oka, mégsem lehet olyan alanyi tudattartalom, melynek ne volna az alanytól független léte is, mikor az egyébként az alanytól független létű empirikus valóság is éppen az őszvalóságban leli léte okát, éppen Brandenstein professzor úr szerint.

Kénytelenek vagyunk tehát fenntartani azt a meggyőződésünket, hogy az ú. n. metafizikai megismerés egyáltalán nem létismeret, hanem csupán értékismeret, s az autotetikus alapelvek esetében — elismerjük — abszolútumismeret. Ez az abszolútum azonban csupán logikai, illetőleg értékabszolútum, amelynek nincs semmi ontológiai léte, egzisztenciája, hanem csupán érvényessége mint logikai alapelvnek, tehát fennállása, szubszisztenciája.

Igy tehát a metafizikai megismerést — e szempontból némileg Kanthoz ragaszkodva — a tiszta ész határain belül alaptalan, érvénytelen spekulációnak tartjuk. Ha van metafizikai megismerés, mint ahogy valóban van, ez csak a tiszta ész határain kívül, az ú. n. akarati megismerés szférájában kereshető. Itt, a maga helyén autonóm szerephez jut a metafizika, amely végeredményben mint ilyen minden emberi tudás és ismeret betetőzője.

Földes Papp Károly.

*

E hozzászólásban B. elméletének nem a pozitív állításaival kívánok foglalkozni, hanem rendszerének egyik *előfeltevését* teszem vizsgálat tárgyává.

B. megismerésmélete erősen a matematikán orientálódó elmélet, amelybe nem egészen homogén módon beleékelődik a pszichológia is. Ez az egyoldalú orientálódás annál különösebb, mert B. maga is látja (v. ö. könyve 12. lapján találhatók), hogy az olyan kísérlet, mely csak egy, vagy akár több, de nem minden tárgykörön orientálódik, egyoldalú. Ez az egyoldalúság a filozófiában alkalmazva *hamisat* jelent, tekintve, hogy a filozófia „tárgyköre“ az Egész.

B.-nek ki nem emelt, sőt talán nem is egészen tudatosult központi eszméje az a Leibniztől idézett tétel, hogy „a mi Világunk rendje csak egyike a lehetséges világrendeknek“ (57. l.). Ő ezt a csak igen megszorított értelemben igaz tételt körülbelül úgy értelmezi, mint ahogy a matematikusok, amikor pl. azt mondják, hogy az euklideszi geometria csak egy a lehetséges geometriák közül. Innen megismerésméletének az a jellegzetessége, hogy a legnagyobb könnyedséggel mozog a különböző „lehető világok“-ban. Valószínűleg ebből a központi állásfoglalásból következik, hogy pl. egyszerű jegyzetben a következő és „metafizikával“ a legsúlyosabban megterhelt tételt állítja fel: „Minden lehetséges megismerőhöz egy lehető valóság, egy lehetséges Világ tartozik, mint az illetők valósága — és minden lehető valósághoz, közös világhoz bizonyos lehetséges megismerők tartoznak, mint az illető közös Világ megismerői“ (64. l. 12. jegyz.) Kérdezzük, hogy vajjon a Lobatschewsky-Bolyai-féle hiperbolikus, vagy a Riemann-F. Klein-féle elliptikus térformához is az euklideszi térformában otthonos megismerőtől különböző „megismerő“ tartozik-e?

B. e központi eszméjével, vagyis a „lehetőség“ fogalmával akaratlanul beleviszi megismerésméletébe mindazt, amivel ez a fogalom meg van terhelve. Pedig ez a megterhelés óriási. A „lehetőség“ fogalma az összes nagy filozófusokat foglalkoztatta és bizvást a legsúlyosabb filozófiai problémák közé kell azt sorozni. Először is a „lehetőség“ már mint fogalom sem állhat fenn önmagában, hanem csakis, mint a „valóság-lehetőség“ fogalompár második tagja; a lehetőség pszichológiailag, logikailag, léttanilag (ontológiailag) is a „Valóságnak“ a függvénye: a lehetőség kielégítő alapja és magyarázata csakis a valóság lehet. Már

pedig B. megismerés-elméletében hiába keressük épp e központi fogalmának megalapozását, feldolgozását. Amíg pedig ez meg nem történt, addig az egész reája épült rendszert lényeges homály, sokértelműség veszi körül. A matematika ismeretelméleti megalapozására törekvő és napjainkban divatos elméletek még igen messze vannak attól, hogy kielégítő, megnyugtatók legyenek. Bizonyítja ezt az a nagy eltérés, sőt ellentmondás, ami e különböző elméletekben kifejezésre jut. Véleményünk szerint a matematika ismeretelmélete nem is oldható meg soha arról a szűk kiindulási alapról, amelyet a matematika a maga izoláltságában nyújt. Igaz ugyan, hogy B. kiszélesíti ezt az alapot azzal, hogy elfogad „követelményeket“, amelyek oly általánosak, hogy „minden lehető rendre és rendszerre érvényesek“. (57. l.) De *csak* az ő megismeréselméletére helyezkedve, nem találjuk e nagy horderejű tétel igazolását; ez lehet szükséges posztulátum, melyre B. elgondolásának szüksége van, vagy talán ségédhipotézis, de semmi több.

B. szerint lehetségesek egymással ellentétes világok is, még ha ez az ellentét nem is ér el azokhoz a „követelményekhez“, amelyeknek minden lehetséges rend alá van vetve. Azért ezt a lehető ellentétességet megszorítja a „tapasztalati világokra, míg a lehető rendek világa ugyanaz számunkra“. (56. l.) *Minden rend lehetségességének egyetemes feltétele pedig az ellenmondásnélküliség.* (56. l. jegyz.)

Az ellenmondásnélküliség elve sokak számára problémátlanul primer és evidens lehet, mert azt sokan elfogadják. A valóságban azonban szintén a legsúlyosabban megterhelt tétel. Annyi bizonyos, hogy semmit sem lehet vele kezdeni addig, amíg nem tisztáztuk előbb, vajjon ez az elv *a) csak* észelv-e, vagy *b)* egyúttal valóságelv is, vagy *c)* mindkettő, vagy *d)* csak a lehetőségek világára érvényes elv, vagy *e)* egyszerűen igazolatlan posztulátum, praktikus szükségesség.

Hogy az ú. n. ellentmondásnélküliség, mint a „lehetőség“ megalapítója, mennyire nem problémátlan tétel, annak igazolására elég ez az idézet (E. Goblott, *Traité de logique*, 327. old.), mely az ellentmondás elvét az idealizmus szemszögéből nézi:

„Az ellentmondás elve igazolhatatlan. Pedig ha van axióma, mely önmaga által nyilvánvalónak látszik, akkor ez az. De az természetes is, hogy nyilvánvalónak látszik, mert — lévén minden ítélet lehetőségének az alapfeltétele — amint gondolkozni kezdünk, már el is fogadtuk azt igaz elvnek. Mindazonáltal voltak metafizikusok, akik bebizonyították, hogy az ellentmondás elve elfogadásának *kényszere* csakis a gondolkodás területére terjed ki — azt azonban már nem tudhatjuk, vajjon a dolgok világára szintén érvényes-e? (Bár voltak olyan vakmerő gondolkodók is, akik vizsgálták azt a hipotézist, amelyben az ellentmondás elve lételev is volna egyúttal, az önmagában fennálló dolog elve is.) Tehát ez az elv egyúttal posztulátummá lép elő. Az ellentmondás elve ugyanis nem tételezhető fel hamisnak, mert különben nem volna

különbőség az igaz és a hamis között és így lehetetlen volna minden gondolkodás, tehát az az ítélet is, amelyben ezt az elvet hamisnak mondanók. De mindebből csak az világlik ki, hogy csakis a gondolkodás *lehetővétele* az egyedüli ok, amely miatt ezt az elvet elfogadhatjuk. Mint minden posztulátum, akkép ez is alternatívával lép elének: és mi mindíg a *kényelmesebb* alternatívát fogadjuk el. De ebben az esetben (a gondolkodás lehetőségét illetően) a kényelmi szempont egyúttal parancsoló *szükségesség* is, amely nem *logikai*, hanem *gyakorlati*, míg az alternatíva másik része abszolút lehetetlenség, amely ugyancsak nem logikai, hanem gyakorlati. Mert: elvetni az ellentmondás elvét egyet jelent a gondolkodásról való lemondással. Nem az igazságok azok, amelyek igazolhatatlanok, hanem azok a hipotézisek, amelyeknek igazságát nem azért fogadjuk el, mert azt belátjuk, hanem azért, mert *indítókaink* („motifs”) vannak azoknak szabályként való elfogadására. E hipotézisek nem *logikailag* szükségszerűek, hanem *nekünk* van szükségünk rájuk; a gondolkodás kénytelen elfogadni mindazt, ami sajátmagának (t. i. a gondolkodásnak) előfeltétele. Ha gondolkodni kívánunk, úgy kell viselkednünk, mintha meg volnánk győződve a minden-ség észszerűségéről. Az egész tudomány és vele minden megismerés viszonylagos. A tudomány hatalmas hipotézis csupán, előítéletes állásfoglalás, merész kísérlet („risque”), vakmerőség, mely keletkezésekor megfontolatlan volt, de amely bőséges jóváhagyást kap később, mert sikerülte esetén beváltotta reménykedéseinket“.

A „lehetőség“ problémájának fent jelzett egész terhe tehát ebben a fogalmazásban is változatlanul fennmarad és a probléma tisztázása előtt semmit reá építeni nem lehet. Azonkívül nyilvánvaló, hogy az a megismerésemélet, amely ezt az elvet hallgatólagosan a „lehetőségekre“ alkalmazza, predestinálva van arra, hogy a legrosszabb értelemben vett „essentia-filozófia“ legyen; sőt tulajdonképen még ennél is kevesebb, valamilyen „possibilitas-filozófia“. Az ilyen filozófiák ellen joggal vették fel a harcot, bár szerencsétlen módon folytatják, az ú. n. „existenciális“ filozófusok. Minden „essentia-filozófiának“ eredendő bűne, hogy nem tudja külön tartani a lehetőséget és a valóságot; sőt ezt az utóbbit és vele az existenciát egyszerűen elsikkasztja (de jure, mert *szavakkal* megtartani igyekezik), vagy pedig az „a posse ad esse“ falláciáját követi el minduntalan. (Eltekintve attól a már említett, lehetetlen vállalkozásától, hogy a „lehetőséggel“, amely pedig függvény, derivatum és szekunder fogalom, mint valami primer, önmagában álló, függvénytelen fogalommal dolgozik.) Ha világunk *egy* is a lehető világok közül, lényegesen különbözik a többitől azáltal, hogy megvalósult. Ez a megvalósultsága pedig ép elegendő alapja a következő kérdéseknek: *a)* mi a valóság, *b)* mi a megvalósulás, *c)* miből vagy mitől valósult meg, *d)* miért éppen ez a világ valósult meg, *e)* milyen viszonyban áll a megismerő e megvalósult és a többi meg nem valósult világokkal, *f)* hogyan,

miért állnak fel a meg nem valósult világok — és még számtalan más kérdés, amelyet ép az *essentia* (*possibile*) és az *existentia* különbsége felvet.

*

Amint látható B. megismerésmélettéből csak egy fogalmat ragadtunk ki és hozzá még olyan fogalmat, amely ott nem is jutott előtérbe, hanem mindvégig a háttérben maradt. Ezen az eljárásunkon csak az fog csodálkozni, aki nem tudja, hogy elméletek, rendszerek sorsát ép az ilyen háttérben maradó, az illető gondolkodó előtt nem is tudatosult fogalmak, néha élmények, képzetek, homályos, sőt néha misztikus sejtések, akarati, érzelmi tendenciák, impulzusok, érzelmi „irányok“ és hangoltságok döntik el. Ha ezek a felsorolt tudattalan tényezők tudatosultak volna, sok filozófiai rendszer meg sem született volna, vagy nem olyannak született volna, vagy ha mégis megszületett, később maga szülője tagadta volna meg.

Nem itt a helye, hogy saját ismeretelméletem alapkiindulását és fő tételeit ismertessem és igazoljam. Mégis, B. megismerésmélettével szoros kapcsolatban, három alaptételt kívánok leszögezni. Az egyik az, hogy a tapasztalati és a gondolati megismerés annyira különböző tevékenységek, hogy csak gyöngé analógia segítségével nevezhető mindkettő megismerésnek (lévén a tapasztalás inkább csak a gondolati megismerés szubsztrátuma vagy matériája.) A másik tétel az, hogy a gondolati megismerés semmiképpen sem *csak* vonatkoztatás, vagy valami ehhez hasonló funkció, hanem a legszorosabb értelemben vett tartalmi, sőt ténymegismerés is, még akkor is, ha e tényeket értelmi- (Sinn-) vagy szellemi mozzanatoknak nevezzük. Tényeknek megint csak tények lehetnek a magyarázatai, soha elvont elvek — de „lehetőségek“ sem; az elvont elvek ép a valóságokból vannak „elvonva“. A harmadik és legalapvetőbb tétel pedig az, hogy a gondolkodás lehetséges „tárgya“ az *egész* valóság, minden valóság (akár reális, akár ideális, akár valamilyen harmadik is az); de ez a valóság az *emberi* megismerő számára mindig csak a tapasztalásba beleágyazva van megadva (*cognoscibile in sensibili*).

Végül B. megismerésmélettének filozófiai nevet keresve, azt kell mondanunk, hogy az a *pozittrista idealizmus* és a *relattrizmus* egyik válfaja, amely erősen a mai filozófáló-matematikuskok elméleteitől áll függésben. Véleményem szerint nemcsak ametafizikus, hanem a metafizikát számára lehetetlenné teszi és így megismerésünk lényegi mivoltát nem magyarázza meg.

János József.

*

Hozzászólásomban arra szeretnék rámutatni, hogy az előadó ismeretelméleti felfogása és a hagyományos kanti ismeretelméleti felfogás között — minden ellenkező látszat ellenére — bizonyos hasonlóság van.

A kantianizmus szerint az új adatokat a tudatnak bizonyos apriori, általános, szubjektív elemei rendezik és dolgozzák fel: új ismeretekké. Az előadó felfogása szerint is: az új élményeket már bírt tartalmak (régii élmények) segítségével dolgozzuk fel ismeretekké; a közvetett ismereteket közvetlen (vagy már szinte közvetlenné vált) ismeretek közvetítik. Az előadó is feltesz tehát bizonyos szubjektív elemeket, amelyek az ismereteket mintegy formálják és leszűrik. Csakhogy amíg a hagyományos kanti ismeretelmélet szerint ezek a „szubjektív elemek“: állandóak, általánosak, egyetemesek, — minden megismerőt kötelező „törvények“, addig az előadó által felvett „szubjektív“ elemek: egyéniek és esetlegesek. Függenek a konkrét, valóságos alany adottságaitól, annak fiziológiai konstitúciójától, s ha a megismerő történetesen ember, akkor függenek a megismerő társadalmi helyzetétől, kulturális szintjétől stb. is.

Az ismereteket formáló szubjektív tényezőnek ez az eltérő értelmezése azután további következményekkel jár. A megismerés szubjektív elemei — a kanti felfogás szerint — tulajdonképpen logikai törvényszerűségek. Ezeknek a törvényszerűségeknek Kant által feltett „szubjektív“ eredete (most nem vizsgálom, hogy Kant helyesen járt-e el, amikor ezeket a törvényszerűségeket a szubjektumból eredeztette) nem befolyásolja az ismeretnek (kétségtől felteendő) objektív érvényét. Hiszen éppen törvényszerűségekről van szó! De egészen más a helyzet az előadó elképzelése esetében. Az ő felfogása szerint a megismerést megszerző és megszerző „szubjektív“ elemek nem „általános törvényszerűségek“, hanem a konkrét, történeti, pszichológiai én multjából származó, esetleges jellegű pszichikai élmények. Az ezek által elrendezett ismeretek objektívitásáról, érvényéről nyilván semmi sem kezeskedhetik! Ezért az előadó ismeretelmélete — ellentétben pl. Kantéval — egész határozottan a relativizmus veszélyével küzd.

S a relativizmus különösen veszélyes álláspont arra nézve, aki ismeretelmélettel foglalkozik. Hiszen ha az ismeretek általában relatívak, akkor relativ lehet az ismeretelmélet teoretikusának magáról a megismerésről nyert ismerete is. Az ismeretnek az a teoretikusa, aki mint teoretikus, a maga eredményeinek objektív érvényére tart igényt, de aki másfelől az ismeretek relativitását koncedálja, önellentmondásba bonyolódik.

Az ismeretelméletnek első dolga, hogy az ismeretek objektívitását valamiképpen igazolja. Nem csak azért, hogy ő maga az önellentmondás veszélyétől megmenekedjék, hanem azért is, hogy mindenképp kijelölje vizsgálódásának tárgyát. Az ismeretelmélet ugyanis — per definitionem — nem általánosan a tudatfunkciókkal foglalkozik, hanem a tudatfunkciók közül speciálisan csak azokkal, amelyek ismereteket szolgáltatnak. Az ismeretelmélet az ismeret fogalmán épül, az ismeret fogalma meg: az objektívitás, az érvény, az igazság fogalmán. Nem áll

meg tehát az (amit az előadó könyve előszavában mond), hogy „az igazság ismeretének a problémája“ függetlenül tárgyalható az „ismeret igazságának problémájától“. Vagy másszóval, hogy a „megismerésemélet“ az „ismeretlogikával“ szemben autonóm tudományág. A „quaestio iuris“ tekintetbevétele nélkül a megismerésemélet még tárgyának meghatározásáig sem juthat el. Az „ismerőmechanizmussal“ valóban foglalkozik olyan tudomány is, amely a „quaestio iuris“-t tényleg kikapcsolja és csak a „quaestio facti“-ra van tekintettel. Ez azonban nem ismeretelmélet, hanem pszichológia.

Gróf Révay József.

*

Az előadó úr felolvasásában reám is hivatkozik és nekem azt a kijelentést tulajdonítja, hogy a megismerésnek a nem-emberi lényekre kiterjedő törvényei megismerhetetlenek. A tételnek ilyen egyszerű állítása nem egyezik meg álláspontommal. Kétségtelen ugyanis, hogy megismerési apparátusunk funkcióinak megfelelő kombinációja útján ismereti tárggyá tehetők a nem-emberi megismerés feltételezett törvényei is. Az e téren remélt eredmények azonban mindig csak megközelítései a problémának, s teljes biztosság legtöbb esetben nem érhető el. Ilyen értelemben kívánom helyesbíteni a nekem tulajdonított állítást.

Az előadó úrnak könyvben is megjelent ismeretelméleti állásfoglalásáról — nagy általánosságban — ezúttal csak annyit kívánok megjegyezni, hogy fejtegetései az ismeretelmélet problémáit nem viszik dülőre. A közvetlenül és közvetve ismert dolgok fogalmának a bevezetése nem adja a probléma megoldását; általa az *én* és *nem-én* fogalmai sem küszöbölhetők ki, hanem azok más név alatt ugyan, de rejtve újra visszatérnek. A közvetlenség fogalma, amely az előadó ismeretelméleti felfogásában olyan előkelő szerephez jut, pl. semmiképpen sem értelmezhető az *én* nélkül.

Kibédi Varga Sándor.

*

Mai vitánk tárgya rendkívül nehéz és bonyolult: egyúttal minden filozofálás és általában elmélkedés egyik alapkérdése. Részben ennek tulajdonítható, hogy a vita nem mondható teljesen sikerültnek: az előadó meglehetősen egyénileg kötött ismeretanyagát mutatta be a probléma és megoldási útjainak egyetemesebb és többoldalú vizsgálása helyett; Földes-Papp majdnem csak az *én* ismeretelméleti tételeim egyikével foglalkozik, a többi hozzászólót pedig az előadó saját szerű tételeihez való alkalmazkodás erősen korlátozza. Ezek után alig tehetek mást, mint hogy előbb a fontosabb felmerült kérdésekhez szólok, azután összefoglalom a megismerés alapvető problémáit.

Igazat adok Jánosinak abban, hogy az előadó elmélete erősen magán viseli a mai filozofáló matematikusok felfogásának bélyegét: némileg formalista módon egyszerűsíti a problémákat. Az a törekvése, hogy az általános és nem a speciálisan emberi megismerésre vonatkozó elméletet adjon, helyes és hibás vonatkozásokat is tartalmaz: helyes annyiban, hogy valóban minden megismerésnek van egyetemes ismerés-

jellege; hibás azonban annyiban, hogy az emberi megismerés nemcsak az az eszköz, amellyel mindenféle tárgyat és így mindenféle megismerést is, mint tárgyat, megismerünk, hanem az a *tárgy* is, amelyből *kiindulva* ismerhető meg — amennyiben megismerhető — minden nem-emberi megismerés. Mert közvetlenül csak az emberi megismerés adott számunkra: minden más megismerést mi csak ehhez viszonyíthatunk. Ha ezt megtesszük, belátjuk, hogy az állati megismerés kérdése metafizikai, lélektani és zoológiai vonatkozásokkal a legsúlyosabban terhelt, az isteni megismerés problémáját pedig logikai-metafizikai szálak is át- meg át- szövik. Természetes különben, hogy az igazságot megragadni törekvő emberi megismerés is, mint az emberi szellemi valóság egyik valóságos aktusa, jelentős logikai és metafizikai előfeltevéseket tartalmaz: ezért tárgyilag lehetetlen az ametafizikai ismeretelmélet, akár akarjuk, akár nem; aki nem ismeri fel az ismerés és az ismerő valóságvoltát és logikumhozakötöttségét, nem tudhatja, mi a megismerés. Ugyanígy nem küszöbölhető ki az alany és a tárgy, én és nem-én a megismerésből: ha az előadó ezeket megismerőnek és megismert tárgynak nevezi, csupán más nevet ad nekik, amint Kibédi Varga Sándor jól látja; az állati megismerőnek az emberi ismerő énnel való szembeállításával a legsúlyosabb hipotétikus előfeltevésekkel terhelt. Igaz, hogy az ént is tapasztalatilag ragadjuk meg: de közvetlenül bizonyos őtapasztalással, amely nem tévesztendő össze a *teljes egyéniséget* megismerni törekvő, sok értelmezéssel is összekapcsolt, közvetett belső tapasztalással. Helyes, ha az előadó megkülönböztet közvetlenül és közvetve megismerhető dolgokat és ezeket amazokra redukálja.

Földes-Pappnak főleg egy engem érintő érvelésével kell foglalkoznom: ez a szintétikus ítélet problémája. Nyilvánvaló, hogy ezt csakis a tárgy szempontjából nézhetem. Kant is ezt teszi, amikor azt mondja, hogy a szintétikus ítélet állítmánya nincs benne az alanyban, hanem kívülről járul ahhoz. Az alany szempontjából egyszerűen ismert és nem ismert ítéleti viszonyok vannak: ha ezek az utóbbiak szintétikusok, akkor eredetileg minden ítéleti viszony az, és megismerésével analitikussá válik. Kant semmiesetre sem így gondolja a különbséget. Hogy szintézis az ítéletben van-e vagy egyebütt, az természetesen teljesen lényeges különbség: mert a szintétikus ítéletek tana az *ítéleti* szintézissel áll vagy bukik. Hogy a téridői szemlélet aritmetikai megismeréshez nem szükséges, azt különben is mindenki, aki a modern aritmetika problémáiba és tárgyilag teret időt *megelőző* természetükbe belátott, elismeri.

A belső ellenmondásnélküliség, mint igazságkritérium, elégséges olyan esetekben, ahol az ismereti tárgy azonos a megismerés tárgyával: de korántsem *csak* az ilyen esetekben; az istenmegismerésnél azért lehet elégséges, mert Isten nem esetleges és nem is empirikus valóság, ha tehát valamely kétségtelen őstény szükségszerű előfeltevéseként ismerhető meg, valósága ilyen alapon, a redukció ellenmondásnélküliségével belátható.

A megismerés alapproblémája a megismerés természetéből adódik: ez ugyanis mindig aktív megragadása a megismertnek a megismerő részéről. A megismerés megragadó voltát az ismeretelméleti realizmus könnyen magyarázza azzal, hogy a megismerésben az alany a tárgy után igazodik. A realizmus nehézségét a megismerés aktivitása jelenti: mert hogyan ragadja meg a megismerő tárgyat, ha nem az nyomódik belé, hanem a megragadó tevékenyen megfogja? Hiszen tevékenységet valamely valóság csupán a maga módján fejthet ki: ámde hogyan igazodik akkor a tárgy után? A megismerés aktivitását viszont könnyen magyarázza az ismeretelméleti idealizmus: ez azonban azzal az állítással, hogy a megismerő hozza tevékenyen létre a megismert tárgyat, a megismerés megragadó természetével kerül ellentétbe. Már pedig a megismerés minden fajtájának lefolyása igazolja *tevékenyen megragadó* természetét: mind a belső, mind a külső érzéki tapasztalásból szerzett megismerés, mind a gondolkodás útján nyert megismerés; a gondolkodás különben — Jánosi József megjegyzéséhez szólva — mindig vonatkoztatás, de korántsem csak ez, nem is mindig vonatkozásmegismerés, hanem valóban magában foglalhat például vonatkoztatás útján létrejött ténymegismerést is. — A megismerés érvénye tagadhatatlanul tárgyi és abszolút: tagadása és így minden ellenkező ismeretelméleti állítás önmagát rontja le, amint gróf Révay József helyesen állapítja meg. A megismerés tárgyi és abszolút érvényének végső alapja pedig az ellenmondás, illetőleg az azonosság elve; ha ennek valódi értelmét belátjuk, akkor fel- és elismerjük *egyetemes lét- és ismeréselv-voltát*. Ez fejteti meg egyúttal a megismerés alapproblémáját: minthogy az azonosság elve minden megismerő alanyt és megismerhető tárgyat egyaránt meghatároz, megegyezést alapoz meg az alany és a tárgy alkatában; az alapalkatban való megegyezés pedig immár megérteti a megismerésnek mint tevékeny megragadásnak és abban a megismerő alanynak a megismerendő tárgyhoz való alkalmazkodásának a lehetőségét. Végül az emberi megismerés határainak kérdése merül fel: ebben a tekintetben nyilvánvaló, hogy elvileg csak az nem ismerhető meg, ami az alany ismerőképességét túlszárnyalja. Hogy ez mi, az csakis a megismerés tényleges folyamatában, az alany és általában a valóság alapvonásainak megismerése után derülhet ki: lényegében az aktuális végtelen legsajátabb természetében találjuk meg ezt a határt.

Báró Brandenstein Béla.

Test, lélek, szellem.

A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1940. február 13.-án.

I. Alig néhány esztendővel ezelőtt vitaülésünk tárgyát a bölcsélet még így fogalmazta volna: a test és a lélek. Fechner óta pszichofizikai problémának nevezték azt a bonyolult és homályos kérdés-

csoportot, amely az emberben az anyagi és a lelki-szellemi világ titokzatos összefüggését, kölcsönhatását és egységét törekedett bölcséleti formába önteni és megoldani. Amióta azonban az úgynevezett élet-filozófiák a szellemi világot mind metafizikai, mind pedig értékelési szempontból szembeállítják az élő anyaggal, sőt a szellemen valamilyen életellenes, kártékony erőt iparkodnak felfedezni, szűknek bizonyulnak a probléma megfogalmazásának régi keretei. Test, lélek és szellem: ez a három szó tulajdonképpen magába foglalja az egész bölcséletet. Ebből a kimeríthetetlen gazdagságú témakörből megbeszélésünk számára egy átfogó kérdést választottam ki: mi módon függ össze ez a három tényező az emberi egyén egységében?

II. Az emberi lét sajátos összetettsége a nyugati gondolkodás kezdetei óta magára vonta a bölcselek figyelmét. Bármennyire érdekes lenne végigkövetni e probléma fejlődését a bölcsélettörténet főbb állomásain, meg kell elégednünk kitűzött célunk érdekében azzal, hogy lehetőleg rendszeresen felvázoljuk a probléma főbb megfogalmazási és megoldási lehetőségeit. A modern problémalátásnak megfelelően ezt két lépésben teszem. 1. Megrázolom a test-lélek-probléma klasszikus megoldási kísérleteit; 2. felvázolom az emberi szellem modern problematikájának néhány lélektani jelentőségű pontját. Mellőznöm kell azokat a gondolatokat, melyek reális szellemiségről tudni nem akarnak és a szellemen csak a logikumot, vagy időtlen értéket veszik észre.

1. a) A leggyökeresebb és tulajdonképpen az egész problémát tagadó megoldási kísérlet a monisztikus felfogás. E szerint test és lélek egymástól lényegileg nem különbözik, hanem csak ugyanazon dolog két megjelenési formája. Amint a gömbfelület kívülről domborúnak, belülről nézve homorúnak látszik, úgy test és lélek ugyanazon valóságnak két más szempontból nézett oldala: akár anyag, akár szellem, akár valami ismeretlen harmadik a jelenségek egységes alapja. (Materializmus, Hegel, Schopenhauer, Spinoza, E. v. Hartmann.)

b) A monista feltevésekkel szemben áll a test-lélek viszony dualisztikus magyarázata. Szélsőséges formája Platon elgondolása, amelynek alapján a lélek és a test két önálló szubsztanciális valóság. A lélek, mint a hajós a hajót, mozgatja és irányítja a testet, a test pedig korlátként szolgál a lélek számára. Ezt a gondolatot fogadja el Szent Ágoston is, majd egészen tudományos fogalmazást nyer a dualisztikus magyarázat Descartes bölcséletében. Descartes élesen szétválasztja a gondolkodó és a kiterjedt alanyt, a vegetatív és az érzéki életműködésekkel teljesen mechanikusan magyarázza és a testnek a lélekkel, azaz a szellemmel való kapcsolatát igen meggyöngyíti. A túlzó dualizmus magában hordja a monizmusnak és a minden kölcsönhatást tagadó parallelizmusnak csiréit. Descartes után a bölcselek egy része már úgy látja, hogy a test és a lélek egymásra semminemű hatást nem gyakorolhatnak. A testi és lelki jelenségek sora egymástól teljesen

függetlenül folyik le. A jelenségeket közvetlenül Isten okozza — mondja az occasionalizmus; a jelenségek két sorát a harmonia praestabilita által Isten előre egymásnak megfelelőként rendelte, mondja Leibniz; gondolkodás és kiterjedés az egy isteni szubsztancia attribútumai, mondja Spinoza. Így eljutunk ahhoz a megoldáshoz, amely néhány éve még szinte egyedül uralkodó volt a bölcseletben: a parallelizmus tételéhez. Test és lélek egymásra hatást nem gyakorolhatnak. Mindkét sor a saját körén belül halad, a működések egybeesése azonban nem oksági kölcsönhatás eredménye. Sok esetben a parallelizmus egyáltalán nem ismer el önálló hordozót a testi és a lelki jelenségek számára, hanem a szubsztanciát a jelenségek sorára bontja fel. Máskor felfogása a monizmusba torkollik: a parallelizmus alapja éppen a jelenségek alján nyugvó alany tökéletes egysége. Igen különböző formákat öltött ez a felfogás: jelentkezett pozitivistá, idealista, metafizikai öltözékben, neves képviselői Fechner, Mach, Wundt, Paulsen.

c) A dualizmus szélsőségeit enyhíti Aristoteles felfogása, amelynek értelmében a lélek az ember entelecheiája, szubsztanciális formája, amely a meghatározatlan, de meghatározható őanyag lehetőségéből bontakoztatja ki az emberi egyed jellemző tulajdonságait. A test és a lélek tehát lényegi egységet alkotnak, ennek az egységnek összetevői tökéletlen, de szubsztancia-alakításra alkalmas valóságok: a lélek és az őanyag. — Platói és arisztoteleszi gondolatok találkoznak Brandenstein Bélának az emberről vallott felfogásában. Arisztotelikus gondolat nála a szellemnek és a matériának kapcsolatba hozása az emberi egyéniségben, viszont erősen platonikus színezetű az a gondolat, hogy a szellemnek teljesen önálló, az anyaggal tulajdonképpen csak tevékenységei által kapcsolódó fennállása van.

2. A biológia és a pszichológia egyes modern művelői, mint pl. Kretschmer, az egész emberi egyéniséget és így a szellemi lét jelenségeit is, a biológiai jellegű határozományokból és az ezek alapján kibontakozó élmény-reakciókból akarják meghatározni. Amíg ez az irány saját módszertani elveihez hűen a tapasztalat jelenségeit foglalja össze, sokoldalú és értékes anyagot szolgáltat a bölcseleti kutatás számára is. Ha azonban egyoldalú metafizikává szélesíti ki a tapasztalást és a biológiailag megalapozott folyamatokban látja az egész lelki élet és a szellemi lét végső gyökereit, akkor feltevéseivel magának a valóságnak nem tud megfelelni, vagy pedig kénytelen valami zavaros és homályos monizmust segítségül hívni. — Egészen sajátos magyarázatot nyújt a szellemi lét eredetére és mibenlétére vonatkozóan a modern pszichoanalízis, különösen az eredeti Freud-féle fogalmazásban. A szellem szerinte az ösztön átalakítása, szublimálása. Az ember alapvető tényezője az ösztön, minden sajátossága és képessége ebből fakad, az ember életének sorsa: ösztöneinek sorsa. Az ösztön azonban nem képes mindig a maga eredetiségében megnyilatkozni. A valóságos

élet, a társadalmi gátlások, az életkörülmények szeszélyes alakulása visszaszorítják az ösztönt oda, ahonnan előtör, a tudatalatti világ homályos birodalmába. Eleven erőit azonban mégsem lehet véglegesen kiküszöbölni: az ösztön kerülő utakon keres érvényesülést; megnyilatkozhatik betegség vagy bűnözés formájában és megjelenhetik átnemésítve s a szellem ruhájában, mint erkölcs, vallás, művészet, tudomány. — Különleges helyet nyert a szellem a modern életfilozófiákban. Főként Klages az, aki a szellemet a lélek ellenségének és az emberi élet igazi megrontójának tartja. Szellem nélkül az ember élete a testi-lelki egységnek, a biológiai vitalitásnak és a szemléletes képek áramlásának folyamata. Ebbe az öntudatlan és eszmélés nélküli boldog világba tört be a szellem és mint logikai értelem és akarat a technika és mechanika igájába hajtotta az életet. — Végül a modern filozófiának egyik legremekebb alkotása, N. Hartmann munkája a szellemi lét problémájáról. A legpontosabb fenomenológiai elemzéssel mutatja ki az emberi lét négy különböző fokozatát: a testi, organikus, lelki és szellemi lét síkjait az emberben. A szellem a tetőponton áll, de majd alacsonyabb létsíkokon nyugszik; autonóm ugyan, de léte a legszorosabb összefüggésben áll az alacsonyabb létsíkokkal, ezekkel keletkezik és ezekkel múlik el. „Lebegő“, anyagtól független szellemet szerinte nem ismer az emberi tapasztalás.

III. Ha végigtekintünk ezen a vázlatos és nagyon is hiányos összefoglaláson, kitűnik, milyen bonyolult kérdések tömegét öleli fel a test, lélek, szellem problémája.

Az elfogulatlan szemlélet minden kétséget kizáróan megállapítja nemcsak az emberi létnek N. Hartmann által felsorolt négy síkját, hanem felismeri ezeknek a létsíkoknak sajátos természetét is. A testi valóságot jellemzi mindenekelőtt a kiterjedés és ennek következménye, a szó legszorosabb értelmében vett térbeliség. A test részekből áll és részekre bontható, a részek a térben egymás mellett helyezkednek el úgy, hogy minden egyes rész a tér meghatározott részére korlátozódik. Az organikus lét feltételezi a testiséget és a testiségből fakadó fizikai és kémiai tulajdonságokat. Az organikus élet azonban többet is tartalmaz: benne az egész uralkodik a részek sokfélesége felett. Az élet biológiai jelenségein is túlmutatnak a lelki jelenségek, amelyeknek közvetlenül tapasztalható adottságai a tudat jelenségei. A tudat valami sajátos Én-hez tartozást jelent; a tudatban a dolgok tárgyként jelentkeznek; a tudatos lény érzésvilágával bensőségesen visszahat a lelki benyomásaira és tudatosan átélt tevékenységével alkotóan, alakítóan képes belenyúlni a világfolyamat rendjébe. A tudat jelenségei közül kiemelkedik a szellem. A közönséges lelkiség az Én biológiai igényeinek szűk körében, az érzékelhető, közvetlenül tapasztalható anyagi világ területén mozog. A szellem túllépi ezeket a szűk kereteket. Világa a jelentések és az értékek világa, nem éri be az adottsággal,

hanem felfedi az egyetemet, nem nyugszik meg a relativumnál, hanem felemelkedik az abszolútumhoz. A szellemben a tudat bensősége önismeretté, világos öntudattá nemesedik és a szellem cselekvésének középontján ott áll az önelhatározásra képes akarat.

A főbb vonásaikban jellemzett létsíkok a legszorosabb összefüggést árulják el. Az élet biológiai folyamatai anyagi valóság nélkül elképzelhetetlenek. Az élő testi lét a lelki-szellemi jelenségek feltétele. Az ember átöröklési anyaga előkészíti és meghatározza az ember sajátosan emberi, valamint egyedi tulajdonságait is. Különösen az idegrendszer és a belső kiválasztási mirigyek rendszere azok a tényezők, amelyek a magasabb tevékenységeknél szerepet játszanak. A testi folyamatok azonban nemcsak a lelki, hanem a szellemi jelenségekre is befolyással vannak és pedig a lelki tények közvetítésével. A szellem a lélek segítségével lép kapcsolatba a világgal. Megismeréséhez a nyersanyagot a szemléletes lelki képek világából meríti. Ezekre sugározza rá valami titokzatos módon a szellemi látás erejét és ismeri fel a szellemi jelentések és értékek világát. Érzelmi és akarati életében szintén a lelki világ érzelmei és ösztönei sietnek a szellem segítségére. A szellem képes jelentések felfogására és önelhatározásra. A lelki világ anyagot és motívumokat szolgáltat a szellem számára. Mivel pedig a testi biológiai folyamatok a lelki megnyilatkozásokat erősen befolyásolják, sőt meghatározzák, azért a szellem valamimódon függ a legalsóbb létrétegektől is: a biológiai adottságok sajátosan színezik a szellem egyéni jellegét, különleges képességeket, hajlandóságokat, fogékonyságot nyújtanak neki. Minden függése ellenére azonban a szellem mégis bizonyos autonómiát mutat az alatta fekvő létrétegekkel szemben. A szellem képes az egész embert a maga sajátos céljai szerint irányítani és alakítani, képes az emberi tevékenységeket alárendelni a szellemi jelentéseknek és értékeknek. Gondolkodását az igazságérték szabályozza, cselekvését az etikai értékek, alkotásait a művészi-esztétikai értékrendszer. Bár az emberi szellem megnyilatkozásaiban is testhez van kötve, ebben a kötöttségben is bizonyos fensőbbség jelentkezik, amennyiben az emberi szellem a testi élet megnyilatkozásait képes szellemi tartalmak hordozójává tenni azáltal, hogy oly módon rendezi el az anyagot, hogy az a másik szellem számára a szellemi tartalom kifejezőjévé váljék.

E vázlatosan felsorolt tapasztalati tényekből nyilvánvalóvá válik a különböző jellegű létsíkok összefüggése az emberi egyéniség egységében. Minden egyes létsík sajátos célkitűzéssel és ennek megfelelő sajátos eszközökkel rendelkezik. Az egyes működéseket azonban — még akkor is, hogyha homlokegyenest ellentétes irányúak — úgy éljük át, mint ugyanazon egyén törekvéseit. Ez a tény világosan igazolja az egyes létsíkok belső összefüggését az emberi személyben. Mert lehetetlen volna átélnem azt, hogy engem vágyaim különböző irányba

vonzanak, hogyha valamelyik vágycsoport egy másik alanyhoz tartoznék. Még szembetűnőbb ez az egység, ha az egyes létsíkok harmonikus egymásalárendeltetését és egymás-szolgálatát vesszük figyelembe. Az alacsonyabbrangú mindig ad olyasvalamit a magasabbrangúnak, amire ez rászorul, de a magasabbrangú ezzel szemben valamiképen fel emeli az alattalévót a maga létsíkjába. Az ember a létsíkok változatos sokféleségében is egy.

IV. Ezeknek a tényeknek a szem előtt tartásával megkísérelhetjük a tények metafizikai magyarázatát, hogy így némi fényt derítsünk a test és lélek, valamint a szellem kapcsolatára. Test, lélek és szellem nem önálló létezők, hanem egybeolvadnak az emberi személy egységében. Ez a felfogás eleve kizárja azokat a nehézségeket, amelyeket a túlzó dualizmus rejt magában. Ha e három mozzanat egy lényegét alkot, akkor nem marad megoldhatatlan kérdés a test és a lélek kölcsönhatása és nem válik szükségessé sem az occasionalizmus, sem a harmonia praestabilita, sem a parallelizmus gondolata. Ha test, lélek és szellem egy lényegét alkot, akkor képes egységes felfogásra, egységes működésre és nem marad áthidalhatatlan az a szakadék, amely az anyag és a szellem között Platon, Augustinus és Descartes felfogásában tátong. De az emberi egyéniség lényegi egységének állítása mégsem esik egybe a monisztikus felfogással. Az emberi lét sokkal gazdagabb, semhogy egyetlen tényezőtől megmagyarázható lenne. A magyarázó tényezők nem teljesértékű, önálló szubsztanciák, mert ilyenek egyesülése soha lényegi egységet nem alkothat. A magyarázó tényezők nem is a tapasztalati világ közvetlenül felfogható mozzanatai, mert ilyeneknek a bevonása által a kérdés csak homályosabb és elmosódottabb lesz. Durva és naív fogalmazás, ha a test és a lélek teljes kettéválasztása után keressük az egység és kölcsönhatás módját: ebben a fogalmazásban a kérdést megoldani nem lehet. A magyarázó tényezőknek olyanoknak kell lenniök, hogy forrásai lehessenek a különböző rendű létsíkoknak a lényegi egység megbontása nélkül. Aristotelesnek a formáról szóló tanítása, úgy gondolom, minden más magyarázatnál közelebb vezet ennek a homályos kérdésnek megoldásához.

Az emberi valóság megvalósító tényezője, az emberi entelecheia vagy forma: lényegénél fogva szellemi természetű. Ez a szellemi természetű forma hatóerő szerint magában foglalja az alacsonyabbrangú létsíkokat, az érzéki-lelki, a biológiai organikus és a testi jegyeket is. Az emberi szellem valami sajátos helyet foglal el a „lebegő“ és a Hartmann-féle „rajtanyugvó“ szellem között. Valaminő módon „lebegő“, mert tiszta szellemiségénél fogva léte nincs feltétlen szükségszerűséggel az anyaghoz kötve, önmagában való fennállásra képes és így nem jelent ellenmondást, hogy az anyagtól függetlenül is tovább létezik, ha már létesítettett. Valami módon azonban „rajtanyugvó“ is, mert természetes rendeltetése, hogy beálljon az anyagi világ folyamatába.

Előző tulajdonságánál fogva igazi szellem és igazi szubsztancia, utóbbi jellegénél fogva nem tökéletes szubsztancia és így alkalmas arra, hogy valamely más tényezővel szubsztanciális, lényegi egységet alkosson. A másik tényező, szemben a forma ténylegességével, a pusztta lehetőséget tartalmazza. Aristoteles materia prima-nak, ősanynak nevezi azt a titokzatos valóságot, amely a formát befogadja, sajátos módon korlátozza és vele az emberi egységet megalkotja. A matéria nem tévesztendő össze a tapasztalati világban adott anyaggal: nem fizikai, hanem metafizikai, bár valóságos magyarázó elv, tiszta lehetőség, amelyben a forma a maga ténylegességét megvalósítani képes. A forma először — nem időbeli, hanem oksági sorrendben — a testiség jellegét bontakoztatja ki az ősanynak lehetőségéből, azután erre építi az organikus életet és az érzéki lelki tulajdonságokat, míg végül megadja az egésznek a maga végső befejezettségét, a szellemiséget. A forma az ősanynak által lép be az anyagi világfolyamatba, az ősanynal való kapcsolata miatt alakul ki lassú fejlődés útján, még szellemi életének megnyilatkozásaiban is. De éppen szellemiségénél fogva fölötte áll az anyagnak és azt a maga sajátos céljainak szolgálatába képes állítani.

Bármennyire elvontaknak és elméletieknek látszanak is e fejtegetések, úgy gondolom, hogy a tapasztalati tények magyarázatára is alkalmasak. Az anyagi világban álló szellem, az anyagot alakító szellem egészen természetszerűen kaphat módosításokat a testi valóság részéről. Az ösztönvilág tényei így magyarázatot nyernek anélkül, hogy a szellemet az ösztön szublimációjának kellene tartanunk. Ebben az elgondolásban világoossá válik az is, hogy a lélek és a szellem között ellentét állhat fenn. Hiszen a forma sajátos célt ad az érzéki-lelki természetnek, amely — ha az emberben a szellemiséggel ontológiailag egybefügg is — a lélektani átélés rendjében relatív függetlenségre törekedhetik. Értelmetlenné válik azonban az a feltevés, amely a szellemet a lélek ellenségének tünteti fel. A pusztán mechanikus, elvont, technikus szellem, amely a maga uralomvágyának akar mindent alávetni és elfelejtkezik az élet igazi igényeiről, valóban ellensége az emberi életnek. A szellem mélyebb élete, az értékek világának átélése azonban nem ellensége az életnek. A szellem nélkül az élet csak a vak biológiai ösztön élete lenne. A formáról szóló tan megmagyarázza Hartmann felfogásának igazolt eredményeit anélkül, hogy Hartmann félig-meddig agnosztikus felfogásán hajótörést szenvedne. A szellemi forma éppen a maga szellemiségénél fogva nem oldódik fel az anyag elbomlásával, hanem képes a maga szellemi létét és tevékenységét folytatni.

Nem merem állítani, hogy ez a magyarázat minden homályt eloszlat, de úgy érzem, bölcséletileg gondolkodva mégiscsak közelebb visz a nagy titokhoz, mint a többi elgondolások. Az emberi lét nagy méltóságát, de egyúttal törekény voltát megkapóan kifejezésre jut-

tatja Aristoteles elgondolása. A mulandóság és az örökkévalóság határára áll az ember, akinek legnagyobb gazdagsága az, hogy elmúló testben is a szellemi világ soha el nem múló értékeinek birtokosává lehet.

Zemplén György.

Hozzászólások:

1. Az élő emberi szervezetben minden pszichés folyamatnak anyagi, testi, fiziológiás folyamat felel meg. E folyamatban az egész test részt vesz, de sajátképeni összefoglaló szerveként legfőképpen az agyvelőben és annak ú. n. hormonos s egyéb segédkészülékeiben végbemenő élettani folyamatokat kell tekintenünk. Éppen az utóbbi huszonöt évben a magasabb, sajátlagosan emberi, szellemi működésekbe bepillantást nyújtó ily folyamatok agyvelőkérgi központjait, de az egyéb érzékelő, emlékmegőrző, kapcsoló, gondolkodó működéseket összefoglaló és cselekvéseket lehetőstítő központokat is bonctani és élettani szempontból az eddigiek-nél összehasonlíthatatlanul pontosabban körülírtaknak és differenciáltabbaknak ismertük meg. Az összegyéniség, személyiség ösztöni, érzelmi, véralkati, jellemi sajátságainak is anyagi, részben már örökléstanilag is megszabott testi oldalát ugyancsak sokkal jobban tudjuk ma áttekinteni és jobban látunk bele az e működésekkel járó vegyi-fizikai folyamatok és biológiai, egyensúlyozó szabályozások alaptörvényeibe is. Mindez azonban még felette messze van a befejezettségtől.

2. *A pszichés sor szerintem legalább is oly mérvben realitás, valóság, mint az anyagi.* Ezt a természettudományos nézőpontból kiinduló pszichológusok jóval kevésbé egybehangzóan, ellenben épp a legújabb kor nagy fizikusai közül többen így vallják, egyebek között „The new background of science“ című művében *J. Jeans*, úgyszintén *Eddington* is. A pszichés sor megjelenésszerű természete teljesen elüt az éber és ép emberi szervezetben, de a betegben is, legfőképpen az agykéreg dúcsejt-rétegeihez kötött, de az agykéreg alatti bizonyos szerkezetek által is befolyásolt anyagi folyamatokétól. Még materialista-monista kutatók is, mint a nagy vegytantudós *Ostwald*, az ismert energia-fajtákon kívül külön ideg-, külön *agy-* s külön *tudat-energiaféléseket* tételeznek fel.

Pszichés világunk említett realitását ugyanúgy, miként — legalább is a megbízható kutatásunknak hozzáférhető földi élet folyamán — költöttségét az élő anyaghoz, annak felsorolt szerkezeteihez, magamon, másokon, épeken, hyper- és hyponormálisokon, abnormálisokon, valamint kórosakon tett több mint négy és féltizedes észleléseim és kísérletes módszeres vizsgálataim — legalább is magam részére — vitán felül álló valósággá teszik.

3. A két sorozat pszichés, szubjektív és a szervezetbeli ú. n. objektív jelenségek egymáshoz való viszonyát illetően, ahogy erre az előadó úr is rámutat, szinte ahány pszichológus és filozófus a lélektan végső kérdéseiről gondolkodott, annyiféle felfogás alakult ki. A magam tapasztá-

lataiból, tervszerű észleléseiből és kísérleteiből leszűrődött s az összirdalom anyagával egybevetett álláspontja e kérdésben ma is csak az, hogy elménk, illetve gondolkodási szerkezetünk jelenlegi fejlettségi fokán e viszonyba, a *testi-lelki kölcsönhatások módjának lényegébe*, egyértelmű határozottsággal valóban belelátni képtelenek vagyunk. Ugyanez áll, miként a fizikai természettudomány terén az anyagnak, úgy a lélektan, illetve bölcsélettan terén a léleknek, illetve szellemnek *lényegére* is; v. Monakow is, a kiváló biológus-agypathológus, végső természetére nézve „örök rejtély“-nek mondja azt az általa feltételezett s *horménak* elnevezett, a szervezetet előrelátóan hajtó őserőt, az X-et. Ez szerinte már az ébrényben s azon túl mindhalálíg működik s teremtve építi célirányosan az ősananyagból a szöveteket, a morphé-t, a szervezetet, kifejlesztve egyúttal a formatív, a konzerváló, a fajfenntartó, a kollektív s a kozmikus vallásos ösztönt. (Introduction biologique à l'étude de la Neurologie et de la Psychopathologie c. R. Mourgue-al együtt írt munkájában, Paris, 1928.) Egyébként ami a Hartmann-féle négy, valamint az előadó úr által felvételezett három létsíkot illeti, bármily tetszetős is fogalmazásában az elmélet, félő, hogy a rejtély helyébe talányt ad, X helyébe Y-t. Ennek valóban megérthető megoldását, megvallom, a négy síknak a forma által való egységesítésében sem vagyok képes magammal elfogadtatni. A keret egybefoglaló ereje nem jelenti még azt, hogy mindaz, amit magába foglal, minden heterogenitása ellenére valóban ellenmondás nélkül igazi egységet jelent.

A metafizika azonban, bármennyire érdekel, nem sajátképeni kutatási területem s magamat e téren mérvadó bírálatra hivatottnak nem tartom.

4. Csak a legutóbbi években sikerült kísérleteimnek s az azok nyomán itthon és főleg külföldön keletkezett kutatásoknak és vitáknak összefoglalásából a szellemi folyamatok helyes vagy téves voltát eldöntő alaptörvények fizikai, avagy pszichikai természetét illetően, legalább is a magam számára, kielégítő megoldásra jutnom. A Mitrovics-émlékkönyvben, valamint „Az emberi tévedések törvényszerűségei“-ről szóló legutóbb (1939) megjelent, e tanulmányokat bár külső kényszerűségeknel fogva csak töredékesen összefoglaló művemben az ú. n. homogén és a mennyiségi gátlásnak általam már 1901 óta fokozottan feltárt szerepét az emberi nyelv terén végzett vizsgálatokkal kiegészíthettem azzal a tényállásnak szerintem egyedül megfelelő megállapítással, hogy a szellem energiája szöges ellentétben működik ezek fiziológiás ható irányával. A fizikai-chemiai történések és az ezekre támaszkodó fiziológiás folyamatok mind energiakülönbözetek kiegyenlítésére törnek. Mindezen kiegyenlítés végeredményben az entrópia irányában történik, vagyis az anyagi folyamatok a megsemmisülés nyugalma, a nirvana felé vezetnek. Mindezekkel szemben a pszichológiai és a magasabbrendű igazi szellemi aktusok e kiegyenlítődesi törekvéssel ellentétes megvalósításokra törnek.

Amíg az élet fennáll s az elme éber, mint *értelem, ész, szellem aktive* szétszedik a kényszerűen egyesülni igyekvő egyformát és hasonlót s *aktive*, céltudatosan és tervszerűen keresik és összegyűjtik a széjjel-húzó eltérőben a közös vonásokat, felismerve s megállapítva ilyképen szabályokat, megalkotva tételeket, törvényeket, igazságokat. Kevésbé világosan tervszerűen, de lényegileg ugyanez történik az intuitív meg-látásoknál is.

5. *Klagesnek* az előadó úr által is elvetett állítása, hogy a szellem a lelket, az életet, a szervezetet destruálja, nem helytálló. Valóban, a szellem sok illúziót semmisít meg s a valóság meglátása sokszor jár kedvelt valóságserű képeknek széthullásával, de végső eredményben az ép szellem mindig igazságok megkülönböztetését igyekszik szolgálni a tévedésektől s a rombolást nem ő, hanem éppen az értelem elvakításával, az ősi, primitívebb ösztön-érzelem-indulat-hangulati elemek fel-színre s egyoldalúan uralomra jutása végzi.

6. A *tudatnak* és a *léleknek* azonosítása és a *szellemmel* szembe-állítás vagy annak alájarendelése nem tartható fenn. A tudat a léleknek, illetve szellemnek egyik fajlagos jellemző sajátossága, nem pedig maga a hajtóerő, mely aktive beleavatkozik az életfolyamatokba. Az éntudat, öntudat, illetve a tudatos én pedig, ahogy sajátképen az előadó úr is vázolja, jórészt egybeesik azzal, amit szellemnek nevezünk.

Végeredményben tehát: *szellem és lélek nem eltérő erők*. Legfeljebb a pszichének vannak *inkább-értelmi*, némi önkénnyel, de a nyelvszokásoknak megfelelően is szelleminek nevezett s *inkább érzelmi*, sokak által az ösztönökre visszavezetett s általában a kedély elnevezéssel egybefoglalható részei. Bár az ez utóbbiaknak megfelelő testi folyamatok az agyvelőn belül is, miként azt éppen legutóbbi közleményemben egy agydaganat különlegesen tanulságos esetében alkalmam volt kimutat-hatni (1939, Bp.-i Orv. Ujs., 23. sz.), külön, nem-agykérgi boncélettani tényezőkre támaszkodva működnek, ép viszonyok között synergiásan és harmoniás egyensúlyra törekedve vesznek részt a psziché értelmi munkájának hatékonyabbá tételében is. Jórészt ezeken a szerkezeteken s az agykérgiakkal való együttműködésükön múlik a tapasztaltaknak figyelmi, emlékezési összpontosítással s az időbe való beléhelyezéssel történő megerősítése vagy ellenkezőleg, elnyomása, elfojtása a támogató erők másfelé elterelése által.

Amire itten sajna, ki nem térhetek, az sok egyéb mellett azon *újat alkotó, kulturális, művészi stb. teremtő működés*, mely a tudatos ságon kívül az emberi szellemnek — mértékében a minimumoktól a maximumokig változó — velejárója s melynek részletekbe menő, szerintem mindvégig helyes kiépítése *Brandenstein Béla* nagy munkájában, „Az ember a mindenségben“ c. könyvének főleg harmadik kötetében található meg.

Ranschburg Pál.

*

Az ú. n. test-lélek és anyag-szellem problémának újarisztototeleszi beállítása egészen közel fekszik napjaink lélektani szaktörékveiseihez. Az ősananyag fölé szerveződő forma tanítása megismertet a nézőpontoknak teljes különműködésével, amivel az egyik és a másik ismerettartomány tárgyai felé közelednünk illik. Valóban durva és naív fogalmazásnak érezzük a parallelizmus és interakcionizmus kérdéseit és az egységes működés módozatait tartjuk fontosnak. En persze nem úgy fogalmazzám, hogy test, lélek és szellem *egybeolvad* az emberi személy egységébe és hogy e három mozzanat egy lényegyet *alkot*, hanem hangsúlyfordítással zivésesebben hallok, hogy az emberi személyből három mozzanatot *emelhetünk ki*, három *aspektussal közeledhetünk* feléje. Ez a három aspektus egyfelől a biológiai, másfelől a kulturális lét, amelyek találkozásában az embert a harmadik, a lélektani vagy cselekvéstani szempont jellemzi.

Ezt a három szempontot nem jó közös nevezőre hozni; noha ugyanarra a valóságra vonatkoznak, mégis különféle bonyolultságú egységben tartoznak hozzá. A szempontnak és a létezőnek összekeverésén múltott sok mellébeszélés ezen a téren. A szempont csak egy mozzanatot ragad meg a létező teljes valóságából és e mozzanat koordinátarendszerét a tudományos vizsgálatban meg kell határozni.

Az embert vizsgálhatom *qua materia*, amely darabolható, ejtethető, égethető, lúgozható stb.; vizsgálhatom mint növekvő, szaporodó, anyagcserélő, pusztluló stb. szervezetet; mint érző, mozgó, mint törekvő, gondolkodó lényt; és vizsgálhatom mint társadalmi alanyt, a hagyományok részesét, a művelődés élvezőjét, továbbvivőjét és fejlesztőjét. Az embernek, mint teljes valóságnak különböző oldalait a bölcelet foglalja egységbe. Egymásbaskatulyázás és egymásmellérakás helyett azonban az egymásfölszerveződés a leghasználhatóbb kép a mozzanatok hovartartozásának, a Hartmann-i létsíkok vagy Schlick-i tárgyrétegek összefüggésének kimintázására. E mintakép többféle változatban alkalmazható. A Stagirita elgondolásához szorosan csatlakozva tekinthetjük a szellemi mozzanatot egy zenemű mintájára, melynek (mint szellemi tárgynak) lényege tételeinek formai felépítése; a lelki mozzanatot témáinak és motívumainak kifejezésében, a biológiai mozzanatot hanganyagában, színében és tömegében, míg az anyagi mozzanatot az ezekből kielemezhető rezgésfrekvenciákban és amplitúdókban találhatjuk. Ugyanígy az emberi létet társadalmi mozgalmak, egyéni cselekvések, élettani folyamatok és molekuláris történések teszik ki, minden utóbbi előfeltétele lévén az előbbinek.

E funkcionális összefüggések strukturális viszonyokra is kérdeznek. Így pl. Ranschburg professzor úr említette, hogy az idegközpontok szerkezete bepillantást enged azok működésébe. Beszélhetünk általában a testszerkezet sajátosságaiból folyó működési elvekről, ahogy Uexkill az érző és mozgató szervek anatómiai szerkezetéből az észrevevő és

hatóvilágra következtet, ahogy az idegrendszer sajátosságaiból a kedélyre és a tehetségekre, a testalkatból a gondolkodásmódra és az ízlésre lehet következtetni, az aktuális szervi állapotok ösztönös működési kényszereket határoznak meg, a hormonok közlekedése az érzelmeket és így a viselkedést szabályozza. Ez a modern pszichofizika, ahogy Bühler is képzelet, nagybövíonalú a régi mentális-fiziológiai korrelációnál, de mást ez nem jelenthet, mint egy eseményegyüttes külön észlelt részeinek rekonstruált összefüggését, amilyenek a természeti törvények általában. A kiragadottan észlelt mozzanatokot a nyelv elszigetelti és e verbális szubsztancializálás után keserves tudományos munkába kerül, amíg a reális egységbetartozást megszerkesztjük és releváns tagozásban látjuk a jelenségeket.

Vegyük sorra a szóbanforgó három szót főbb jelentésváltozásában. A *test* két dolgot jelent és e kettő összezavarása miatt nem lehetett kibogozni a mondvascinált pszichofizikai csomót. Egyszer az anyag értelmében, másszor a szervezet értelmében és ezen belül hol strukturálisan, hol funkcionálisan használták a fogalmat. Innen van az, hogy a parallelizmust hol azzal cáfolják, hogy hát nincs is igazi párhuzam, mert az erkölcsi és az élettani törvényszerűségek eltérőek, hol pedig azzal cáfolják, hogy a változások párhuzamossága tulajdonképpen bizonyítéka az oksági viszonyoknak (Kornis). Ezt a zavart a lélek-fogalom sokértelmű kezelése csak alátámasztotta.

A *lélek* a tudattal, az étellel vagy erkölcsi, szellemi dolgokkal volt egyenlő. E zavarok következményei terhesek. A tudatjelenségek cselekvési lehetőségeink jelei és így a lélek igazi tartományának, a cselekvés kormányzásának csak tükröződései (v. ö. A lélektan feladata c. könyvemmel). A lélek-fogalom eredetében már benne van ez a tükröződő, jelszerű, irreális vonás: a wundti árnyéklélek, amely az elhaltakat az álomban megjeleníti, az őseket a képzeletben megeleveníti. A tudatléleknek ez az előde, az *emléklélek* csak mellékajátása a testléleknek és az ettől alig különböző leheletléleknek, melyeket együttesen az arisztoteleszi és a modern *életlélek* őseinek foghatunk fel. A testnek része vagy emanációja, vagy hatása a szív, a vese, a genitália, a vér, a lehelet a lélek hordozója, amely a halál pillanatában elhagyja a testet és átmeví más élőlénybe, démonba vagy tárgyba, nevezetesen surranó, ijesztő lélekállatokba, akik Wundt szerint ezáltal válnak totemösökké. E két prehisztórikus lélekfogalom szépen megfér egymással nagy eposzainkban, tudtommal a Mahabharatában, az Iliasban és az Aeneisben. Az emléklélek azonban feltételezi az életleket, nemcsak mert az ebből fejlődött, hanem mert ez az élők sorából távozottak emlékhordozója, élet-pótléka, ami a lelket megint csak életelvé avatja. A lélek mindezekben az elképzelésekben a hatóerő, az élőlény cselekedtető elve, tetteinek irányítója, abban az értelemben, melyet borzongató, numinózus jellegének levetésé-

vel az arisztoteleszi tanban és mai biológiai meg kulturális lélektanban elnyert.

A *szellem* a Stagirita szerint a lélek lényege, a nous poiétikos, az örök dolgok felé sóvárgó, az élet múlásával szemben emléket alkotó, a hagyománylétesítő, melyet Platon szerint a lélek kapcsol a testtel. Egyénelettét értett a Wolff-i racionális pszichológia is szellemen és inkább újabban használják a magasabbrendű lelki tevékenységek, főként az értelem hordozójaként, nyilván a művelődési értékekkel korrespondáló lélekrészrt érve ezen. Még Wundt is a szellemről, mint a testtől elvonatkoztatott lélekről beszél, akárcsak a testi megjelenéstől független démon-elképzelés, melyet a fizioiógiás lélektanban megvetéssel említ, hogy azután annál többet foglalkozzék vele a néplélektanban. Olyan köznapi kifejezések, mint pl. „szellemi javak“, a szellemiség képzel, nem-valós vonására utalnak, tehát az emléklélek mintájára alkalmazzák a fogalmat; ebből a vonásból annyi tartható meg, hogy a szellem valóban elvont, míg az egyéni lélek konkrét. A szellem a lélek egyénfölötti terméke, az egyén halálon túlélő műveinek, kezdeményezett intézményeinek, szokásainak, megismerésének és megérzéseinek együttese, amennyiben művelődési hagyománnyá válik és más lelkekben azok cselekvéseire hatást gyakorol. Ezért tűnik előttem a korszellem, a nemzeti szellem és osztályszellem, általában a kollektív szellem-nevek használata a legadekvátabbnak. Így kanyarodunk vissza az egyénfölötti, mágikus hatalmú személytelen démonokhoz, mint összellemekhez, akiknek hatását a mai életfilozófia olyan félelmetesnek festi. E démonokat Zemplén György is ellenségeinknek tekinti uralkodó technikusságukban, vagy Brandenstein báró oly találó kifejezésével élve, túltengő eszköziségükben: a kollektív önzések vak démonait, akik távoli nemzedékek boldogulásának irreális emelését misszióként hordozván, nemzedékeket képesek megfosztani az élet igazi igényeitől. Az anyagi test és a démoni szellem alvilági vakságukban pusztítóan találkozhatnak; kiutat világít meg az életlélek harmonikus világába való behatolás, az emberi cselekvések törvényszerűségeinek feltárása, amely az emberéletet méltóbb formák felé vezetheti: miként a *psziché* szervezi a *hylét* a *nous* felé, úgy alakíthatja a pszichológia az anyagi technikát a humánium gyakorlatává.

Harkai Schiller Pál.

*

Az előadó a rendelkezésére álló kiterjedelmű helyen széles ismereteket eláruló tudással domborítja ki a problémát: az ember egységét az öt alkotó tényezők sokaságában. Erre a szerfölött nehéz problémára megoldást terjeszt elő: a matéria és a forma szubsztanciális egységének elméletét.

Arisztoteleszinek azonban csak megfelelő megszorítással nevezhető ez a megoldás. *Aristoteles* ugyanis (*De Anima* III, 4, 5) oly homályos kifejezésekkel nyilatkozik az állati lélek és a szellem (νοῦς) kapcsolatá-

ról, viszonyáról, hogy az interpretáció vitái azóta is tartanak. *Skolasztikus* megoldásnak ebben a formában szintén csak azzal a megszorítással nevezhető, hogy *egyike* a skolasztikus megoldásoknak, és pedig ma talán a legkevésbé elfogadott megoldás. *Ehrle* bíboros, a skolasztika történetének kiváló kutatója azt írja, hogy „az ember lényegformáinak többségét tanító irány (miként Szent Tamás előtt, úgy) a későbbi iskolákban is — általánosabb maradt. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, V., 1889., 635.)

E rövid történeti megjegyzés után térjünk a problémára. Ma már valóban újra bizonyítottnak vehetjük, hogy az ember több létsíkból, vagy létfokból tevődik össze és hogy e létsíkok között nemcsak fokozati, hanem lényeges különbségek vannak, úgyhogy közülök legalább is kettő. a szellem és a test anyaga, nem vezethetők vissza egymásra, sem pedig egy titokzatos harmadikra. De ugyanígy biztos az ember *egysége* is, amely szabad személyi voltában jut teljes kifejezésre. Bár talán be kell vallani, hogy ennek az egységnek tudományos kidolgozása korántsem olyan világos és előrehaladott, mint szeretnők. Lehet, hogy ezt a dolog természete is magával hozza. Azonban az elmélet felállításához teljesen elegendőnek látszik, amit erről az egységről tudunk.

A probléma tehát az, hogy az embernek ezt a két egyformán reális, de egymással alig összeegyeztethető mozzanatát megnyugtató megoldásban feloldjuk. A különböző monista megoldási kísérletek valóban a kétségtelenül megállapított tények egyikének az elsikkasztását és miszticizmusba menekvést jelentenek. A kölcsönhatás elmélete sértetlenül megőrzi az egyik mozzanatot, a tényezők kettősségét (többségét), de nem kielégítő az egység megmagyarázásához, amint azt a mélyebb vizsgálat feltűnteti.

A „materia és forma“ elmélete ugyan erősen „metafizikával terhes“ és azért még ma is sokak előtt apriori ellenszenves; de szerencsére ez a teljes irracionális, iskolákhoz kötött és jogosulatlan „Metaphysik-Scheu“ már rohamosan kezd tért veszíteni.

Az arisztoteleszi hylemorphismusnak van egy eredendő gyöngéje: csak részben készült kozmológiai tényeket megoldó elméletül; legalább is ugyanolyan mértékben hívta életre azt Aristoteles egy elsősorban logikai-ontológiai problémája: milyen kapcsolat van Platon ideái és a valóság között. Tehát egy naív-realista tétel álproblematikája van a háttérben, melyet Aristoteles nem ismert fel eléggé ilyenek. Ez tehát nagy teher-tétele az elméletnek, amelytől azonban még megtisztítható volna. Sokkal nagyobb baj az, hogy alkalmazása ép azon a létfokon, amelynek megértését intenciója szerint talán elsősorban kellene szolgálnia, t. i. az anorganikus világban a legnagyobb nehézségekbe ütközik. A modern fizika és kémia nagyon valószínűtlenné teszi az ú. n. szubsztanciális változást, amely pedig ennek az elméletnek talán nem egyedüli, de mindenesetre egyik főpillére.

Ezekkel a megjegyzésekkel korántsem gondolom megdönteni azt, ami a lényeg, vagy a logosz a „matéria-forma“ elméletben. Eppen a jelenleg tárgyalt probléma is azt bizonyítja, hogy fenn kell tartani. De meggyőződésem, hogy ez az igen mély és igen szép elmélet még erős ismeretelméleti és ontológiai megvizsgálásra szorul, hogy szabatosan legyen megformálható.

Tudományos elv, hogy a magyarázatnak nem szabad többet tartalmaznia, mint amennyit a megmagyarázandó megkövetel. A régiek, talán kissé kegyetlenül, egyenesen azt mondják: qui nimis probat, nihil probat. Bizonyos szempontból igazat lehet adni *Nic. Hartmannak*, hogy a metafizikából a minimális adagolásra kell törekedni; bár Hartmann adagolásai viszont olyan kicsinyek, hogy már közel jár az említett „Metaphysikscheu“-hoz.

Vajjon a felsorolt ténymegállapítások az „egységnek“ olyan nagy fokát követelik-e meg, mint aminőt az előadó a matéria-forma elmélet legrigorózusabb formulázásával felvenni kénytelen? E kérdés-feltevésnél kitűnik, hogy az egység-mozzanat még sok homályos pontot tartalmaz. A problémának ez a része valóban még sokkal szabatosabb kidolgozást követelne meg, hogy a megoldási kísérlet teljes sikerrel járjon.

Az előadó beszél a test és lélek *szubsztanciális egységéről*. Az ő elméletében ez legfeljebb csak annyit jelenthet, hogy két tényező, amelyek közül azonban legalább az egyik nem szubsztancia, valamiképp szubsztanciába egyesül. De semmiképp sem állíthatja, hogy két „substantia incompleta“ alkot egy „substantia completa“-t; mert a matéria primát semmiképp sem fogja „substantia incompleta“-nak nevezni. De akkor meg nehezen érthető, miért nevezi ezt az egyesülést *szubsztanciálisnak*. Viszont, épp a lélek önálló, testtől független fennállási lehetősége miatt a lelket mégis „substantia incompleta“-nak kell vennie. Az igazi, a szorosán vett *arisztoteleszi* forma ugyanis valószínűleg soha sem állhat fenn önmagában; a *szent-tamási forma subsistens* pedig soha nem lehet a „test“ formájává.

Azonkívül az ilyen abszolút módon megfogalmazott matéria-forma elméletnek felelnie kell azokra a már fentebb érintett nagy nehézségekre, amelyeket a modern fizika és kémia támaszt a hylemorphismus ellen.

A felhozott lényeges nehézségekre az előadó minden bizonnyal tud felelni, hiszen e nehézségek nem egészen újak. Bár ő maga „sem meri állítani, hogy ez a magyarázat minden homályt eloszlat“. Abban azonban tökéletesen egyetérték vele, hogy e szerföltt nehéz kérdés megoldását a „matéria és forma“ elmélet irányában kell keresni; a többi kísérletek a sikernek még reményét sem tartalmazzák.

Jánosi József.

Az ember sajátserű természete okozza, hogy az ilyen viták, mint „test, lélek, szellem“, avagy „lélek és test“, „szellem és lélek“ nem jutnak nyugvópontra: tiszta szellemi avagy tisztára testi lény számára ilyen problémák nyilván vagy nem is adódnának, vagy csakhamar megoldódnának. Az ember azonban alaptermészete szerint egészen különleges, labilis lény: szoros testi-lelki életegység és mélységes testi-lelki életkettősség szövődik össze benne. Ez a szinte paradox jellege okozza állandó ingadozását test, lélek és szellem között: ez az ingadozás egész létében, életében megnyilvánul, tudatvilágában pedig egyetemes és egészen közönséges jelenség. Lehetetlen vállalkozás volna, itt az egész test-lélek-szellem problémát csak némileg is kimerítően tárgyalni akarni: csupán arra szorítkozhatom, hogy megoldásának fő szempontjaira és legfontosabb eredményeire mutassak rá.

Már a legegyszerűbb fenomenológiai, leíró szempontok is megkívánják legalább is a testi és a lelki-szellemi jelleg szétkülönítését: mert hiszen egészen más kategóriákkal kell a kettőt megközelítenünk. A sajátserű kettősséget világosan hangsúlyozta Ranschburg professor és az előadó is elismerte akkor, amikor a lelket és a testet bizonyos mértékű különállásra képesnek állította: így nyilván különféle sajátserű természetük is van, és az ennek megfelelően — legalább részben — külön vizsgálatot is igényel. Az emberi test már bonyolultan szervezett test, tele lelki-szellemi kifejezéssel: kétségtelen, hogy az emberi lelken kívül, sőt annál alapvetőbben sokféle természeti erő is szervezi és így a „formák“ többsége egyesül benne; végső egységét és emberi testjelleget mégis csak az emberi lélektől nyeri. Míg az emberi test ilyen módon bonyolult és változó természeti és emberi-lelki hatásegység valamely szintén változó anyagdarabon és csupán némely alapvető egyetemes emberi, továbbá faji és egyéni jellegzetességeket tart meg állandóan, addig az emberi lélek önálló és egyszerűen egységes valóságú, szubsztanciális és magvában elmúlhatatlanul azonos, minden életváltozását azonosként átfogó szellemi erő, amely a testet mélyen áthatva szervezi és azzal együtt az úgynevezett emberi tudat sajátserű pszichofizikai képződményét is létrehozza. Ebből megérthető a testi-lelki életkettősség mellett fennálló szoros emberi, testi-lelki életegység is. Az emberi lélek egyúttal a szó legtágabb jelentésében „értelmes“ (sinnvoll) és értelmesen hat, tehát szellem és pedig személyes szellem: ez más személyes szellemekkel együtt közösségi szellemalakokat alkot és, mint hatásait, tárgyi szellemi valóságokat hoz létre; végső fokon az abszolút isteni szellem uralma alatt él és hat és értékmegvalósításában az örök isteni-szellemi értékrendhez van kötve. Szellem és lélek nem ellenkezik, hiszen a szellem korántsem csak értelmi-akarati valóság, hanem szemléleti-képzelő-érzemi oldalakkal is rendelkezik: az emberi lélek és magva, az én, pedig mindenoldalú szellemi életforrás és hatóerő. Mégis *azt* lehet a lélek

potenciális végtelenségű, kimeríthetetlen léttartalmából szorosan véve szelleminek mondani, ami abban már megvalósult, tudatosult. Ilyen módon Hartmann létsíkjai egyesülnek és az ember bonyolult és mégis egységes testi-lelki-szellemi természete megérthető.

Bárá Brandenstein Béla

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

EDMAN, IRVIN: *Four Ways of Philosophy*. London, 1939. Constable. 331 l.

E mű szerzőnek az Amherst College-ban 1936. tavaszán tartott négy előadását tartalmazza. Mi a filozófia? — teszi fel a kérdést a szerző. Erre — úgymond — könnyebb felelni, mint megfigyelni, hogy melyek annak útjai. Aristoteles szerint csodálkozással kezdődik a filozófia; de sokkal inkább mondhatjuk, hogy szkepticizmussal.

A filozófiának szerző szerint négy útja van. Első a logikai hit. A filozófia bármily távol van is a vallás konvencionális formáitól, mindig egyfajta hit, amely által a filozófus és az általa befolyásoltak élnek. A logikai hit abból áll, hogy a természet szövedéke ész. A filozófus saját szellemét viszi bele a természetbe és a természet szellemét azonosítja a szellem természetével, amint az benne megjelenik. Az idealista túlzás az, hogy minden ismert gondolat és minden gondolat existencia. Az idealizmus szerint logika és lét egy. Amde hogyan tudhatjuk, hogy amit ismerünk, megegyezik azzal, ami a végső valóság? Mi az összefüggés jelenség és valóság között? Hogyan tudhatjuk egyáltalán, hogy van valóság mögött, ami megjelenik? A jelenség illúzió lehet, de ez az illúzió egyben lehet a végső is. A noumena a phenomena mögött, a feltétlen a feltételek mögött, a magábanvaló dolog vagy Isten, mind-mind a tudat posztulátuma, azaz hit, amely által a tudomány megmenthető az anarchiától, a vallás pedig a tudománytól. Mint ahogy Gilbert Murray megjegyezte: az ember olyan állat, akinek találnia kell „egy barátot a jelenségek mögött“, a csillagokon túli végtelen térben. Csak egy vakmerő ifjú mondhatja komolyan, hogy „a világ az én képzetem“. S az idealista nemcsak azt állítja, hogy csak a jelentések világa valóságos, hanem azt is, hogy a jelentések világa egyben az értékek világa is. Pedig az értékek sokkal inkább biológiai eredetűek. A javakat érezzük, mielőtt definiálnók őket. Nem azért találjuk a dolgokat értékeseknek, mivel beleillenek az értékek kozmikus skémájába, hanem egyszerűen azért, mert értékek, azaz, mert úgy léteznek.

A filozófia mint logikai hit tehát kísérlet arra nézve, hogy a mindenség az ész műve. A morális érték az emberi állat jelessége, meghatározva ezen emberi állat szükségseitől és vágyaitól. Mint ahogy Santayana mondja: azt állítani, hogy morális rend határozza meg a fizikait, hasonló egy oly világ felvételéhez, melyben a gyermekek kormányozzák a szülőket. Szerző szerint az idealizmusra vonatkozó ezen ironikus megjegyzéshez még hozzá kell tenni: az idealista tradíció ezen „gyermekai“ a szellemet oly komolyan veszik, hogy annak formáit a természet formáinak tekintik.

Amde egyben a naturalista is megegyezik az idealistával: ő is hiszi, hogy a világ intelligibilis, azaz megérthető. A filozófia tehát hipotézis a dolgok természetéről, azaz hit. A logika a csupán emberi, földi gondolkodás nyelvtana. Amit bebizonyítunk, azt már magukba foglalják előzőleg is a meghatározások, melyekből elindultunk. Ezek a meghatározások az emberi tapasztalat eredményei, nagyban meghatározva a fizikai szükségesség és a biológiai hajlam által. S a logikai szükségesség ereje — úgymond — végül maga is biológiai erő. A filozófusok legtöbbször csak a megfogalmazásban, a kifejezésben különböznek. A naturalista pl. annak állításában különbözik más filozófusoktól, hogy amikor filozófiailag beszél, akkor is igyekszik elméletét és retorikáját ahhoz a világhoz szabni, amelyben él akkor is, ha nem filozófál. És hogy a filozófusok beszéde különbözik, ez éppoly észszerű, mint hogy a költők nyelve különbözik. Ezért nem lehetséges a filozófiában, miként ily értelemben a költészetben sem, haladás.

A filozófia második útja szerző szerint a társadalomtudomány, harmadik a misztikus belátás, s negyedik a természetbölcselet. A társadalom, a vallás, a misztikus élmény, stb. kérdéseit is jellegzetes naturalista álláspontjáról vizsgálja szerző, akinek ismertetett műve a jelenkori naturalizmus „summa“-jának tekinthető. *Földes Papp Károly.*

SCHROEDER ATTILA: *Logika. Az igazság-érték szubjektív-objektív szintétikus természete.* Budapest, 1939. Egyetemi Nyomda Könyvesboltja. 84 l.

A logikai problémák magvát érinti a szerző, amikor boncolgatja, hogy a „transzcendens és szélsőséges objektivista“ logikai idealizmus és az ismeretelméleti realizmus eredményeiből táplálkozó tanításokon túl a logikum mibenlétére vonatkozóan van-e harmadik megoldási lehetőség. A megoldást a szerző az igazság-érték szubjektív-objektív szintétikus természetében fedezi fel. „Eme szintétikus östény azt jelenti, hogy a valósággal mindenkor párhuzamosan haladó elme tükrözése által, logikummal való megformáltsága révén jelenik meg a logikai érték.“ (17. l.) „Az igazság emberi fogalma pedig nem más, mint a valóság párhuzamba állítása a mindenkori ismerőlmével, mint előfeltevéssel.“ (U. o.) A valóság, az elme, a tükrözés, az érték, az igazság fogalmak határozatlan használata nehezzé teszi számunkra a szerző elgondolásainak pontos nyomon követését. Minduntalan felbukkan a kérdés: van-e az igazságnak emberi s nem-emberi fogalma? Mit jelent a „tükrözés“ s mit jelent az, hogy az elme a valósággal „objektív, hű“ viszonyban van? Végül milyen az az elme, amelyről sem az egyediséghez kötöttség, sem az egyénfelettség nem mondható ki? Bármennyire tiltakozik is a szerző a relativizmus gyanúja ellen (l. 4. s köv. §§), a relativizmust nem tudja teljes mértékben feloldani, hisz azt írja: „... ha az igazság nem is függ az aktuális gondolattól vagy nyelvtani

formáktól, de igenis függhet attól, hogy elme általában létezik, vagy létezése feltételeztetik.“ (15. l.)

A munka érdekes történeti fejtegetései éppen az alapfogalmak kidolgozatlansága miatt nehezen hozzáférhetők. A munka elolvasását mégis ajánlhatjuk; figyelmessé tehet olyan veszélyekre, amelyek a filozófia még oly gyakorlott művelőit is fenyegethetik.

Lehner Ferenc.

SCHMALENBACH, HERMANN: *Geist und Sein*. Basel, 1939. *Philosophia Universalis* sorozat. 1 kötet, 328. l.

A legtöbb sorozat valamilyen irányt képvisel. A *Philosophia Universalis* könyvei csak egy közös szemponttal rendelkeznek: elvetik a filozófiai igazságnak idő- és helyhez kötöttség szerinti relativizálását és a gondolat univerzalitását hirdetik. Jellemző, hogy napjainkban éppen egy svájci professzor vállalta a sorozat szerkesztését, s maga írta meg az első kötetet „Szellem és lét“ címmel.

Már címe is elárulja, hogy körülbelül miről van szó a könyvben, bár több hely jut benne a létnek, mint a szellemnek. Ha műszavakkal akarnók tartalmát megjelölni, így hangzanék: tárgyelmélet, lételmélet, ismeretelmélet, antropológia.

A szerző a tudat tényéből kiindulva a tudat és a tárgyi valóság viszonyát elemzi a tudatos cselekvés és szenvedés alanyi, illetve a valóság tárgyi oldaláról. A tudat s a tárgyi valóság összeköttetése két érzékterületen, a látás és a tapintás területén a legkifejezettebb, ezek tehát a vizsgálatok gyújtópontjai. A vizsgált összeköttetés a testen keresztül bonyolódik le, még pedig a látásnál adekvát (látáshoz tartozó) testi élmények nélkül, a tapintásnál testi élményen keresztül. Ezért ez az érzékterület adja legközelebről a valóságot. A tárgyi valóság felfedezésének útját a szerző a Brentano—Husserl-féle tárgyráirányulás-elméletben jelöli meg, és Dilthey-re támaszkodva rámutat a tárgy dinamikájára is, amelynek a tárgyráirányulással való arányviszonya fordított. Minél erősebb a dinamika, annál gyengébb a tárgyráirányulás és viszont. A viszony öt fokozata közül az első a csaknem magában tekintett tárgy, mint a ráirányulás tárgya, az utolsó „a szenvedés mint olyan“ (passzív tudat).

A valóság szimbólum formájában adódik: szimbólum minden jelentéssel bíró jel. A tudat azonban csak logoszt gondol el. Minden elgondolás (Meinen) logosz elgondolása. A logosz valószínűleg logikai jellegű létet jelent, amit csak minőségi kifejezéssel lehet megközelíteni, de elzárt marad e kifejezés szimbolizálása nélkül. A logosz minden észrevevésben, érzésben és műalkotásban stb. benne van (a valóság logikai vonásai). De az önmagában tekintett tárgy mégsem tartalmazza, hanem a tárgyráirányulásban található meg azáltal, hogy az az elgondolást szokta felhasználni és az elgondolás mindig logosz elgondolása.

Hogyan oldható meg ezek után a megismerés kérdése? Hogyan gondolható el a *tárgyi valóság*, ha minden elgondolás logosz elgondolása? Csakis úgy, hogy a valóságnak mint a logosz ellentétének a logoszon belül megfelelője van (t. i. a fogalom). Maga a logosz sohasem lehet valóság s a valóság sohasem tiszta logosz, de logosz-szerű lehet, tehát közvetve elgondolható. Ez a tény ad a metafizikának lehetőséget.

Szándékosan átugrottuk a közbeeső ontológiai részt, ahol a szerző a logosz, a valóság, a lét s a fennállás létmódjaival foglalkozik.

Befejezésül az embert vizsgálja. Az ember, sajátos létmódja következtében, állandó polarításban él, mert sohasem szabadul sem a valósághoz való valamiféle vonatkozásokból, sem a logosz elgondolásából. Még a tiszta logosz elgondolásakor is önmagát valóságosnak gondolja el. Ez az elgondolása egyúttal egyetlen biztos elgondolása is és ezért ez lehet a metafizika kiindulása.

A szerző tudatában van annak, hogy elméletei bizonyos történeti rendszerekkel rokonságot mutatnak. Az ilyen rokonságok azonban nem zavarják. Inkább örül, mint írja, hogy „régii igazságot“ mutathatott ki. Mindenesetre olyan körületekintő, alapos és nehézkes módszerekkel dolgozott, hogy sokszor alig lehet felismerni aforizmatikus mondatai mögött a „régii igazság“-ot.

Vajda György Mihály.

BOHATEC, JOSEF: *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938. Hoffmann und Campe. 643 l.

Kantot, az öt magyarázó különböző iskolák szemén keresztül, különféle képen lehet nézni. Ez a nézőmód azonban többé-kevésbé egyoldalú. Mindegyik magyarázó irány a maga igazolását keresi Kant műveiben. A königsbergi filozófusnak mindegyik azokat a gondolatait emeli ki, és ama műveit részesíti előnyben, melyekben a maga igazolását találja. Ezzel a sok értékes szempontot felvető, de mégis csak egyoldalú Kant-magyarázattal szemben az utolsó két évtizedben különösen erősen bontakozik ki Kant műveinek szigorúan történeti jellegű értelmezése. A Kant-magyarázat e történetinek nevezhető irányát jellemzi, hogy Kantot a maga egészében igyekszik látni: minden művét, mint egységes életműnek részeit veszi vizsgálat alá. Így fordult különös figyelem Kant későbbi művei irányába. Ezeknek a műveknek elemzése közben kezdett mindjobban nyilvánvalóvá válni, hogy Kant életműve az istenkeresésnek nagyszabású rendszere. Minden művében nyíltan vagy rejtetten, de mindvégig átgondolt tervszerűség szerint: az Isten, az Abszolútum problémája, az istenigazolás kérdése húzódik meg.

E kutatás közben mindjobban ráterelődött a figyelem Kant környezetére, műveinek forrásaira. Közben többek (főleg Troeltsch, Menzer, főképen Schmalenbach) kutatásainak eredményeképpen feltárultak Kant-

nak és a korabeli protestáns vallási mozgalmaknak, főleg a 'pietizmusnak kapcsolatai, kibontakozott — sokkal határozottabb vonásokkal mint a régebbi kutatásokban — Kant vallásos egyéniségének képe. A részletkutatások részbeni hiánya miatt azonban Kant vallásos magatartásával, tanításaival foglalkozó tudósok közül többen (így például Troeltsch) elég könnyen általánosításokba estek (pl. mindent kizárólag a pietizmus hatására vezettek vissza, vagy a racionalista felvilágosodás eszmevilágára). Bohatec arra vállalkozik, hogy Kant vallásfilozófiai főművét részletes analízis alá vegye, forrásait pontosan kikutassa, Kant alap gondolatait műveinek összefüggésébe beállítsa, azaz történeti hűséggel magát Kantot adja.

Gondos elemzéssel kimutatja, hogy Kant vallásfilozófiai gondolkodását nemcsak a pietizmus, még kevésbé egyszerűen csak a korabeli wolffianus szellemű felvilágosodás, vagy pedig egyoldalú racionalizmus jellemzi és alapozza meg. Kant forrásai és felfogása sokszor egészen pontosan megegyeznek a Kant korabeli teológusok közül főleg Stapfer, Schultz, Baumgarten tanításaival. Kant szóbanforgó művének gondolatait elemzés alá véve, a szerző pontról-pontra mutatja ki Kant dogmatikai forrásait: a fent jelzett szerzők műveit.

Az elemzés eredményeként kiténik, hogy Kant vallásfilozófiai tanítását egyszerűen észvallásnak minősíteni: helytelen. Kant nem *Religion aus der blossen Vernunft*-ról, hanem *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*-ról beszél. Azaz nem azt állítja, hogy a tiszta észből lehet felépíteni a vallást; hanem a tiszta ész színe elé idézi a vallás tényeit, a vallást mint adottságot. Művének tulajdonképeni célja: harmóniateremtés a kinyilatkoztatás és a tiszta ész követelményei között. Ezt a harmóniát meg is találja. A keresztény vallás gyökerében normális jellegű magatartásával, Isten felé való törekvésével szerinte a tiszta vallás típusa és általa az emberiség mind közelebb jut a tiszta vallásosság eszményéhez. Ennek a közelebbjutásnak természetesen fázisai, fejlődési fokai vannak. A különféle fejlődési fokok más és más eszközökkel, külső mozzanatokkal utalnak a végső egyesülés felé, az Isten országának, a láthatatlan erkölcsi egységnek megvalósulása felé. Ezen az úton kell haladnia az emberiségnek a végtelen felé, örök reménnyel eltelve, bízva abban, hogy az isteni rendelés lassan valóra válik. A remény gondolata (*fiducia*) és az a hit, hogy az emberiség mind közelebb juthat céljához, állandóan tökéletesedhetik az erkölcsi vallásosság síkján: alapvető jellemzője Kant gondolkodásának, humanista felvilágosultságának, vagy — talán így is fogalmazhatnók — keresztény platonizmusának. Így nézve Bohatec cél azt mondhatjuk: Kant műve nem egyéb, mint erkölcsi alapon elgondolt szintézis: platonizmus (végső vallási ideáltípus) és kereszténység, helyesebben protestantizmus között. Ez a szintézis csak morális síkon, a belső szív vallásossága és erkölcsi átalakulása révén következik be. És ebben a felfogásban eltér Kant a

felvilágosultság inkább racionalista, teoretikus tanításától, s a korabeli fentebb jelzett dogmatikusok felfogását képviseli.

Bohatec műve kitűnik, mint szinte személytelenné vált forráskutató és kommentár-jellegű történeti mű. Jó alapvetés a szerző tervezett további munkája számára, mely „Religion und Metaphysik bei Kant” címen Kant vallásfilozófiai gondolatait és metafizikáról vallott felfogását szándékozik teljesen tisztázni.

Gerencsér Istrán.

ROSS, SIR W. DAVID: *Foundations of Ethics*. Oxford, 1939. Clarendon Press. 329 l.

Szerzőnk már egy régebbi munkájában kifejtette azt a tanítását, hogy az etika két alapvető kategóriája a *helyes* (right) és a *jó* (good). A helyesség a cselekvés erkölcsi értékessége, a jóság a cselekvés eredménye, megnyugtató jellege. Az erényt követelő vagy leíró törvény-etika a helyes körül, a boldogságot ígérő, vagy megfogalmazó cél-etika a jó körül forog. A két etikai érdeklődési irány kiegészíti egymást. A cselekvés helyességét Ross szerint nem lehet közelebbről jellemezni. „A helyes helyes, ahogyan a vörös vörös”. Az etikai magatartás helyessége szempontjából a jó lelkiismeret a fő. „Aki azt teszi, ami előtte helyesnek látszik, az bizonyos értelemben máris helyesen cselekszik.” Ross etikai intuicionizmusa tehát a lelkiismeret tényére támaszkodik. Arra nézve azonban, milyen címen, milyen alapon helyesel, illetve ítél el a lelkiismeret bizonyos eljárási módokat, a docta ignorantia álláspontjára helyezkedik. Alaposan cáfolja az evolucionista, pszichológista, pozitivistikus és hédonista álláspontot.

Bár a lelkiismeret szavának objektív alapja Ross szerint előttünk ismeretlen, ez az alap mégis megvan. Az egyes ember erkölcsi lelkiismerete épp azért lehet téves, mert van egy mélyebb erkölcsi rend. Van valamely abszolút érvényesség, amelyre az egyéni lelkiismeret relatív érvényessége támaszkodik. De ez abszolút érvényesség mivoltáról Ross semmi közelebbit sem mond nekünk.

Szerzőnk megelégszik azzal, hogy a lelkiismereti felszólítással megnyomatékozott cselekvésmódokat „prima facie” kötelességeknek minősíti, fenntartva azt a lehetőséget, hogy talán tévedtünk, és a prima facie kötelességeknek mutatózó eljárások talán nem is helyesek.

A helyes és a szép között rokon vonást lát: „Egy helyzet olyanféleképp kíván meg valamilyen cselekvést, ahogy egy szép egésznek egyik része maga mellé kívánja a többi részt.”

Ami már most a másik alapkategóriát, a jóságot illeti, szerzőnk az erkölcsi jóság két főbb fokozatát írja le. Első fokba tartozik a helyes cselekvés (nem a maga helyességében, hanem a cselekvőre való visszahatásában), valamint az értelem használata, az igazság megismerése. A jó második fokát a másoknak szerzett öröm jelenti. Sajnos, e megkülönböztetés kapcsán (saját örömünk nem jó) hiába várjuk az egoizmus és altruizmus problémakörének mélyebb taglalását.

Az erkölcsi elveket Ross négy osztályba sorozza. Vannak evidens elvek (például, hogy meg kell tennünk minden jót, amire csak képesek vagyunk. Valóban evidens ez?). Az evidens elvekből az egyetemes emberi természetre való hivatkozással levonhatunk általános következtetéseket. E levonás módja, az emberi természet tartalma, az emberi természet etikai megnyilatkozásai felől azonban homályban maradunk. A szerző továbbsiet az erkölcsi szabályok osztályainak felsorolásával és megkülönbözteti harmadszor az egy adott társadalomra alkalmazott elveket, negyedszer a téves vagy elavult elveket. Az elvek e sokasága között az a szintetikus apriori ítélet igazít el, amely az adott szituációban a helyes cselekvésmód felismerésére vezet. Ez nem egyéb, mint intuíció.

A munkát kiegészíti a determinizmusról szóló fejezet. Szerzőnk a determinizmust vallja, bár belátja, hogy e felfogás mellett felelősségérzetünk és szabadságtudatunk érthetetlen. A lelkiismeretfurdalás szerinte csak annak a ténynek megállapítása, hogy jellemünk, sajnos, rossz, és helyzetünkben más, jobb jellemű ember jobban cselekedett volna. Ross dicséretére legyen mondva, maga is érzi e magyarázat gyengeségét, s azzal védekezik, hogy nem mondhat mást, mikor a szabad akaratot metafizikai lehetetlenségnek, az oksági elv áttörésének tartja.

Ross az angol filozófiában rendkívüli tekintélynek örvend. Tétélei, problémafeltevésai, eredményei megmutatják, mennyire más utakon jár az angol kutatás, mint a kontinentális, mennyire sajnálatosan elszakadt a nagy közös tradíciótól. Vigasztaló mégis a könyv abszolút komolysága és objektivizmusa.

Ervin Gábor.

REININGER, ROBERT: *Wertphilosophie und Ethik*. Wien, Leipzig, 1939. W. Braumüller. 203 l.

A szerző Kant etikai alapeszméjéhez, a jóakarat szuverén értékéhez Nietzsche személyiség-eszményeit fűzi, kapcsolja. E két mesterre esküszik, az értékelmélet többi nagyjairól nem vesz tudomást, sem újakról, sem régiekről. Kanton és Nietzsche kivül csak önmagát idézi, bőségesen. A kanti gondolatok kifejtésében lendületes, saját meglátásai azonban nem sokat mondanak; az idegen felfogásoknak pedig alig szentel figyelmet.

Az értékeknek az értékelésből történő levezetésében talán némi Brentano-hatás mutatkozik. Főérték szerinte a tökéletesedésre való törekvés, az élet értelmét a jóakarat, a szabadon választott autonóm, eszmény adja meg.

Ahol nem közvetlenül Kantra támaszkodik, állításai belső logikai megokoltsággal sem dicsekedhetnek. Így mikor az istenhitet naiv értékrealizmusnak minősíti. Pedig ismerünk istentelen értékrealistát (N. Hartmann) és istenhívőt, aki nem értékrealista (J. Geysler). Az értékek felosztása természetiekre és erkölcsiekre (mintha bizony a természetnek

semmi köze sem volna az erkölcsöz), a jóakarát és az önzetlenség azonosítása kanti eszmék indokolatlan, torzító továbbmrevítéséből ered.

Ervin Gábor.

HARTLICH, CHRISTIAN: *Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles.* Würzburg-Aumühle, 1939. Verlag Konrad Tritsch. 88 l.

A bölcelet tekintélyének sokat ártott az a hányaveti nem-törődöm mód, ahogy egyes szerzők elődeiket kezelték. Még a művész, a regényíró vagy költő sem felejtheti el teljesen az előtte működötteket, legalább is stílusában, a műfajokban, nyelvében rájuk támaszkodik, pedig neki joga van szubjektívnek lennie. Hát még az objektív igazságot kereső bölcselő mennyire nem mellőzheti az igazságnak előbb kibányászott legkisebb aranysemét sem! Ha nem is értünk mindenben egyet a régiekkel, kötelességünk legalább is ismerni és érteni őket. Enélkül a filozófia nem igazságok rendszere, hanem vélekedések útvesztője lesz.

A régiek megismerésének nemcsak tudománytörténeti, hanem heurisztikus jelentősége is van. Bölcsen mondja Maritain, hogy míg egy kísérleti fizika két-három év, egy társadalomtudomány nyolc-tíz év alatt elavul és átdolgozásra, kiegészítésre szorul, addig a nagy metafizikusok munkái száz vagy ezer év múlva is frissek, aktuálisak maradnak.

A szolid és biztos történeti ismeretek éles problémalátást és tiszta ítélőképességet adnak. Ezt bizonyítja Hartlich címében és terjedelmében szerény, de tartalomban annál gazdagabb értekezése.

Szerző szerint a Kantnál megszakadt arisztoteleszi hagyományt Trendelenburg, Brentano és N. Hartmann újra fölveszik, s mindegyik a maga szempontjából szövi tovább. A mai értékelmélet Aristotelest vallja ősenek (v. ö. N. Hartmann, Ethik, VI. 1.). Mi hát az ő és az unokák viszonya?

A könyv először Aristoteles és Brentano etikájának összevetését nyújtja. Aristoteles etikája értelmi, Brentanoé érzelmi; Brentanoé szubjektív, végeredményben pszichologisztikus, Aristotelesé objektív, metafizikai gyökérrel bíró; Brentano more geometrico próbálja, az összeadás elve alapján, a legfőbb jót levezetni; Aristoteles óvakodik az etika túlságos racionalizálásától, mert az etikában lehetetlennek tartja a teljes fogalmi precizitást.

Hartmann épp úgy, mint Aristoteles, középuton jár a formalizmus és a kazuisztika között. Azonban Hartmann értékfogalma platonikus Hartmann az értékek magukban álló (ansichseiend) világában portya-útra indul, a teljesség reménye nélkül, mint a vadász a nagy erdőben, egyenként vagy csoportosan lepuskáz-néhányat. Aristoteles etikai gondolkodása az ember adottságaiból, természetéből indul ki, nem önálló értékeket, hanem az ember természetének megfelelő magatartásokat keres. Az arisztoteleszi *középut* vagy *szép* (kalon) gyakorlati, szándé-

kosan nem precíz, típusos fogalmak. Hartmann ezeket elplatonizálja, az értékbirodalom élesen körülhatárolt elemeivé teszi. Aristoteles etikájának alapja az embereszmény, Hartmanné a határtalan, csak részleteiben ismeretes, titokzatosan fennálló értékvilág.

Az embereszmény kétségtelenül az erkölcs legbiztosabb normája. Kérdés marad azonban, milyen értékességeknek kell az eszményi emberben megenniük? Erre a kérdésre csak egy eljövendő bölcséleti ember tan fog felelni, amely nem rekedhet meg sem a biologizmus sem a spiritualizmus egyoldalúságaiban. Vajjon, fejezi be Hartlich gazdag és tanulságos fejtegetéseit, ez az embertan Isten létezésétől elvből eltekintet-e, vagy ellenkezőleg, Isten létezését föl kell-e tételeznie?

Ervin Gábor.

MALNÁSI BARTÓK GYÖRGY: *Ember és élet. A bölcséleti antropológia alapvonalai.* Budapest, 1939. Franklin. 260 l.

Három év leforgásán belül a harmadik filozófiai alapokon nyugvó embertan Bartók könyve, amelyet az Athenaeum hasábjain ismertetek. A filozófiai problematikának mindinkább az ember felé való tolodása korunk gondolkodásának szükségszerű következménye: a szellem válsága elsősorban az ember válságát jelenti, szellem és lélek ellenséggé válása az emberi lét helyzetének tisztázását követeli.

Bartók munkája mindazonáltal nem a válsághangulat terméke, hanem az idealista filozófia alapjain nyugvó, évtizedekre nyúló bölcséleti búvárkodás lelkiismeretesen kiérlelt eredménye. Az ember problémáját tehát nem kívülről, a szellem alkotásain keresztül közelíti meg, hanem belülről, az ember organikus egységének intuitív szemléletéből kiindulva bontakoztatja ki. Módszere az öneszmélés, a magunk belsejére való reflexió, és e reflexió előtt az ember mint testi-lelki-szellemi organikus életegység jelenik meg. Test és lélek viszonya, lélek és szellem szembenállása számára tehát nem probléma: öneszmélés előtt a lélek mint az élet szükséges velejárója jelenik meg s a lélek kibontakozásának útja szükségképpen a szellem régióiba vezet. Így munkájának, amely az emberi organikus életegységet a maga kibontakozásában szemléli, középpontjában a lélek fejlődésének rajza áll. Bölcséleti embertana tehát lényegében véve filozófiai lélektan. E lélektan a leiket, mint a teljes organikus életegység részorganizmusát érti meg. Ez organizmus ösztöni alapjaiból bontakozik ki. Az ösztönök reakcióit a külvilág ingerei indítják meg; ezek hatására lép működésbe a lélek alapvető képkötő tevékenysége s így építi ki a lélek a maga életmezéjét, teremti meg világát, amely teljes egészében a lélek alkotása. S a szellem tevékenysége a lélekben már a képkötés fokán is megjelenik: az a funkció, amelynek a kép jelentését köszönheti, a szellem funkciója, hiszen a jelentések a szellem világából valók. De a szellem a maga teljességében csak a fejlődés magasabb fokán jelenik meg: előfeltétele az Én önmagára-

eszmélése, öntudatosulása. Az öntudatosulás fokán létesíti az Én a lelki életmező fölé a szellem életmezőjét és ezen a síkon emelkedik az emberi egység a legmagasabbra, itt bontakozik ki teljes gazdagságában. A szellem értékteremtő, jelentésteremtő hatalom, amely ez értékeket a gondolkodás, a cselekvés, a műalkotás és a hívő magatartás világában, a végtelen szellemi életmező különböző síkjain valósítja meg. Így tárja fel az ember véges alkotásaiban a végtelen szellemet a maga számára. S e szellem — mint már utaltunk rá — a lélektől koránt sem áll távol, vele szemben egyáltalán nem idegen: akárcsak a lélek, a testtel együtt születik, vele együtt nő és gyarapodik. Tehát a szellem is a testhez van kötve, mint feltétlen alapjához s benne ösztönileg van megalapozva: a szellem, akárcsak az őt megteremtő öntudat, nem egyéb, mint ösztön.

Talán sikerült e nagyon is rövidre fogott beszámolóban érzékelteni Bartók koncepciójának kerek, lezárt voltát. S aligha tehetnének ellene ellenvetést, ha magunk is elfogadnók annak Böhm Károlyra emlékeztető, szubjektív idealista alapjait. Nyilvánvaló azonban, hogy ha szélesebb alapokra helyezkedünk, nem tekinthetjük lezártnak a problematikát azon a helyen, ahová Bartók pontot tesz. Mert nem tekintve ama lélektani megállapításainak nagyon is vitatható voltát, hogy a tudat, az öntudat, sőt maga a szellem is ösztön: kétségtelen, hogy a szellem problémája — s vele együtt az ember bölcséleti problémája is — nem vizsgálható meg teljes egészében csupán csak a belső, lélektani szemlélet segítségével. Hasonlóképen az ember testi, állati létére vonatkozólag is a modern természettudományok annyi új, s új távlatokat nyitó ismeretet eredményeztek, hogy a problémát minden oldalról megvilágító bölcséleti embertan nem mondhat le a velük szemben való állásfoglalásról. Az a filozófiai antropológia tehát, amely vizsgálódásait nem egy szilárdan lerögzített metafizika alapjaira építi, számos kérdést tisztázatlanul hagy.

Szerzőnk munkájának gerince: lélektani koncepciója viszont valóban modern, eredeti és életet sugárzó elgondolás. Ennek részletes megvitatása a pszichológusok feladata. — Nem hallgathatunk azonban el egy megjegyzést a mű stílusára vonatkozólag. Az olvasót több ízben zavarja régies nyelvtani alakok, továbbá bizonyos tájszavak használata, amely tudományos műben feltétlenül modorosságnak látszik. Emellett néhány idegenszerűség is kiküszöböletlen maradt.

Faragó László.

AZ EMBER A BÖLCSELET MEGVILÁGÍTÁSÁBAN. *Wolsky Sándor, Schnell János, Bognár Cecil, Kúhár Flóris, Várkonyi Hildebrand, Kecskés Pál előadásai.* Budapest, 1940. Szent Tamás Könyvtár 6. 123 l.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság legutóbb tartott előadás-sorozata a mai bölcséleti érdeklődés középpontjában álló ember-problémának a philosophia perennis alapjain nyugvó sokoldalú megvilágítását

tűzte ki feladatául. S ha valahol is, itt feltétlenül jogosultnak kell elismernünk a tudományos ankét megrendezését: a kérdés ma annyira előtérben áll már a szaktudományokban is s felülük oly sok újszerű vonással gazdagodott, hogy a legkülönbözőbb oldalakról való, de közös bölcséleti alapokon nyugvó megvitatása mindenképen csak haszonnal járhat.

Az előadássorozat előadói természetesen nem annyira új szempontok, eredeti elgondolások közlésével járulnak hozzá a kérdés megoldásának előbbreviteléhez; feladatuknak inkább az ember mivoltát és léthelyzetét megvilágító mai tudományos helyzet mindenki számára érthető bemutatását tartják. Így Wolsky Sándor az emberi test származására vonatkozó fejlődéstani kutatások mai állását ismerteti, Schnell János a biológiai kutatások hatalmas területének néhány jellemző eredményéről és ezek lélektani, valamint neveléstani vonatkozásairól számol be, Bognár Cecil a modern lélektani kutatás szemléleti módját tárja elénk, Kúhár Flóris a test és lélek viszonyának jellemző bölcséleti megoldásait mutatja be a probléma modern — az arisztoteleszi formakoncepciót segítségül hívó — megoldását is ismertetve, Várkonyi Hildebrand pedig a jellem fogalmát megvilágítva s a jellemmel összefüggő egyéb kérdéseket számbavéve a karakterológia alapfogalmai terén mutatkozó zavaros helyzetet kísérli meg tisztázni. Végül az egyes részszemléletek összefoglalásaként, valamint a keresztény filozófia álláspontját ismertetve Kecskés Pál az embert létének egészében veszi szemügyre s mutatja meg helyzetét a mindenségben. Szent Tamás bölcséletének alapjain állva, valamint a modern bölcséleti antropológiával is összhangban az ember helyét a *középen*, a természet és a szellem világának határmezsgyéjén állapítja meg: az ember mint mikrokozmosz a természet erőinek egysége, mint Isten képmása azonban a szellem, a szabadság és az örök kötelességek világának lakója.

Faragó László.

PÉTER ZOLTÁN: *Világnézeti alapvetés*. Debrecen, 1939. Szerző kiadása. 220 l.

Péter Zoltán könyvének célja kettős: a „világnézet” helyes fogalmának tisztázására vállalkozik és a világnézet legfontosabb összefüggéseire akar rámutatni.

A szerző e kettős feladat megoldásához nagy felkészültséggel fog hozzá, az idevágó irodalmat jól ismeri és problémáismerete is sokoldalú. Másik értéke nemes humanista páthosza, amelynek hangja épp a mai időkben igen jóleső.

Célkitűzése nagyigényű; nem csupán világnézetpszichológiát kíván nyújtani, hanem — „rendszerző elmemunka segítségével” — a világnézet kérdéseit filozófiailag is el akarja dönteni. Ezért nem elégszik meg a tisztára pszichológiai kategóriákkal.

Eljárása az, hogy feltárja a világnézet és a vele kapcsolatos különböző tényezők viszonyát egymáshoz. Kutatja a tudomány, a történet, a kultúra, az értékelés, a hit, az erkölcsiség, az esztétikai érték, az érzés világa és végre a személyiség kapcsolatait a világnézettel. Ezzel beváltja első ígérését, kimutatja a világnézet fontosabb összefüggéseit. De ugyanazzal az eljárással igyekszik másik ígérését is beváltani, hogy t. i. a világnézet helyes fogalmát tisztázza.

Csakhogy véleményünk szerint ezzel a módszerrel kevésbé sikerülhet mindkét feladatnak egyformán teljes megoldása, főképen nem a másiké, a helyes fogalmi tisztázásé.

A szerző a világnézet lényegét abban látja, hogy az: értékelő világnézet, mint a megismerés kiteljesedése, ami által ez a megismerés a mi világnézetünk lesz. „A világnézet a világ egységes képével szemben elfoglalt tudatos, értékelő állásfoglalás és belőle sarjadó magatartás.“ Eltekintünk most attól, vajjon ez-e a világnézetnek helyes, vagy legalább is teljes definíciója; mert jelenleg nem a fejtegetéseinek igazságtartalmára vonatkozó kérdést kívánjuk felvetni. Ezúttal inkább az érdekel, hogy a szerző milyen logikai előfeltevésekből jut el a világnézeteknek ilyen meghatározásához.

Ebből a szempontból könyvének két fejezete adhatna felvilágosítást; a második, amely a tudomány és a világnézet kapcsolatával foglalkozik és az ötödik, amely az értékelés és a világnézet kapcsolatát tárgyalja.

Azonban a „tudomány és világnézet“ c. fejezet, sőt az egész mű gondos elolvasása után sem volt lehetséges eldönteni, hogy mi pontosan a szerző tudományfogalma és milyen álláspontot foglal el az ismeretelméletben. Hasonlóképpen végig homályos maradt, hogy mit tart a szerző filozófiának és főképen mit metafizikának. Csak valószínű véleményünk az, hogy a filozófiában közel áll *Böhm Károly* idealisztikus rendszeréhez, az értékelméletben pedig látszólag teljesen azonosítja magát *Böhm* axiológiájával. Ez a homályosság nagyon árt a szerző első célkitűzésének, a világnézet helyes fogalma tisztázásának, amely a dolog természete szerint csakis határozott ismeretelmélet alapján történhet meg. Minthogy pedig a szerző e tekintetben nem vall határozottan színt, a kritikus részéről is nehéz az állásfoglalás; a filozófiai kifejezések ugyanis önmagukban még nem eligazítók, mert csak a „rendszer“ adja meg teljes és félre nem érthető értelmüket. Eppen emiatt azt gondoljuk, hogy a szerzőnek nem sikerült a tudomány és a világnézet viszonyát a kellő világossággal tisztáznia, még ha azokat a szövegeket is összevetjük egymással, amelyekben nem ex professo tárgyalja ezt a kérdést.

Minthogy a szerző a világnézetet értékelő (vagy inkább értékelt) világnézetnek mondja, azért elméletének második pillére az értékről és az értékelésről vallott tana. Ebben a kérdésben, mint említettük, úgy látszik azonosítja magát *Böhm* axiológiájával; de nem áll távol *Rickert* és a

bádeni iskola értékfilozófiájától sem, bár ez utóbbi tanításait megros-tálja. De az ilyen értékelmélet feltételezi az objektív vagy helyesebben a logikai idealizmust. Ez pedig az elméletnek — véleményünk szerint — nagy teherképe, mert az ismeretelméleti idealizmus minden fajtája ellentmond nyilvánvaló megismerési tényeinknek és kimutatható róla az önellentmondás. Azonkívül teljesen ketté szakítja az ember szellemi életét (a szerző „intelligenciának“ mondaná), mert az értékét nem tudja, de nem is akarja meggyökereztetni a valóságban és így a szubjektívizmus, sőt a relativizmus ingoványai nyelik el, bármennyire is küzd ellene, néha felemás megoldásokkal is.

Kissé erőszakolt a szerzőnek a világképről és a világnézetről val-lott felfogása is, amely szerint az első kizárólag a tudással, a másik kizárólag az értékkel áll kapcsolatban. Mert a világnézetenél éppúgy fennáll az igazságtartalom kérdése, mint a világképnél. Hogy valamely érték igazi-e vagy áltérték, az semmiképp sem csak az értékelés kérdése, hanem az érték valósága határozza meg, érteve a valóságon a léttartal-mat, az ontológiai valóságot. Az érték és a lét különválasztása a „létező“ téves filozófiai felfogásán alapszik.

A szerzőnek a vallásról és az erkölcs mivoltáról vallott nézetei is homályosak; mindkettőnek inkább csak szubjektív oldalát domborítja ki és homályban marad nézete az objektivitásukról.

Minthogy ez az ismertetés a „Világnézettani alapvetés“-nek szigo-rúan filozófiai, sőt ismeretelméleti vonatkozásait figyelte, nem ad teljes képet e munkáról és a már kezdetben említett többi értékeiről. A „Vilá-gnézettani alapvetés“ ismeretelméleti és általános filozófiai megalapozását nem tartjuk kielégítőnek, de készséggel elismerjük értékét sok más von-atkozásban; főképen abban, hogy a világnézet problémáját sok oldalról mutatja be. A munka végig leköti az érdeklődést; nemes tudományos stílusa is megnyerő.

Jánosi József.

KRÖNER, WALTER: *Der Untergang des Materialismus und die Grund-
legung des biomagischen Weltbildes*. Leipzig, 1939. Hummel Verl. 298 l.

Ez a könyv azért érdekes, mert kitűnő szerző írta és tele van alap-vető tévedéssel. Kröner elég régen foglalkozik spiritizmussal, aztán a mágikus terápiára tért át, végül könyvet írt „Die Wiedergeburt des Magischen“ címmel, amelyhez Hans Driesch írt előszót. Itt a mágiát, mint a tudattalan természetes funkcióját határozza meg. A könyv tényleg figyelemreméltó és ha a szerző nem is egészen zavarmentes fő, látszik rajta, hogy torkig van azzal a természettudománnyal, amelyet már csak az tart fenn, hogy régi. Még egy baj van. Kröner a racionalista materializmussal szemben tele van agresszív ressentiment-nal s ez néha oly mértékben ragadja el, hogy az ember azt hiszi, nem is egészen józan. Kitűnősege az, hogy arról, amiről beszél, személyes tapasztalata és gon-

dolata van, ezenfelül valóban úgy látszik, hogy keze alatt a mágikus világgép, amelyen oly sokan dolgoznak, határozottabb alakot ölt. De hát mi is ez a mágikus világgép?

Új könyvében, amelyben a materializmus alkonyáról beszél, ez a világgép szépen bontakozik ki. Alaptétele a következő: „a mágia az életfolyamat és az élő lény közvetlen teremtése és irányítása olyan módon, hogy a fizikai és biológiai szubsztanciára a szellem a mechanikus normáktól teljesen függetlenül hat“. „A mágikus a primer transzcendens és az egyetemes-élet, a kaoszból létet alkotó isteni princípium, amely az életet kormányozza: kozmosz, logosz és biosz“. Hogy ez a felfogás milyen összefüggésben van a Driesch-Dacqué iránnyal, hogyan kapcsolódik Junghoz és az asztrológiához, Staudenmeyerhez, az újabb alchimiához, a mitologizmushoz, Lévy-Bruhl-höz és a vallásfilozófiához, az ebben a pillanatban kevésbé fontos. A dolgot így ma még el se lehetne mondani, legfeljebb valami adott kérdéssel kapcsolatban, ahogy a legutóbb René Guénon tanítványa, André Préau tette a kínai Tai I Gin-nal (La fleur d'or), vagy, ahogy Leopold Ziegler nagy könyvében az „Überlieferung“-ban. Módszerben egy kicsit hasonlít A. Strauss könyvéhez (Psychologie der Götter), ki ott asztrológiát, mitológiát s analitikus lélektant használ egy időben — tudományokat, mint módszereket, — s kár, hogy nem vette hozzá még az archeológiát, a filológiát, medicinát, mechanikát és matematikát, így igazán még sokkal impozánsabb lett volna.

Miért alkonyul a materializmus napja? A helyzet ez: a látható dolgok alatt és mögött kénytelenek vagyunk valamilyen összefüggést sejtteni. Lehet, hogy ez az összefüggés van, lehet, hogy nincs, az ember mindenestre feltételezi. De azért, hogy feltételez, — kutató; azzal, hogy kutató, — belenyúl. Ez az aktivitás a dolgok rendjébe való beleavatkozás és a rend átalakítása. A mágus tudja, hogy alakít. A régistíli természettudósnak erről sejtelve sincs, azt hiszi, csupán: megfigyel. Mindkettő mágus, csak az előbbi tudatosan az, az utóbbi pedig nem tudva. S ebből más is következik. Aki tudja, hogy a dolgokba belenyúl s azokat átteremti, az más-képen fog hozzá. Hogyan? Egészen komolyan: pietással. A mágus vallásos háttér nélkül el sem képzelhető. A tudatos mágia alapja mindig vallás. Aki azonban nem tudja mit csinál — a tudós — szintén mágus, de pietás nélkül. Voltaképpen benne is van egyfajta pietás: az anyag iránt. Nem fehér, hanem fekete pietás ez, ha lehet így mondani, ezért a tudós tudattalan mágiája fekete és az egész materialisztikus racionális természettudomány burkolt fekete mágiája lelepleződött és erejét elvesztette.

Amint látszik, a gondolatmenet egészen különös, főként ilyen nyersen, alátámasztások, példák és idézetek nélkül. Egy megjegyzést azonban nem szabad elhallgatni. Kröner és vele együtt az egész neomágikus irányzat, amely sokkal komolyabb, semhogy az első pillanatra meg lehessen ítélni, tételeit és tapasztalatait a gyermek, az őskor és a primitív

ember világképére alapítja. Ez az alapvetés teljesen rossz. Durckheim Lévy-Bruhl „Mentalité primitive“-jéről írt bírálatában ragyogó szavakkal fejezte ki aggodalmát a misztikus részesezés egész elmélete fölött. Durckheimnek a legutóbbi jelenségek igazat adtak. A helyzet ugyanis az, hogy a szellem világában ma felmerülő és tértőlító mágia a gyermeki, őskori és primitív mágiával egyáltalában nem is azonos. Nem árnyalatokban, részletekben, hanem alapvető és lényegbevágó magjában itt egészen más természetű mágiáról van szó. S amíg amazt, a Lévy-Bruhl-félét, prelogikus mágiának, addig emezt, a mait, a Staudenmeyer-Driesch stb.-félét, a modern XX. századit postlogikus mágiának lehet és kell hívni. A kettő között a különbség az, hogy időközben az ember átment a logikus korszakon. Hogy a logikus intellektuális racionalizmus ma meghaladott, azt nem vonjuk kétségbe. De hogy ezekután visszatérjünk a kongónégerhez és a négyéves gyerekekhez, az mégse lenne egészen helyes. A logikus időszak lezárultával ismét mágikus körbe léptünk, amelynek természete még olyan rejtély, mint a logikus világé volt pl. Aristoteles előtt. És mindennekfölött, ha a természettudomány módszerei meghaladottak, nem ajánlatos azokat az ablakon kidobni. Postlogikus mágiának csak akkor van jelentősége, ha a tudományt asszimilálni tudta és felszívta magába. De még akkor is kérdéses, hogy miután az ember a „Verwissenschaftlichung des Geistes“-ből végre-valahára kiszabadult, akkor belemerjen-e a Vermagisierung des Geistes-be. A szellem alaptermészete a szabadság és miért legyen a mágia kevésbé börtön, mint a tudomány?

Hamvas Béla.

FARNEY, ROGER: *Le nous et le moi. Essai de synthèse sociale.* Paris, 1939. Aubier. 251 l.

Farney nem hivatásos bölcsező, művét mégsem sorolhatjuk a bölcseledő publicisztikai munkák közé. (A francia szellem filozófiai gondolatai nem ritkán a francia népirók műveiből örökölték ránk, csakúgy, mint a magyar filozófiának csaknem egésze.) Már első essay-i, de különösen az essay-szerű „La religion de l'empereur Julien“ finom valláslélektani megfigyelései elárulták szerzőnk hivatottságát. Az a szerep pedig, melyet az újabb, etikai problémákba elmélyülő francia írók közt betölt, felettébb alkalmassá teszi a szociológia nagy kérdéseinek felvetésére.

Az individualizmus és kollektívizmus (vagy ahogy újabban nevezik: univerzalizmus) politikailag is aktuálisá vált kettőssége terelte az egyén és a közösség viszonyára figyelmét, de válasza a kor nagy kérdéseire nem politikai válasz: „a szociológusnak páratlan megfigyelőnek és érdektelen írónak kell lenni“ — vallja. Nemcsak a kérdés politikai kieleveződésétől fordul el, hanem szembefordul azokkal a francia szociológusokkal is, akik, mint Palante, az egyén és közösség viszonyát kibékíthetetlen antinómiák soraként fogják fel. Farney, ha lát is ütközőket

ebben a kapcsolatban, azokat éppen szociális szempontból tartja szükségesnek, mint a politikai életben az ellenzékét, mely akarva-akaratlan használ a többségnek, növelve annak együvértartozását.

A merev tipizálástól megóvjá először is az, hogy a közösségi vagy individuális formáknak nem tulajdonít okvetlen amelioratív, illetve peioratív preformáló hatást. (A legnagyobb közösségek, a városba tömörült emberek csoportjai, egymásrautaltságuk, érdekeik összeszővése ellenére is inkább atomizáló hatással vannak például.) Nem állítja mesterkélt vagy-vagy elé gondolkodását, hanem a közösséget és az egyént egymásrautalt adottságoknak fogva fel, keresi a modus vivendit. Ez a tárgyilagosság átvezeti a szociológiától, annak megtagadott, de soha ki nem küszöbölhető sarkalatos problémaköréhez, az etika problematikájához. Individualizmus vagy kollektívizmus? Nem, nem ez a kérdés szerinte, hanem a viszony mindig az egyén és a közösség morális kapcsolatán fordul meg. Ha az egyén a közösséggel ütközni kényszerül, az ütközés kérdése mindig kollektív probléma, a megoldás azonban mindig individuális, ha erkölcsi eszmények s nem hatalmi relációk (alá- és fölérendeltség) szerint keressük a megoldást.

Farney műve problémákban gazdagabb, mint eredményekben; nem rendszer, hanem probléma-sorozat. Problémái azonban azt mutatják, hogy érdeklődése az alapvető kérdések felé fordult s reméljük, hogy a szociológia az ő és mások tiszta tudományos erőszának tüzeiben megtisztul a politikum salakjától, amitől a századforduló óta nem tudott megszabadulni.

Bóka László.

RUSSEL, HERBERT WERNER: *Gestalt eines christlichen Humanismus*. Amsterdam, 1940. Pantheon. 194 l.

Fegyverzaj közepette is nehéz humanistának lenni. De megvetve, a tömeg kacajától kigúnyolva, babérkoszorú nélkül humanistának maradni: csak az igazi humanista tud. Ha valaha, akkor ma nincs értelme érdekhumanizmusnak. Hisz a humanizmus ellen irányul korunknak szinte minden tette. Az elzárkózás, a fanatizmus, a nyers erőszak, a tradíciórombolás, a türelmetlenség, a terror-lelkület szelleme nem kedvez a humanizmus népszerűségének, de talán nem gátolja egy *mélyebb értelmű humanizmus újjászületését*. A csak humánus a fegyverzajban és a tömeg „Feszítsd meg!” kiáltása között könnyen eltűnik, legalább is megfélemlítve visszahúzódik; de a *keresztény humanizmus*, az Istenemberen tájékozódó humanizmus apostoli lendületté és bensőségé tud válni a szenvedések közepette is.

Keresztény humanizmus: a szerző szerint a humanizmusnak ez az igazi értelme, beteljesedése. Az antikvitásnak a kereszténység nem lerombolója volt; Krisztus az emberi méltóságot nem szétrombolta, hanem felemelte. Nincs igazuk tehát azoknak, akik a humanizmus nevé-

ben a kereszténységet támadják, mint Nietzsche tette, aki szerint a humanizmusnak a durva, tömeglelkű kereszténység éppen a megölője. De nincs igazuk azoknak sem, akik az európai emberiség történetéből 2000 évet átugorva a tiszta görög humanizmust akarják felújítani (George). Nincs igazuk: mert a humanizmusnak éppen egyik alapvető vonását, a hagyomány, a történetiség elvét tagadják meg, s így maguk lesznek antihumanistákká.

A szerző a durva tömeg „Feszítsd meg“-jével szemben megvédelmezi a humanizmust, — a „tisztá“ humanistákkal szemben pedig a kereszténységben kiteljesedett humanizmust. Rüssel műve történeti részében igazolja, hogy a humanizmus a kereszténységben teljesedett ki. Az emberi méltóság megbecsülése az alapja a keresztény humanizmusnak. Ennek a megbecsülésnek pecsétje és záloga Krisztus. A humanista szellem a nagy Atyák és műveik révén a kereszténység egész történetén végighúzódik. A humanizmus későbbi útjelzői a szentviktori iskola, Petrarca, Cusanus stb. Igaz, voltak humanistaellenes törekvések is a kereszténységben; nem egyszer a merevség, fanatizmus lángja csapott fel (képrombolás, manicheizmus, halódó skolasztika, lutherizmus stb.). De mindez nem tudta kiirtani az alapvető keresztény humanista magatartást. A keresztény humanizmus tovább élt, hatott és ma kiváltképpen küldetéssel rendelkezik.

A keresztény humanizmust mindenekelőtt a tényekkel, a hagyományokkal, az emberi értékekkel szemben mély kegyeletesség jellemzi. A keresztény humanista számára az ember valóban Isten képmás, az istenfiúi méltóság hordozója. És mivel az embervolt méltóság, azért az ember alkotásai is tiszteletet érdemelnek. Az emberi szellem, mely mindenbe beleviszi a fegyelmet, rendet, szervezethez, uralkodni tud a féktelenségen és vadságon, tiszteletet érdemel. A tisztelet mindig kiegyensúlyozottság jele. A humanista nem lehet fanatikus, nem lehet egyoldalú. Számára a dolgok ellentétei magasabb szintézisben oldódnak fel. A humanista mentes a túlzásoktól s feltétlen tisztelettel van a valósággal szemben. Éppen ezért a humanista sohasem szélsőséges romantikus, vagy egyoldalú misztikus, hanem egészséges valóságérzékű ember. A keresztény humanista jól tudja azonban, hogy a természeti valóság azáltal nemesbül, hogy magasabb küldetést hordoz. Ezen a ponton válik a keresztény humanista számára az antropológia teológiává. Az ember Isten részese, az isteni méltóság hivatott örököse. *A keresztény humanizmus tehát a végtelenbe növekszik*, Isten felé mutat, aki Krisztusban, az Istenemberben örök zálogát adta a humánus és divinum csodálatos frigyének.

Igaz — ezekkel a gondolatokkal fejezi be szerzőnk könyvét — ez a humanizmus, ennek a megvalósulása inkább csak álom. De olyan álom, melyet álmodni nemcsak szabad, hanem kell is. Álom az antikvitás, a kereszténység, minden emberi vágy és érték találkozásáról; álom arról

az Európáról, melyben a népek saját területükön élnek, egymást kiegészítve, sovíniszta korlátok nélkül. Alom olyan Európáról, melyben a jelen boldog örömeiben élék át a mult értékeit, melyben az erőszak hátterbe szorul, melyben az objektivitás győz a szubjektivitás felett, melyben a hagyományok ereje frissen él, de ugyanakkor a szabadság szelleme termékenyít.

Rüssel gondolatmenete igazolja, hogy a humanizmus egyik nagyértékű megjelenési formája a kereszténységnek, másrészt pedig, hogy az igazi humanizmus éppen keresztény humanizmus. A szerző azonban talán kissé túlzottan is a humanizmus értékmérőjére veszi az egész valóságot — elmellőzve azt a tényt, vagy legalább lehetőségét, hogy a kereszténység nemcsak az antik, hanem általában bármelyik kultúrával tud szoros frigre lépni és sajátos értékeket kialakítani. El kell ismernünk a szerzőnek azt az állítását, hogy az igazi európai humanizmus valójában keresztény humanizmus; de meg kell állapítanunk azt is, hogy a kereszténységnek a humanizmus nem egyetlen formája.

Gerecsér István.

GLOCK, C. T.: *Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*. Berlin, 1939. Junker u. Dünnhaupt. 212 l.

Dicséretreméltó vállalkozásba fogott a szerző, mikor Dilthey tanításának immanens kritikáját tüzte ki műve feladatául. A kritikának valóban ez a legjogosabb formája: belülről mutatni rá a gondolatok ellentmondására vagy tévességére. Saját körén kívül megtámadni a gondolkodót, és (Hegel szavaival élve) ott diadalt aratni, „ahol ő maga nincs is“, nem mindig viszi előre az ügyet, és csak akkor jogosult, ha a támadó tételei belülről megtámadhatatlanok.

Dilthey helyzete immanens kritikával szemben nem kedvező. Minden dinamikus gondolkodó hova-tovább felülvizsgálja álláspontját valamely területen, s más véleményre jut. Ezért felmerülhet a kérdés, mit tartsunk tulajdonképeni tanításának? Altalában az időben legkésőbbi szokás. Így járt el a szerző is, sőt túl is ment ezen. Ugyanis élete végén írt, többnyire posthumus és töredékes munkáiból állapította meg Dilthey álláspontját, ahol pedig ez nem volt lehetséges, ott végiggondolta a dolgokat, s ő maga mondta ki azt, amit Dilthey már ki nem mondhatott. E jórészt továbbgondolt Dilthey-i tanok kritikája kissé gondolkodásra készítet az egész munka célja felől. A szerző konstruált „egy Dilthey-t“, s azután megcáfolta. Vajjon Dilthey a neki tulajdonított tanítást vagy a kritikát tartotta volna-e helyesnek?

De mit takar a cím: egy tudományos életfilozófia Dilthey-i alapvetése? A szerző fejtegetései két általa felállított, Dilthey-i szellemű kérdés körül mozognak: 1. Hogyan szabadítható meg az egyéni élmény a szükségszerűen hozzáragadó esetlegességektől és részizagságoktól annyira, hogy benne az élet a maga objektív igazságában megragadható

legyen? 2. Hogyan alapozható meg bizonyosan az az igazságigény, amellyel az ilyen objektíve igaz élmény kifejezése fellép? (Egyszerűben: jelenthet-e az élmény objektív igazságot, és ha igen, hogyan fejezhető ez ki?) — Dilthey feleletei: 1. Az egyéni élmény objektív jelentése akkor ragadható meg, ha a saját és megértett idegen élmény egymáshatásában az egyéni élmény az általános élettapasztalat összefüggésével kerül vonatkozásba. Ugyanis az általános élettapasztalat vagy életösszefüggés egyformán tartalmazza a saját és idegen élményt (az alanyt és a dolgot, a tudatot és tárgyát), benne ezek egységet képeznek, még nem váltak szét. Az életösszefüggés maga csak intuitíve közelíthető meg, mivel dinamikus jellegű, akárcsak a belőle folyó élmény. A dinamikus élményeknek a természetüknél fogva általános érvényű, tehát statikus fogalmakkal való kifejezése a második kérdés főproblémája. 2. Ennek megoldására Dilthey „dinamikus fogalmakat“ vesz fel, azaz olyan élménykifejezéseket, amelyek strukturálisan szükségszerű kapcsolatban vannak az objektíve igaz élménnyel. Ilyenek elsősorban a cél nélküli „természetes“ életfelfogás élménykifejezései (művészi alkotások).

Az élmény tehát jelenthet objektív igazságot és van mód ennek kifejezésére is. Mivel pedig minden élmény a közvetlen valóságot tartalmazza, az életfilozófiának joga van arra, hogy az élményt tekintse minden filozófia kiindulási alapjának. Módszere hermeneutikus eljárás: az élménykifejezés magyarázata. (Ez nem annyira lényegesen új Dilthey korábbi, elemző-lélektani módszerével szemben, mint ahogy a szerző feltűnteti, hiszen ez is csak magyarázó módszer.) Rendszeres formái pedig az „élet lényegében nyugvó“, a természettudomány kategóriáival szembeállított *életkategoriók*.

Az így megalapozott tudományos (rendszeres) életfilozófiát a szerző a kritikai részben veti bővebb vizsgálat alá. Paradox módon azonban nem valóban meglevő immanens kritikájával vonja ki az egész szerkesztmény alól a talajt, hanem azáltal, hogy tagadásba veszi az életösszefüggés Dilthey-i fogalmának igazságát. A tapasztalatban ugyanis sehol sem találja meg a tudatnak és tárgyának egységét, Dilthey „életösszefüggésének“ lényegét, s e magyarázó elv egyszerű *felvételéhez* úgy látszik nem eléggé spekulatív hajlandóságú. Egység helyett ő mindenütt kettősséget lát, antinómiákat, melyeket nem is akar feloldani. A világ lényege nem az egység, hanem az ellentmondás, és a szerző erre akarja alapítani tudományos életfilozófiáját.

Hogy mi módon, arról talán következő könyve ad majd számot.

Vajda György Mihály.

KUNKEL, FRITZ: *Das Wir*. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie. Schwerin, 1939. F. Bahn. 139 l.

Szerző neve nem ismeretlen azok előtt, akik figyelemmel kísérik az újabb német lélektani kutatásokat. Karakterológiai munkái, melyek-

kel a harmincas évek elején feltűnt, kivétel nélkül gyakorlati célzattal íródtak s a karakterológiát részint a neveléstan, részint a pszichopatológia szolgálatába állították. Az egyéni jellemkutatás kérdéseiről figyelme mindinkább a csoport-lélektani vizsgálatok felé terelődött s ez a műve eddigi kutatásainak határjelzőköve.

Az eredmény váratlanul sovány. Szerző élesen szembefordulva az Adler-féle individuálpszichológiával, feltesz egy ős-közösségi élményt s ebből fejti ki az emberi lélek fejlődését. Ez az ős-közösségi élmény öntudatlan s nem azonos a tömeghez, csoporthoz való tartozás élményével. Ha ez az ős-élmény nem válik az emberben tudatossá, akkor önössé válik s legfeljebb érdekközösség tagja lehet a közösségi érzésétől megfosztott ember. Ha tudatossá válik, akkor egyéniségként, személyiségként lesz alkotó tagja a szeretet, a szolidaritás közösségének. Az önös egyén méltatlan célokért folytat meddő küzdelmet, a közösség célja az alkotó, értékmegvalósító tett. Az individualisztikus korok megnemértett, magános alkotói nem bizonyítanak ez ellen, mert szerző feltesz egy látszat-közösséget és egy valódi közösséget: Luther vagy Kopernikus a kor látszat-közössége szerint individualisták voltak, de az emberiség valódi közösségének ők voltak az igazi „wirhaft“ tagjai. A kultúra nagy alkotásai sem az egyéniség bélyegével hatnak, hanem azzal nyerik el méltó rangjukat, hogy szemléletükben „részt vesz“ a közösség, közösségi érzést fokozó élménnyé válnak.

Mindez részint nem új, részint messze elkalandozik a közösségi lélektan területéről, világnézeti sőt politikai problémák porondjára. Minden igazi tudósnak vágya az, hogy művével az emberi közösséget építse. De azért tudós, hogy ezt a tudomány eszközeivel tegye: a tényeket lekerékíteni, tipizálni, általánosítani még a pedagógusnak sem mindig szabad. Ezek a propaganda módszerei. Bibliográfiával szerző nem tájékoztatja az olvasót előmunkálatairól.

Bóka László.

JUNG, C. G.: *Psychologie und Religion*. [Die Terry Lectures 1937. gehalten an der Yale University.] Zürich, 1940. Rascher. 190 l.

A vallás örök problémájához kortársaink közül Leopold Zieglert, a „Gestaltwandel der Götter“ szerzőjét kivéve, senki annyival nem járult hozzá, mint éppen C. G. Jung, korunk egyik legnagyobb és legmélyebb pszichológusa. Ebben az új művében nyugateurópai, racionalista intellektuel páciensei álom- és fantáziaképeinek elemzése alapján meggyőzően igazolja, hogy a vallás nemcsak szociológiai vagy történeti jelenség, hanem igen sokak számára fontos személyes ügy, olyan vitális élet-funkció, mely az élet teljességének megélését, a tudatos énünket mérhetetlenül tulszárnyaló numinózus „hatalmak“-kal való állandó benső kapcsolat fenntartását, a re-ligiót biztosítja. A modern ember vallási vonatkozásban is — mondhatnók elsősorban éppen ebben — tragikus,

szinte katasztrofális helyzetben van. Nietzsche formulája: „Gott ist tot“ a nyugateurópai emberiség aktuális összállapotát fejezi ki. A történetileg kialakult dogmáknak, intézményeknek és ritusoknak hatóereje vitathatatlanul vesztett erejéből s ez a fokozatos lemorzsolódás és értékcsökkenés azzal a következménnyel járt, hogy a modern ember e régebben hatékony biztonságot és védelmet nyújtó formák hiányában a tudatalatti személytelen, destruktív, roppant erőinek védtelen játékszerévé vált. A vallási funkció azonban, függetlenül a hitvallásoktól, melyek eredeti vallási tapasztalatoknak kodifikált és dogmatizált formái, az emberi lélek egyik legalapvetőbb funkciója, mely minden korban és minden embernél kiirathatatlanul jelentkezik és mindig újra érvényesíti jogait. Mai modern, racionális tudatunk felhőkarcolójának mély alapépítményeiben az emberiség egész multját magukban hordozzák és ezért nem túlságosan meglepő, amikor Jung pácienseinek álom- és fantázia anyagából igazolja, hogy az isteneszme, mely a modern ember tudatából csaknem teljesen hiányzik, a tudatalatti fantáziákban olyan formában tér vissza, mely évszázadokkal ezelőtt tudattartalom volt. Az elmúlt évszázadokat, sőt évezredek foglalkoztató s kínzó problémák szimbólumok formájában töretlenül élnek bennünk tovább, mintha azt, amit a tudat annak idején abbahagyott, tudatalatti megszakítás nélkül folytatná tovább. A gnózis, az alkimia szimbolikája azok tudatalatti fantáziáiban is megvan, akik ezekkel a dolgokkal személyes életük során soha semmiféle tudatos vonatkozásban nem voltak. Azonban a tragikus feszültségektől meg-megrázott európai lélek kohójában az elmúlt korok szimbolikájának ősi anyagából új és a lélek aktuális összállapotának inkább megfelelő szimbólumok születnek, melyek a tudatalatti divergáló erőit majdan képesek lesznek összefogni s így Európa önmarcangolásainak és öncsonkításainak apokalyptikus korszaka után egy új kultúra első lélekzetvételeit fogják lehetővé tenni, vagy talán még ennél is többet: a katasztrófa után egy csodálatosan gazdag anasztrofát.

Jung pácienseinek álmai közül több, kifejezetten vallási problematikájú álmot részletesen elemez s közülük kettő különös érdeklődésre tarthat számot. Az egyik álomban az álmodó szótartot hall, mely ezeket mondja: „... Wehe denen, welche die Religion als Ersatz für eine andere Seite des Lebens der Seele gebrauchen; sie sind im Irrtum und werden verflucht sein. Kein Ersatz ist die Religion, sondern sie soll als letzte Vollendung zur anderen Tätigkeit der Seele *hinzukommen*. Aus der Fülle des Lebens sollst du deine Religion gebären, nur dann wirst du selig sein!“

Az ugyanattól a páciensztől származó másik álom pythagoreus, orphikus, gnostikus, alkimiai és asztrológiai elemeket tartalmazó rendkívül komplikált szimbolikájának értelme abban foglalható össze, hogy az európai ember tudatalattijában a trinitás-dogma rangjára emelt őszimbóluma helyébe a quaternitás szimbóluma készül lépni s egyben az

a központi gondolat és életérzés, melyet legmegfelelőbben talán Angelus Silesius következő soraival lehet párhuzamba állítani:

„Ich bin nicht ausser Gott
Und Gott nicht ausser mir
Ich bin sein Glanz und Licht
Und er ist meine Zier.

Ich bin Gott's Kind und Sohn
Er wieder ist mein Kind:
Wie gehet es doch zu
Dass beide beides sind!“

Jung e művében a vallást a modern európai lélekben valósággal in statu nascendi vizsgálja s az olvasó nem utasíthatja el magától azt a gondolatot, hogy az upanishadoknak, a vedanta filozófiájának lényege Meister Eckehart és Angelus Silesius után ismét spontán módon revelálódik az európai lélek mélyén, saját belső numinózus adottságaiból eredezve, hogy választ adjon és megváltást hozzon a poklok tornácain vívódó európai ember mélységes gyötrelmeire.

Az egész mű foglatát Jung szavaival összegezve: „... teljes alázattal be kell vallani, hogy a vallási tapasztalás extra ecclesiam szubjektív és a határtalan tévedés veszélyének van kitéve. Korunk szellemi kalandja az, hogy kiszolgáltatja az emberi tudatot a meghatározatlannak és meghatározhatatlannak, noha úgy tűnik fel nekünk — s minden okunk megvan rá — mintha a határtalanban is azok a lelki törvények működnének, amiket nem ember gondolt ki, melyeknek ismerete azonban „gnózis“ révén tulajdonává vált a keresztény dogma szimbolikájában, melyen csak elővigyázatlan balgák háborognak, nem pedig a lélek szerelmesei.“

Boda László.

ROTHACKER, ERICH: *Die Schichten der Persönlichkeit*. Leipzig, 1938. Barth. 107 l.

Rothacker kis összefoglaló munkájának különös jelentősége, hogy a lélektani egész-szemlélet elterjedésekor, szinte elburjánzásakor, ennek az egésznek belső tagozottságára hangsúlyozottan felhívja a figyelmet. Tény az, hogy a lelki egésznek valamilyen könnyen adódó skémájával nem sokra megyünk a lelki jelenségek leírásánál, megértésénél és magyarázatánál. Milyen szerkezetű ez a lelki egész? Erre a kérdésre óhajt feleletet adni a lelki rétegek elmélete. Ez az elmélet igényt tarthat a legnagyobb figyelemre, mert az összehasonlító agy- és idegrendszerkutatások szolgálnak a kérdés testi mozzanatának alapjául.

Érdekes, hogy ez a rétegelmélet összefoglalva és szemléletesen aligha fejezhető ki jobban, mint Platon szép hasonlatával a lélekről. Az ész, a harag és a vágy lelke alkotják hierarchikus rendben az emberi lelket. Ez a három lélekréteg kettős fogathoz hasonlítható, ahol az ész

kormányozza a harag és a vágyparipákat. Hasonlóképp Aristoteles, aki a vegetatív, a szenzitív lelket és a noust különbözteti meg.

Az összehasonlító agykutatások szerint élesen megkülönböztethető egy ősgagy s erre rétegszerűen került új agy. Az agykéreg, ez a legifjabb agyréteg elsősorban gátló és ellenőrző szerepű. Éppígy a lelki élet kialakulásában a legkorábbi megnyilatkozások, az érzékelés, érzés, impulzusok, ösztönök a régebbi agyrészekben vannak lokalizálva. A kéreghez kötött magasabb funkciók ennek az alacsonyabb rétegnek működését ellenőrzik és szabályozzák. Ennek alapján jogos feltevés az emberben először is egy mély réteget (Tiefenperson, „Es“) felvenni. Ennek a mély rétegnek működéséhez nem fűződik tudatosság. Rothacker számára ugyanis tudatalatti minden oly magatartás, amely éber tudat, tudatos vezérlés nélkül folyik le. A tudatalattiban tehát bizonyos autonómia érvényesül, de csak addig, míg a felette álló réteg, az énréteg a mély személyiséget határozott magatartásokra nem kényszeríti. Tehát az énrétegnek elsősorban funkciói vannak és pedig a vezérlés, irányítás, ellenőrzés és kiválasztás.

Rothacker könyvének egyik nagy érdeme, hogy ezekben a rétegekben gazdag megkülönböztetéseket tesz. Az énréteg funkciói, az ítélet, a figyelem, a célt állító akarat stb., belenyúlnak a mély-személyiség rétegébe. Itt látja Rothacker a Klages-féle lélek-szellem ellentétnek igaz mozzanatát. A lélek részen ott találjuk a hőmpölygő életet, élményt, kifejezést, ritmust, képet, szimbólumot, odaadást, a szellem részen pedig az énréteg működéseit: a célt állító akaratot, intellektust, öntudatot, elvonást, szerkesztést, technikát, teljesítményt, civilizációt. A szellem, az én tényleg belenyúl a mélyrétegbe, de más kérdés, hogy ez a rendezés oly végzetes bajjal jár-e, mint ahogyan azt Klages állítja.

A mély személyiség rétegei a vitális, az érzelmi réteg s a különféle életritmusok. A vitális réteg működése a kifejezés általában élő megértése, az ösztönös szimpátiák, félelmek is ide tartoznak. A mély-személyiség azonban a külvilágban is gyökereket ereszt. Ilyen sajátosságos színezetet felvett külvilág a magántulajdon, az otthon, a szülőföld, a haza.

Fontos megállapítás, hogy a mélyszemélyiség teljes élőlény. Bármennyire is kormányozzon és ellenőrizzen az én, valamennyien ebből a mélyszemélyiségből élünk.

Az emocionális mélyréteg és az ellenőrző én között azonban ott van még a személyiség rétege (Personschicht). Az én és a folyton ható társadalom kialakítja a személyiségréteget. Ez a réteg mint valami háló fekszik a mélyrétegen s ennek vad, mocsaras tájékát gáttakkal rendezi s járható utakat teremt rajta.

A könyv második részében a szerző ezzel a rétegelmélettel tisztáznai iparkodik a tudat problémáját, lélek és test viszonyát és más lélektani kérdéseket.

Rothacker a rétegelméletben látja azt a lélektani fogalmi rendszert, amely hálójáta az egész gyakorlati-embervilágot befogja. Kétségtelen, hogy a filo- és ontogenetikai megalapozottságú rétegelmélet a lélektani tények megértésénél jó szolgálatot tesz. Legfőbb feladat volna a mélyrétegek kutatása. De amilyen viszonylagos könnyűséggel adódtak a módszerek az én egyes funkcióinak vizsgálatára (emlékezet, figyelem stb. vizsgálati módszerei), olyan nehéz a mélyréteg feltárására módszereket találni. Elég csak a szabad asszociációs módszer, a pszichoanalízis, az álomfejtés bizonytalanságaira rámutatni. A lélektan legszebb jövő feladata a lelki élés alapját adó mélyréteg feltárása.

Steif Antal.

ELŐD ISTVÁN: *Alkatlélektani kérdések és a katolikus erkölcsstan.* Pécs, 1939. Dunántúl-nyomda. 102 l.

A szerző alkatlélektan néven foglalja össze azokat a főbb lélektani irányokat, melyek az ember testi-lelki egységét, vagy legalább is szoros összefüggését hirdetik (mint a fajbiológia, Kretschmer, Freud, Adler stb. lélektani és karakterológiai tanításai). Ezek az alkatlélektani irányok az erkölcsbölcselel számára éppúgy problémákat vetnek fel, mint a teológus számára. Gyakran ugyanis nem elégszenek meg azzal, hogy szigorúan körülhatárolt tudományos tényeket állapítsanak meg, nem egyszer világnézet szerepét akarják betölteni; mélyen az erkölcsbölcseletbe vágó kérdésekben nyilatkoznak.

A szerző szerint nem volna helyes eljárás ezeknek a tanításoknak egészét elvetni, — egyes túlzásaik miatt tapasztalati megfigyeléseken alapuló értékes, termékeny megállapításaikat. A szerző inkább a fajbiológia, a karakterológia stb. eddigi eredményeinek ismertetésére vállalkozik s egyben rámutat arra, hogy itt főként csak lehetőségekkel, nem pedig teljesen befejezett eredményekkel állunk szemben. Úgy véli, hogy az alkatlélektan tanításai a test kifejező voltáról, a testalkat és a lélek összefüggéséről (a főleg Lindworsky által képviselt akarathelmélet segítségével) az akarat szabadságának tételeivel, s így a keresztény erkölcsstannal is összhangba hozhatók.

A szerző kísérlete értékes és termékeny, mivel ősi filozófiai, teológiai problémáknak és modern lélektani irányoknak szembeállításából sarjad. Írását a tények tisztelete és következetes gondolati készség jellemzi. A műve által felvetett probléma részletes taglalásába e rövid ismertetés keretében nem bocsátkozhatunk. Még csak annyit fűzünk megjegyzésként a mű külső alakjához: kár, hogy a felhasznált források kissé egyoldalúan csak a német karakterológiai irodalmat képviselik, s hogy a mű stílusa néhol feleslegesen patétikus, szónokias.

Gerencsér István.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1940 május hó 21-én, a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula tiszteletbeli elnök, báró Brandenstein Béla elnök, Dékány István alelnök, Prohászka Lajos főtitkár, Mátrai László és gróf Révay József titkárok, számos választmányi és rendes tag, sok érdeklődő vendég.

Báró Brandenstein Béla a Társaság közgyűlését „Magas műveltség és népi kultúra“ című előadásával nyitotta meg, amelyet a közönség nagy érdeklődéssel hallgatott és tetszéssel fogadott. Utána Halasy Nagy József, a Társaság tiszteletbeli tagja tartotta meg előadását „Tudomány és filozófia“ címmel. A filozófia lényegét fejtegető mélyenjáró előadás a közönség nagy élvezettel hallgatta végig és tetszésének kifejezést is adott.

Ezután gróf Révay József titkár a következőkben számolt be a Társaság elmúlt esztendejéről:

Mélyen Tisztelt Közgyűlés!

Tudományos társaság egészséges működést akkor fejt ki, ha hivatását feltűnés nélkül, csendben végzi. A Magyar Filozófiai Társaság legutóbbi esztendejéről készített jelentésemben nem is számolhatok be izgalmas, vagy szenzációs eseményekről. Munkánk a szokott keretek között, csendben folyt. Ez azonban korántsem jelentett pangást, vagy akár részvétlenséget.

Az Athenaeum 1939-es évfolyama négy számban, összesen 402 lapnyi terjedelemben jelent meg: úgy ahogyan azt előre terveztük. A folyóirat színvonala Prohászka Lajos és buzgó segítőtársa, Faragó László gondos és szakavatott munkáját dicséri. Sajnálattal kell itt megemlékeznem arról, hogy Prohászka professzor úr másirányú nagy elfoglaltsága miatt a szerkesztéstől visszavonult. Azt a munkát, amelyet tíz éven keresztül, mint az Athenaeum szerkesztője végzett: nálam avatottabb személyiség méltatta az Athenaeum hasábjain. Az ott elmondottakhoz csak azt tehetem hozzá, hogy én — miután a választmány engem a szerkesztői teendőik ellátásával megbízni szíves volt — arra fogok törekedni, hogy az Athenaeum továbbra is a régi színvonalat tartsa.

Felolvasó üléseinken a következő dolgozatok kerültek bemutatásra:

Mátrai László: Sorokin történetfilozófiája.

Földes-Papp Károly: Az ismeretelmélet autonómiájának problémája.

Bencsik Béla: Megismerés és történelem.

Lazicius Gyula: A nyelvtudomány harmadik axiómája.

Schroeder Attila: Az igazságérték szubjektív-objektív szintétikus természetű.

Freyer János: Friedrichs des Grossen Antimachiavel (Das Problem Ethik und Politik).

Váczy Péter: Allambölcselet és császárpolitika a késő antik korban.

Boda István: Lélektan, érték, erkölcs.

Magyary Zoltánné, Techert Margit: A bölcs és a halál az ókorban.

Reök Iván: A szellemi lények létezésének metafizikai és természet tudományos problémája.

Vitaüléseink előadói és tárgyai a következők voltak:

Noszlopi László: Jellem és sors.

Joó Tibor: Mi a nemzet?

Pozsonyi Frigyes: Szimbolikus logika.

Bencsik Béla: A megismerés problémája.

Zemplén György: Test, lélek, szellem.

Huzella Tivadar: Az élet.

Faragó László: A megismerés szociológiája.

Gáldi László: Nyelvkarakterológia és hangszimbolika.

Felkérésünkre szóltak hozzá ezekhez a kérdésekhez: Bencsik Béla, Bóka László, Dékány István, Entz Géza, Földes-Papp Károly, Gáspár János, Gorka Sándor, Hamvas Béla, Jánosi József, Joó Tibor, Kerékjártó Béla, Kislégghi Nagy Dénes, Kosáry Domokos, Lehner Ferenc, Mátrai László, Noszlopi László, Ortutay Gyula, Ottlik László, Ranschburg Pál, Révay József, Schiller Pál, Slatinay Ernő, Tamás Lajos, Váczy Péter, Zemplén György és Zolnai Béla. Rajtuk kívül sokan szólaltak fel a hallgatóság köréből is. A viták összefoglalásának és lezárásának felelősségteljes munkáját minden egyes alkalommal ebben az évben is elnökünk, báró Brandenstein Béla végezte el nagy tudományos tapintattal és világossággal.

Tagjaink számában nem történt számottevő változás. Az intézeteiket és pártolótagokat is beleértve 450 tagot tartunk nyilván. Tavalyi jelentésemben a tagok száma 439 volt. A számbeli emelkedés tehát nagyon csekély. Igen tisztelt tagjainkat ismételten — ezt az alkalmat is felhasználva — arra kérem: értékes tagok toborzásával is legyenek szívesek hozzájárulni közös munkánkhoz.

Jelentésem kapcsán hálás köszönetünket kell tolmácsolnom a nagyméltóságú Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak és a Magyar Tudományos Akadémiának: számunkra nagyon fontos támogatásukért. A Minisztérium állandó segély kiutalásával s folyóiratunknak a középiskolák könyvtárai részére való megrendelésével, az Akadémia pedig az Athenaeum részére folyósított állandó évi segéllyel és heti üléstermének előadóüléseink számára való átengedésével sietett Társaságunk segítségére. Hálával emlékezünk meg a Magyar Nemzeti Bank Főtanácsának nemes adományáról is, amely nagyban elősegítette tudományos

törekvéseinket. Végül köszönetet mondok a Nemzeti Szalón Művészeti Egyesület Igazgatóságának is azért a szívességéért, hogy helyiségeit — vitauléseink céljára — ezidén is rendelkezésünkre bocsátotta.

Mélyen Tisztelt Közgyűlés! A filozófia művelőjének ma aggódva kell körütekintenie a világban. A történelmi események Európa legtöbb nemzete számára most lehetetlenné teszik a filozófiai elmélyülést. Nekünk magyaroknak mindezeideig megadatott ennek a lehetősége. Ez fokozott felelősséget is ró reánk. Annak a kulturális hivatásnak, amit nemes filozófiai hagyományok ápolása jelent: a jelek szerint megfelehetünk. Az elmúlt évben több magyar filozófiai munka hagyta el a sajtót — és tudjuk, hogy további oly művek vannak előkészületben, amelyek igazi nyereségei lesznek a magyar filozófiai irodalomnak. Talán nem szerénytelenség, ha megállapítjuk, hogy a helyzet ilyen örvedetes alakulásában a Magyar Filozófiai Társaságnak is van némi része. Jelentésemet ezzel a megállapítással zárom. Ez elégtétel, — de egyúttal ösztönzés is lehet számunkra. Kérem jelentésem tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásulvette, a felmentvényt megadta és a titkároknak köszönetet szavazott.

Az elnök ezután sajnálattal emlékezett meg id. Kronfusz Vilmos pénztáros gyengélkedéséről, amely őt a megjelenésben is megakadályozta, és távollétében gróf Révay József titkárt kérte fel a pénztáros jelentésének felolvasására. A titkár közölte, hogy a számvizsgáló bizottság a pénztári kimutatást 1940. március 13-án felülvizsgálta és azt mindenben helyesnek találta. A pénztári kimutatás az 1939. évről a következő: Bevételek: egyenleg 1110·03 P, segélyek 3500— P, tagdíjak és előfizetések 2465·04 P, kamatbevétel 49·17 P, bizományi árukért 61·58 P, az Egyetemi Nyomda jóváírása 94·15 P, az Egyetemi Nyomda követelése (passzív egyenleg) 813·47 P. Összesen 8093·44 P. Kiadások: az Egyetemi Nyomda 1938. évi követelése 621·40 P, az Egyetemi Nyomda követelése az Athenaeum 1938. évfolyam 3.—6. számáért 977·99 P, az Egyetemi Nyomdának 1939. évi munkákért 2506·97 P, tagsági jegyek, körlevelek 22·01 P, tisztviselői díjak 500 P, egyéb költségek 621·98 P, írói díjak 1846·50 P, egyenleg 996·59 P. Összesen 8093·44 P.

Az 1940. évre szóló költségvetés ekként alakul. Bevételek: készpénz 996·53 P, segélyek 3000.— P, tagdíjbevételek 2400.— P, kamatjövedelem 43·47 P, bizományi árukért 30— P. Összesen 6470— P. Kiadások: Egyetemi Nyomda hátralék 1939. évről 813·47 P, Egyetemi Nyomda előirányzat 1940-re 2500— P, írói díjak 1800— P, költségek 1100— P, rendelkezésre 256·53 P. Összesen 6470— P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és a költségvetést tudomásulvette és a pénztárosnak odaadó fáradozásáért köszönetet mondva, a felmentvényt megadta.

Az elnök bejelenti, hogy az alapszabályoknak az 1939. évi közgyűlés által elfogadott módosításait a belügyminiszter, néhány kiegészítéssel ellátva, jóváhagyta. A kiegészítések értelmében szükségesé vált egy pénztári ellenőr és két számvizsgáló bizottsági póttag választása. Az ellenőri tisztségre az elnök dr. Geist Gáspár, a számvizsgáló bizottsági póttagok tisztségére pedig dr. Mikola Sándor és dr. Horváth R. Károly rendes tagokat javasolja. A közgyűlés a nevezetteket egyhangúlag megválasztja. Az elnök bejelenti, hogy gróf Révay József titkár a szerkesztői teendőkkel lévén megbízva, eddigi munkakörének betöltését tovább nem vállalhatja. A választmány ezért alapszabályszerű jogánál fogva saját kebeléből a titkári teendők egy részének ellátására dr. Lehner Ferencet kérte fel, aki a megbízást el is vállalta. A közgyűlés ezt jóváhagyólag tudomásul vette.

Végül az elnök előterjesztést tesz a kézipénztárban tartható készpénzösszeg felső határának megállapítása tárgyában. A közgyűlés elhatározza, hogy a kézipénztárban maximálisan 300 P tartható. Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Mátrai László
titkár, a közgyűlés jegyzője.

Báró Brandenstein Béla
elnök.

Hitelesítők:

Földes-Papp Károly

Harkai Schiller Pál

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

33.580. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest (F. : Thiering Richárd).

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 *Mátrai László*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a szerkesztő: gr. Révay József címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) 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 jelentezőket a titkár a válaszmány 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 *Athenaeum*ot évi tagilletményként kapják. Az *egyesületi ügyekre*, továbbá a *folyóirat szétküldésére* és *előfizetésre* vonatkozó tudakozások és felszólamlások is gróf Révay József címére intézendők.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: **906**. Kitéltendő uralap 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 e 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

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 Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4.— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.)
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája (178 l.).

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni
mind az egész sorozatra, mind pedig 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.).*

1277
XXVI. KÖTET

1940. NOVEMBER

4. FÜZET

1971 NOV 2
ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1940.

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

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

	Oldal
<i>Halasy-Nagy József</i> : Az ember mivolta	201
<i>Freyer János</i> : Etika és politika (Nagy Frigyes Antimachiavel-je)	225

Szemle.

<i>Jóó Tibor</i> : Magyar nyelvű filozófiai kéziratok az Országos Széchényi Könyvtárban	238
---	-----

Vita.

Az élet. <i>Huzella Tivadár</i> bevezető előadása, <i>Entz Géza</i> , <i>Gorka Sándor</i> , <i>Noszlopi László</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> , <i>Harkai Schiller Pál</i> , <i>Ervin Gábor</i> és <i>Sármándi Sándor</i> hozzászólása. (A M. Fil. Társaság vitaulése 1940. március 12-én)	257
--	-----

Ismertetések, bírálatok.

<i>J. A. Nicholson</i> : An Introductory Course in Philosophy (Mátra L.) — <i>C. E. M. Joad</i> : Philosophy for our Times (Faragó L.) — <i>Georges Bastide</i> : De la condition humaine (Bóka L.) — <i>Gorges Bastide</i> : Le moment historique de Socrate (Bóka L.) — <i>Gustav Siewerth</i> : Der Thomismus als Identitätssystem (Gerencsér I.) — <i>Basil Willey</i> : The Eighteenth Century Background (Ullmann I.) — <i>Ursula Steiff</i> : Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes (Boda L.) — <i>Béla v. Juhos</i> : Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften (Faragó L.) — <i>Jacques Paliard</i> : Le théorème de la connaissance (Vajda Gy. M.) — <i>Dominique Parodi</i> : La conduite humaine et les valeurs ideales (Ervin G.) — <i>Vladimir Soloviev</i> : La justification du bien (Ervin G.) — <i>Paul Hüberlin</i> : Naturphilosophische Betrachtungen (Faragó L.) — <i>Jeanne Boyer</i> : Essai d'une definition de la vie (Zemplén Gy.) — <i>Otto Tumlirz</i> : Anthropologische Psychologie (Zemplén Gy.)	282—300
--	---------

AZ EMBER MIVOLTA.

írta: HALASY-NAGY JÓZSEF.

Az ember mihelyt gondolkodni kezd, nem magáról, hanem a világban talált dolgokról és egyéb lényekről eszmélkedik. A kisgyermek önmagát is harmadik személyben emlegeti („a baba játszik“, „Cica leül“ stb.), s régen megtudja már értetni környezetével mindazt, ami vele történik és amit akar, amikor először elhangzik ajkán ez a szó: *én*. Egész kis világ keletkezik körülötte emberekből, állatokból, élő és élettelen lényekből, mikor végre megjelenik előtte e világnak középpontja és hordozója: önmaga és a reá illő szó, az *én*.

A felnőtt ember sincs sokkal különben. Vannak, akik talán egy hosszú életet élnek végig és sohasem lesz előttük világosabb, mi rejlik ama titokzatos *én* mögött, mint a gyermek előtt. Használják ezt a szót, érzik és tudják, hogy maguk mások, mint a többi ember és a világ dolgait is maguktól különböző valóságoknak tartják, de sohasem jut eszükbe, hogy azon gondolkozzanak, micsoda ez az *én*? Nincs természetesebb dolog a világon, mint hogy *én* *én* vagyok. Inkább az a nyugtalanító, micsoda az a sok más, amibe életem folyamán beleütközöm, akiket észreveszek, s akikkel találkozom? Ennek a megfejtése annyira igénybe veszi az ember érdeklődését, hogy rendszerint nem jut ideje a maga mivoltán töprengeni. Vagy ha ilyesmi mégis eszébe jut, megelégszik azzal, hogy azt hiszi, ő sem igen lehet más, mint a többi ember, és így önmagának és a többi embernek tapasztalatából valami homályos képe alakul ki az emberről, amivel aztán elintéztnek véli az önismeret nehéz kérdését is.

Pedig a dolog krántsem ily egyszerű. Ha az ember egy világ közepett önmagára ébred és felveti a kérdést: ki vagyok *én*? — legott látni fogja, milyen nehéz feladatra vállalkozott, mikor erre a kérdésre kielégítő feleletet akar adni. Maga az *én* is elhomályosul előtte. Amiről az imént még azt hitte, hogy semmi sem lehet ennél világosabb, az most elrejtőzik előle, bujósdit játszik vele, s nem tudja, miben keresse. Mert vajjon aze az *én*, az a homályos érzés, amely minden élményem, észrevételem, érzelmeim, akarásaim mögött ott rejtezik és azt súgja, hogy

miudezeket *én* veszem észre, *én* érzem és *én* akarom? S ha ennek az ének megragadása kedvéért igyekszem lehántani róla mindazt a tartalmat, amit így észreveszek, érzek és akarok, mi marad meg az ének? Valami üres forma, légies, folytonos mozgásban lévő hangulat, az átélt élményeknek inkább kísérő zenéje, semmint alakító tényezője. Ez a homályos érzés volna az *én*?

Vagy talán a testem valójában kell az éneket keresnem, amely mindenestre vaskosabb, kézzelfoghatóbb valóság, mint az előbbi érzélem? De a testben sok minden történik, amiről fogalmam sincs, éppen ezért nem is érzem azokat az énekekhez tartozóknak. Testem, az a testem. Hordozom, vigyázok rá, de tudom, hogy sok olyan dolog történik velem, aminek *én* nem vagyok az oka. A testemtől tehát az éneket elválasztom. Részeit elveszíthetem, sőt úgy tudom, hogy bizonyos idővel régi sejtjei helyébe egészen újak lépnek, de *én* maradok ennek ellenére is *én*. Az, aki voltam, s akinek emlékezetét és tudatát e testi valóban magammal hordozom. A testem tehát nem lehet azonos az énekmel, bár el sem tudom képzelni léteimet e test nélkül. Még a halál utáni létet is testünk feltámadásával, vagy valami árnyékszerű formában való továbbélésével kapcsolatban tudom elképzelni. De a testben mindig csak mint énekmel elválhatatlan kísérőjét, a Doppelgängerjét látom. Szüksége van rá az ének, de inkább csak eszköze, mint önmaga. Nem a test az, ami érez és gondolkodik, hanem az *én*, ami éppen ezért más, mint a test. Lélek, szellem vagy más valami. Magam sem tudom még, hogy mi. De annyi világos előttem, hogy ez az *én* nem a testem.

Éneket szívesebben tartom ennél fogva úgynevezett léleknek, vagy hozzá hasonló valóságnak. Ez sem világos ugyan előttem, de annyi bizonyos, hogy más, mint a test. Valami anyagtalán létező, amely birtokába tudja venni a testet és uralkodni képes rajta. Hogyan lehetséges ez? Éppen ez a nagy titok, amiért ez a lélek még homályosabb, mint a test. Sok minden van körülötte, ami rejtély előtttem, mégis ragaszkodom hozzá, mert van benne számomra valami megnyugtató. Főleg az, hogy ha más, mint a test, akkor a sorsának sem kell a test sorsával egybekötöttnek lenni: a test betegsége nem vonja magával a lélek, az *én* betegségét, sőt a test halála sem jelenti szükségszerűen a lélek elmulását. Ezért hajlandó vagyok többet látni benne, mint az úgynevezett tudatos jelenségeket. Különösen azóta, hogy észrevettük, mennyi ezek mögött a tudat-

talán, amely azonban állandóan átnyúlik a tudatosba és folytonosan színezi, sőt irányítja azok lefolyását. Az én mint lélek, tehát több e jelenségek egyszerű egységénél. Szívesen képezem, hogy a tudatjelenségeknek inkább alanya, létrehozója, mint pusztá edénye, ahova azok benyomások alakjában behullanak.

De így talán inkább azt kellene mondanom, hogy énem éppen ezekben a lelki tartalmakban, élményeimben rejlik. Hiszen az vagyck valójában, amit érzek, gondolok és akarok!? Ez az a benső valami, amit a magaménak mondhatok a mással, a külső világgal és annak minden hatalmával szemben. A testemet megölhetik, megcsönkíthatják, de gondolataimat, érzelmeimet, akaratomat senki el nem veheti tőlem. Van tehát a külső világgal szemben egy belső világ, az énem. Ha a külső világról egyszerűen mint világról szólhatok, akkor ezt a belső világot nevezhetem az ének.

Amde a külső világról van valami képem. Világképem. Milyen képem van erről a belső világról, az énemről? Minden ember valakinek tartja magát, és a maga énje megbecsülését kívánja a világtól, a többi emberektől, de ha szóval meg kellene mondania, milyen az énje, akinek a számára mindezt követeli, meglehetősen zavarba fog jönni. Ez a belső én sokkal homályosabb, mint a külső világ. De talán nem is magamban kell ezt a képet keresnem, hanem a világ tükrében láthatom meg önmagamot? Minek tart engem a világ? Hiszen a világ rak rám hivatalt, ad kitüntetést, emel vagy elejt... Az vagyok tehát, aminek mások tartanak? Alig hihető, mert mily sokszor vagyok kénytelen tiltakozni az ellen, amit rólam tartanak! A világ mégis csak inkább torzító tükör. Amit mutat, az a látszat: néha szebb, néha csúfabb a valóságnál. Éppen az önvizsgálatra hajlamos emberek szoktak tiltakozni a világnak róluk alkotott képe ellen...

Talán jobb nyomon járok, ha azt mondom, hogy énem a tetteimmal és a műveimmel azonos. Azokkal, amikben a magam orcáját rajzoltam rá a világ vásznára, s amik nélkülem sohasem kerültek volna oda! De lehet-e a tett eredményét, a művet a szándék egyenértékű kifejezésének tartani? Hány elvetélt akarat és töredékes mű áll előttünk, amelyek mind nem azok lettek, aminek szánva voltak! Az ember tehát nem esoda, ha jobbnak és többnek tartja a maga énjét, mint a tetteit és a műveit.

Íme, milyen nehézségekbe bonyolódik az ember, ha

racionálisan akar számot adni arról, amit irracionálisan oly határozottsággal és világosan képes átélni. Az én, amíg csak élem, esupa világosság, schasem téveszthetem össze a mással, de amint számot akarok róla adni, legott homályossá és zűrzavarossá válik.

Nem lesz ez a zavar kisebb akkor se, ha annak a kultúrának hagyományaihoz és a tudományához fordulok válaszáért, amelyben élek.

A keresztény bibliai hagyomány teremtmény-voltomra figyelmeztet, Isten-adta kiváltságomat, de egyúttal bűnös voltomat, elesettségemet idézi emlékezetembe. Főlemel és lesújt. Ellentétekre figyelmeztet és ellenmondásokkal telt lényt mutat bennem. Énemet az üdvösség és a kárhozat közt hányódó valóságában világítja meg. Reményt és félelmet kelt bennem. A megromlott természet torz formájában keresteti az istenarcot, melyet a teremtmény örökségül kapott.

Az antik-görög hagyomány a humanum, az igaz emberség szépségét és nagyszerűségét magasztalja. Azt mondja, az ész tesz igazán emberré. Legyek tehát rá büszke, és merjek szerinte élni. De hányszor bizonyul ez az ész tehetetlennek, s hányszor tör elő az emberből az „esztelen“ természetes lény: az állat! Hol van a határ eszes és esztelen, ember és állat között? Egészen világos, hogy az ember nemcsak eszes lény, s ha egyéb is, melyik akkor az igazi énje?

Talán a modern tudomány többet tud mondani. Ám ha ezt megkérdezzük, ebben úgy a keresztény, mint az antik embereszmének egyenes tagadását találjuk. Ez a tudomány azt mondja, hogy az ember egész valójával: énjével és világával egyetemben a természet terméke. Helye a természet egyik kicsiny szögletében: az állatvilágban keresendő, s az ember maga is a Föld története folyamán kialakult élő lény, mely a többi földi élő lénnyel egy-lényegű. Némelyek felfogása szerint a legszerencésőbb, mások szerint a legszerencéslenebb állat. Szerencés, mert értelme révén egészen különleges fejlődési fokra emelkedett, — s szerencsétlen, mert ezt az értelmi fejlődést ösztönei és természetes életfeltételei elkorszosodásával kellett megfizetnie. Akár így van, akár úgy: az ember ma egy a természettől többé-kevésbé eltávolodott és mesterséges életet élő lény. Állat, de mégis részben több, részben kevesebb, mint az állat. Egy szóval: ember! S éppen ennek az embernek problémáját a tudomány nem képes megoldani,

mert mindenestül a természetből, a világból akarja származtatni, s értetlenül áll ama mczzanatok előtt, amelyek az emberben nem természetesek, hanem éppen emberiek. Köztük van az *én* is. A természet ugyanis — noha lényei csupa külön-külön egyedi valóságok — erről az egyvoltukról nem tudnak: rajtuk a faji akarat, az egyetemes, az ösztön uralkodik. Az ember azonban tudja, hogy egymagában külön valóság, más, mint a többi lény, ezért egy-én, s éppen ezért nem állat, hanem ember. Van benne tehát valami egészen sajátos metafizikai lényeg, az, ami őt emberré, énné teszi, s ez a probléma, a legemberibb probléma megoldását nem a tudománytól, hanem a filozófiától várja. A tudomány, mely az embert is kívülről, mint a világban lévő egyik valóságot vizsgálja, az egész embernek csak egy oldalát, egy-egy töredékét látja. Így nézheti aztán Darwin csupán élőlénynek, mely szemében nem érdekesebb, mint bármely más élőlény. Freud szexuális lénynek, melynek életét a nemiség vastörvényei irányítják. Sőt filozófusok is beleesnek ebbe az egyoldalúságba. Így látja Marx kizárólag a gazdálkodó lényt, a *homo oeconomicus*-t, Nietzsche a hatalomvágyó ösztönlényt, s Bergson a technika létrehozóját (*homo faber*) az emberben. Mindezek cseppet sem szűkebb látókörű felfogások, mint az volt, amelyik csak az észembert (*homo sapiens*) vette észre benne.

Az ilyen egyoldalú emberképek nagyon jellemzőek arra a korra, amelyben elfogadásra találtak. Semmi sem beszédesebb tanuság ugyanis egy kor szellemére, mint az a felfogás, amelyet az énné, az ember igaz valójának mibenlétéről a magáévá tesz. Mert a múlt század *more biologico*, biológiai kategóriákban gondolkodott, az emberi életformákat is ezekkel magyarázta, ezért lett a szemében Darwin nagy emberré. Vele eltűnt világuinkból a *humanum*, az az emberség, amely kiemelt bennünket a természetből. Az ember visszahullott a természetbe, amelynek törvényei őt is megmagyarázták. Nem a teremtő szellemiség, hanem a faj biológiai szükségletei váltak irányítóvá, és a biológiai darwinizmus nyomában csakhamar megszületett az etikai, politikai és szociális darwinizmus is. Mert a történetet valójában az emberideák csinálják. Aminek tartja magát egy kor embere, ahhoz illő és méltó intézmények megvalósítását véli feladatának. Az ember önismerete szabja meg az élete útját. Hogy minek tudománymagamat, annak világformáló következményei vannak.

A sztoikus filozófus, aki ráeszmélt az ember benső szabadságára és méltóságára, atyja lett a római jognak. Rousseau, akinek hite szerint minden ember egyformán jönak és tökéletesnek születik, s csak a társadalom rontja el, vetközteti ki ebből az eredeti állapotából, a társadalmi egyenlőség prófétája és vele a francia forradalom magvetője lesz. Nem mindegy tehát az, hogy énünket, ezt a belső, igazi embert pusztá fizikai-kémiai valóságnak, gépezetnek látom-e, vagy a Teremtő művét, s a teremtő szellemnek részesét fedezem föl benne.

Az emberben első tekintetre valóban az élőlényt veszszük észre. Ez azt jelenti, hogy megvannak benne mindazok a jellemvonások, amelyek az élőlényt meghatározzák.

Önmagából, a saját elveiből érthető meg, mert minden élőlényt valami bensőség, egy belülről kifelé hatoló tevékenység jellemez. Növekedése sem úgy történik, mint az élettelen anyagé: ráhalmozódással (cumulatio), hanem belülről kifelé irányuló terjeszkedéssel. Igazi ki-fejlődés, evolúció ez, a szónak eredeti értelmében, akár növényről, akár állatról és emberről van szó. Ezért nem lehet az élőlény mibenlétét kívülről, tőle idegen cél segítségével megérteni. Bensősége tehát egy sajátos minőség: immanens alakító forma, amelyet Aristoteles óta *entelechiának* szoktunk nevezni. Minden élőlénynek megvan a maga entelechiája, amelyet fejlődése, azaz az élete rendjén az adott körülmények adta lehetőségek között megvalósít. Élete ennél fogva a környezetével vívott állandó harc: addig élhet, míg ezzel az egyensúlyi helyzetet fenn tudja tartani. Ennek a keresése az alkalmazkodás.

Az élőlényhez tehát hozzátartozik egy külsőség is: egy neki alárendelt, mert általa alakítható környezet („Umwelt“), amelynek határait a lény érzékei és tevékenységei határozzák meg. Az élő e környezetvilágban „középen“ foglal helyet, s közte és világa között kölcsönhatás áll fenn. A bensőséget alkotó „benső“ és a külsőséget jelentő „világ“ nem folynak össze, hanem köztük elhatárolás van. Ez a határ az élő testének felszíne. Rajta át lép be a külső világ az élőbe, viszont az élő „belseje“ is kiléphet ezen keresztül a külsőbe. Az éhség belső érzése pl. így indítja az élő táplálékkeresésre és táplálkozásra. A külső és belső valóságnak más voltát az is mutatja, hogy a környezetvilág anyagai nem válhatnak egyszerűen az élő lény testének részeivé, hanem azoknak át kell alakulniok. Az anyagcsere

itt nem pusztán cserét, hanem átalakulást, a saját létformákhoz mért kicserélődést jelent.

Ha a belső és külső között az élőlény határt, válaszfalat emel, s e két tényezőt elvi és minőségi mozzanatok teszik különbözővé, akkor itt kezünkben tartjuk azt a megkülönböztető vonást, amely mássá teszi az élő organizmusok világát, mint amilyen az élettelen anyagi világ. Az anyagvilágban ugyanis nincsen elvi határ anyag és anyag között. Itt a határok külső okoktól függenek. Az anyagnál külső és belső egyforma. Így ellentét sem lehet a külseje és belseje között. Nem így az élőlénynél. Itt a határozott elkülönülés és a kölcsönhatás következtében a belső és külső között valami feszültség lép föl: a belső kifelé „törekszik“ és a külső befelé „hat“. Az élő bensőségéhez ennél fogva hozzátartozik ez a törekvésben rejlő benső erő. Úgy látszik, ez maga az élet, mert az élő addig él, míg ez a törekvés tevékeny benne, — amíg ennek a segítségével szembeszegezódik a környezetvilággal. Minden okunk megvan rá, hogy ezt a törekvésben megnyilatkozó benső erőt minőségileg is másnak tartsuk, mint azt az erőt, amellyel a környezet hat az élőre. A világ hatóereje ugyanis szétszóródott, nincsen központi jellege, a törekvésnek azonban, mellyel az élő környezet felé fordul, maga az élő a központja. Ennek tehát egysége, benső organizáltsága van, aminek a környezet erőinél nyoma sincsen. Ezért, ha a környezet anyagi erőtől ezt az erőt meg akarjuk különböztetni, helyesen tesszük, ha azt a lelki, az immateriális oldalra helyezzük, s azt mondjuk, hogy nincsen élet a pszichikumnak, a lelki erőnek és képességnek bizonyos fok nélkül. Magától értetődik, hogy ezzel csak a két mozzanat minőségét választottuk el egymástól, de a pszichikumban a variációk óriási skáláját tartjuk lehetségesnek a növény „lelkétől“, az ember „lelkéig“, a teljes tudattalanságtól a tudatosság legmagasabb fokáig.

Lélek és élet egymástól elválaszthatatlanok, sőt — azt is mondhatnók — egy létforma két oldalát jelentik: ami kifelé élet, az befelé lélek. Az élő test organizáltsága mindig egy lélek által és a lélek köré tömörüléssel történik. A lélek azoknak a belülről fakadó tevékenységeknek — szemlélés, érzés, akarás és hasonlók — benső egysége, organizáló elve, amelyek az életet mássá teszik, mint az őt körülvevő világ.

Ezeket jól átgondolva, nem térhetünk ki amaz állítás elől, hogy a lélek, a pszichikum testhez kötött tevékenység

és sokkal inkább természeti, mint szellemi jellege van. A szellem ugyanis teremtő szabadság, míg a léleknek tipikus mozdulatai, tevékenységében ismétlődő, visszatérő törvényei vannak. A szellem sohasem ismétli önmagát, míg a természet változásaiban is mindig egyforma. Ezért van, hogy beszélhetünk lelki törvényekről, a törekvés bizonyos állandó formáiról, holott a szellem mindig új és meglepő formákban mutatkozik meg. A szellem „teremt“, a lélek megtart. Szokásokat alkot, ösztönökben, szinte személytelen törekvésekben, faji akaratban él.

A lélek fokai határozzák meg a különféle élettípusokat. Növény, állat és ember azért más és más fokon álló élőlények, mert a léleknek más és más tevékenységi formáját és gazdagsági fokát vehetjük észre bennük.

A növény teljes tudattalansága miatt még szinte teljesen környezetének van kiszolgáltatva. Virulása és hervadása ettől függ. Léte csupa passzivitás: a földbe gyökerezve várja, mi történik vele. Nem jár a tápláléka után, — a szél, a rovarok és a madarak viszik el hozzá a termékenyítés csiráit. Közte és környezete közt kevésbé élesek a határok, mint pl. az állat és környezetvilága közt. Éppen ezért egyedisége sem annyira szembeszökő. A társulásnak, a kölcsönös segítségnek jeleit se mutatja: együttélésükben nincsen szorosabb kapcsolat.

Az állat már tevékenyebb és tudatosabb életet él. Nagyobb aktivitásának megfelelően (helyváltoztatás, táplálékkeresés, párválasztás) mozgásai, törekvései hevesebb akadályokba ütköznek, s ezek belső világában is primitív reflexiót, önmagára irányuló figyelmet váltanak ki belőle. A tudatosság ugyanis ott keletkezik, ahol a törekvés akadályokba ütközik és a mozgás mintegy kénytelen visszafordulni kiindulópontja felé. Az állat törekvése azonban még nem akaratos, hanem belső, organikus szükségleteknek tesz eleget. Az ösztön fokán a lélek még szinte dologgá váltan tudattalanul szunnyad: nincs benne emlékezet és tanultság. Az élőnek célszerű reakciója ez, amelyet kivált belőle egy adott élethelyzet. A madár pl. fészket rak és kikölti tojásait, mikor annak eljön az ideje, noha ilyesmit sohasem „tanult“. Az élet reflexe, mely lényegében testi visszahatás valami ingerre, az ösztönös cselekvésben már egész reakciósorozattá fejlődve áll előttünk, s az első megmutakozás alkalmával is „készen“ mutatkozik be, azaz hiba nélkül folyik le. Ebben a helyzetben az élő úgy viselkedik, ahogy neki a legcélszerűbb. De nem azért, mintha

tudna erről a célszerűségről, hiszen a kvantumelmélet szerint az elektronok is úgy „viselkednek“, mintha tudnának arról, ami be fog következni, holtott ezeknél lélekről igazán nem lehet szó. Eppen azért talán nem is helyes, hogy az élők ilyen tudattalan megnyilvánulásainál (reflexmozgás, ösztönselekvés) lélekről beszélünk. Helyesebb, ha a lélek megjelölést fenntartjuk a tudatos aktusok számára, s ezek alanyát nevezzük így. Ahol ilyet nem találunk, ott elég volna lélekszerű pszichoid tevékenységről szólnunk. Főlöszlegesen volna minden sejtnak lelket tulajdonítani pl. azért, mert az amoeba egy adott helyzetben a legcélszerűbben „viselkedik“, vagy: mert a seb sejtjei célszerűen gyógyulnak. Ez a pszichoid-tevékenység, éppen azért, mert nemcsak élő, hanem élettelen anyagokon is tapasztalható, a nagy mindenség, a makrokozmosz törvényének látszik. Vagy talán a makrokozmosz is élő organizmus, melynek kicsinyben való ismétlődései a „kisvilágok“, a mikrokozmoszok? S az anyag nem e nagy organikus élet „hulladéka“-e? Hátha előbb van valami „világtudat“, s csak a belőle való kiszakadás eredménye az öntudat? Az élőknek el kell szakadnia a mindentől, hogy lázadása révén felszabadultan eljuthasson az *én* tudatáig? Oly nagy kérdések ezek, hogy előttük eltörpül az emberi értelem, de fölvetésük nem látszik alaptalannak. A tudatos gondolkodás mindenestre a léleknek az anyagi világon aratott győzelmét jelenti.

Az ösztön ugyanis csak a faj minden tagjának életében előforduló eseményekben jelentkezik, a sajátosan egyéni léthelyzetben nincsen szava. Itt már az élő önmagára van hagyatva, és csak a saját emlékezete által szerzett és szabadon alkotott asszociációra támaszkodhat. A tudatosság fokán való emelkedettséggel növekszik az élőknek a magárahagyottsága is. Az állati élethelyzetek sokfélesége magyarázza, hogy a faji tudat, az ösztön nem elégséges tájékoztató benne. A bonyolultabb életű állat nem élhet bizonyos eredeti és egyéni cselekvésformák nélkül. Kiesik tehát a faj kötöttségéből, — ösztönélete veszít a biztosságból és bensősége kénytelen olyan reakciókról gondoskodni, amelyek már egyéni jellegűek. Ekkor születik meg benne az értelem (intelligentia), melyen az egyéni helyzetben egyéni választásnak és döntésnek a képességét és lehetőségét értjük.

Helytelen volna, ha az értelemnek bizonyos kezdetleges formáit az állattól meg akarnók tagadni. Az értelem arra való, hogy az élő ne csak elfogadjja, hanem át is ala-

kítsa a környezetvilágát a maga szükségletei szerint. Az állat azonban éppen azért, mert törekvése nem tud kiemelkedni a valóságból, az értelemben is megtorpan: visszahajlik az nála az ösztön felé és utánzásá, szckássá válik, míg az embernél a természet fölé egy új világot: a kultúra világát hozza létre.

Állat és ember útja itt válik el. Mert ahogy, az állatban megvan mindaz, ami a növény életét jellemzi, éppúgy az emberben is mindaz megtalálható, ami az állat életének tartozéka. Csakhogy amint az ösztön többé teszi az állatot a növénynél, éppúgy számos olyan alkotó mozzanat rejlik az emberben, amelynek az alapján többnek kell őt mondanunk, mint állatnak.

Az állat még egészen benne él a természetben. Környezetébe beleolvadni törekszik, az ember azonban tudatosan szembehelyezkedik a világgal. Értelme az állati fokról ezen az úton emelkedik tovább. Nem tudatlanul, nem ösztönösen, hanem tudatosan és tervszerűen szolgálja a maga érdekeit, s követi a hasznost. Az állati cselekvés hozzátapad a szemléletes valósághoz, az ember azonban olyan célokat tűz maga elé, amelyek még ninesenek meg, de érdekében áll, hogy meglegyenek. Ezzel az elvont gondolkodás magaslátára emelkedik és képes a jövőbe látni. Tudata nem a mult megtartására, hanem kifejezetten újnak a létrehozására teszi őt alkalmassá. Herder szava szerint az állat a természet görnyedt rabszolgája, az ember pedig a teremtés első felszabadítottja. Szabadságában bezárkózik a maga bensőségébe és tudatosan védi azt a külső világnak hatásai, támadásai ellen. Ekkor ébred rá igazán, hogy én, egy-én, aki más, mint mindaz a valóság, ami ezen az énen „kívül“ létezik és hathat reá.

Az értelem tehát már bizonyos mértékben függetleníti az embert a természettől. De ez még nem minden. Az ember ugyanis nem reked meg a hasznosban és célszerűben, hanem nyugtalanságában és újat keresésében ráébredhet a világalkotó elvre, amiért és ami által minde nek lettek, s ez a szellem. Már Aristoteles észrevette, hogy az értelem mellett, mely a jelenvalókban kíván bennünket eligazítani, van az emberben egy olyan megismerésfajta is, amelyet a teljes érdektelenség jellemez, s amely ennek következtében nem a jelenvalókra, hanem az örökkévalókra tekint. Νοῦς ποιητικός-nak, „alkotó“ észnek nevezte ezt, szemben azzal az ésszel, amely kielégül a tudomásulvétellel. S azt akarta ezzel kifejezni, hogy általa az ember va

lami állandó célokat, örök és változatlan feladatokat ismerhet meg, hogy aztán életét feléjük irányítsa.

Kevés olyan homályos fogalom van a filozófiában, mint a szellem. De talán sikerül hozzá közelebb férkőzni, ha abból indulunk ki, hogy az ember képes olyan aktusok átélésére, melyekben nem a hasznost és a célszerűt akarja, hanem önmagáért, magának a dolognak értékes voltaért törekszik rája. Így mikor az igazat, a szépet és a jót keresi a tudományban, a művészetben és az erkölcsi életben, akkor függetleníteni tudja magát környezetétől és egy olyan világ felé fordul tekintete, mely más, mint a valóság. Feladat a számára és nem adat. Megvalósítandó cél és nem kész valóság, mint a természet. Összefoglaló névvel értékeknek szöktük ezt a világot nevezni, melyeket a valóságokkal kapcsolatban, azokon veszünk ugyan tudomásul, de érezzük, hogy nem a valóságtól függenek. Nem az érték származik valahogyan a valóságtól, hanem az érték a fundamentuma, a lehetősége a valóságnak. Minden valóság valahogyan értékes, mert az által az, ami, hogy egy értékhez igazodik a maga keletkezésében. Az értékvilág ily módon a valóságvilágnak mintegy a benső szerkezetét, sajátos törvényszerűségét rejtí magában. Önmaga nem „okoz“, nem hoz létre semmit, de a tudatos lélekre olyan módon „hat“, hogy az vele szemben állásfoglalásra kényszerül: elfogadja, vagy elveti, — tevékenységében hozzája alkalmazkodik, vagy ellene fordul. Benső lényege azonban, az igazsága, a szépsége vagy a jósága, nem ezen az állásfoglaláson fordul meg: a kétszer kettő nem azért négy, mert az emberek valóságosan annyinak tartják, s a harmónia szépsége, vagy a szeretet jósága értékéből mit sem fog veszíteni, ha minden alkotás diszharmonikus és minden ember gyűlölködő lesz.

Ezt az értékszférát nevezte Platon az ideák világának. S ennek látására mondta képesnek a lelket, mert az maga is ideaszzerű, és eredetileg ebben a világban időzött.

Ebben a fölfedezésben olyan egészséges mozzanat rejlik, amelyet a mai filozófia sem tagadhat meg. A szellem ugyanis azoknak a jelentéseknek és értékeknek egybetartozó világa, amelyet a valóságos világ jelent, s amit — Platon kifejezése szerint — lételével „utánoz“. Minthogy éppen jelentésében és értékében nincs a térhez és időhöz kötve, örökkévalónak, időtlennek szoktuk mondani, amin azt értjük, hogy róluk szólva nincs értelme a tér- és időbeli meghatározásnak. Az igaz nem ma vagy holnap,

vagy ott igaz, noha megismerése, fölfedezése, meglátása történeti esemény. Épp így vagyunk a szép és a jó mozzanataival is.

A szellemnek az a jellemző vonása, hogy nincs benne semmi, amit más, tőle idegen mozzanat határozott volna meg. Ezért ellentéte a természetnek, amely fundált, tételezett, mástól meghatározott valóság. A szellem, minthogy nem függ semmitől, a szó igazi értelmében abszolút és feltétlen. A világban lévő valóságok, a természet ezzel szemben csupa relatívum és feltételezett való. Léte állandó alkalmazkodás. Ezért ismétli önmagát. A változás a természet létformája, de nem az újat teremtő keletkezés. Az elmúlás is csak átváltozás benne, nem a létből való eltűnés, mert a természet nem ismeri a nem-létet és a semmit. Ami benne van, az mind „létező“ és „valami“. De a természetben nincs örökkévaló. Ezért a „természetes“ embernek semmi se oly idegen, mint a feltétlen, az abszolút. Az abszolút Vant, s az abszolút Nincset, a *kellt* és a *semmit* egyaránt nem érti. „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen“, — mondja a természetrajongó Goethe.

A szellem azonban nem ezt mutatja. Platon szerint az idea meglátása mindig a lélek megrendülésével jár. S valóban a szellemi jelentés, az érték egyszerre, váratlanul jelenik meg a tudatban. Ráeszmélünk. A szellem betör a természetbe és mássá teszi, mint ami addig volt. Az ilymódon betört és felismert szellem aztán maga is természetté válik, ismételhetővé lesz. Az egyszer felfedezett igazság közkincs, amit mindenki gondolhat és alkalmazhat. Az erkölcsi nagyság példa lesz, amelyet bárki követhet. De a fölfedezés, az eredeti csakugyan szinte a semmiből jött. Ezért beszélhetünk jogosan a szellem teremtő erejéről. Valóban mássá teszi, megújítja a világot. A szellem forradalom. Egyszeri csoda, mely persze mikor ismétlődik, már „természet“. S ahogy betört a természetbe, éppúgy el is tűnhetik belőle. Az igazságot elfelejtjük, a szépet nem látjuk és a jót megtagadjuk. A világban nem lesz sehol, de megmarad az örökkévalóságban. A hellén filozófia logos-nak nevezi ezt a szellemet, s János evangéliuma Isten szavával, az Igével azoncsítja. Az Ige a világosság, s vele szemben a világ a sötétség. A szellem teremtő jelentése úgy tör be a természetbe, mint a világosság a sötétségbe. Aki a szellemet hozza a világnak, az a hős, mert új korszakot kezd a dolgok rendjében és példa lesz a jövőndőre.

Az ember az által tud közel férközni a szellemhez,

hogy éppen az ész, az az Aristoteles jellemezte „alkotó“ értelem, az érték felismerését tette váltó gondolat nincs kötve a közvetlen környezetéhez. A ember általa mintegy el tud szakadni a világtól. Nem benne él vele egygyévaltán, mint a többi élő, hanem a világot a benne rejlő jelentések és értékek felismerése révén tárggyá teszi és önmagával szembeállítja. Az élő maga is benne él a világban, egygyé válik vele, a dolgokat megérzi és visszahat rájuk, de a gondolkodó a világ fölé emelkedik, azt jelentésében felfogja és felismert értékei szerint alakítja. Más tehát a világban élni, és más a világot gondolni. A gondolkodásra pedig a szellemnek, mint tárgyi jelentés és értékvilágnak a felismerése teszi képessé az embert. A szellem ugyanis mindig tárgyiasság, objektív szellem. A vele való találkozás a tárgytól formált, ahhoz igazodó gondolat: a fogalom. Mikor a lélek a dolgok reakciójából és tudattalan törekvéseiből fogalmi gondolkodássá magasztosul, akkor a szellemet fogadta magába. S az ilyen lelket nevezhetjük szubjektív szellemnek. Benne ugyanis a szellem gondolja önmagát: egybeesik a gondolat tárgya és alanya. Az igazságot csak az igazság szerint lehet gondolni, a szépet a szép szerint felismerni és a jót a jó szerint viselkedésem zsinórmértékévé tenni. Gondolat és cselekvés itt teljesen a tárgyhoz simul, egygyé válik: a tárgy alannyá és az alany tárggyá léssen. Ez a szellemi világ fellángolása, a transzcendens betörése a természet valóságába. Az ember, aki a szellem világot elérhette, túl van már az állaton, sőt a maga önző életvágyainak élő emberen is. Meg tudja állítani a természetes vágyakat és tudatosan szembeszáll a természettel. A szellemnek a természettől való különbsége abban válik nyilvánvalóvá, hogy a szellem állandóan lemondást követel a szellem emberétől a természetről.¹ Legnagyobb ez a lemondás ott, ahol Istent, a tiszta szellemet kapja érte cserébe az ember. Ezért a hívő élete a természetes létől való teljes elfordulás és a szellem valóságának, Isten országának munkálása ezen a földön és reménysege a halál után. Isten országáról pedig megmondattott, hogy „nem e világból való“.

A filozófia azonban abban a hitben van, hogy ha a szellem más is, mint a természet, ellentétük nem egymást kizáró jellegű: a természet is lehet hordozója a szellemnek, s így az élet feladata nem a természetről való lemondás a

¹ V. ö. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928.

szellem kedvéért, hanem a természetnek a szellem értékeihez való igazodása, — a természetnek átszellemítése. Életünk felelősségvállalás arra, hogy a természetes valóságot a szellem értékei szerint kívánjuk átalakítani. A vallás ezért az ember életének a szellem által való szent kötöttségét, a filozófia pedig a szellem által való felszabadítását hirdeti.

Visszatekintve az elmondottakra nyilvánvalóan látható, hogy az emberi létnek két központja van: a természet és a szellem. Életünk a természetben gyökerezik, de tárgyi gondolkodásunk a szellem szférájába emel fel bennünket. Amabban arra törekszünk, hogy biztosítsuk helyünket és létünket egy környezetvilágban, emebben azonban átadjuk magunkat egy jelentés- és értékvilágnak, hogy azt szolgáljuk és megvalósítsuk a magunk világában. A természetben a magunk egyediségének és különvalóságának a hangsúlyozása, a szellem szférájában a magunk feláldozása tűnik életünk „céljának“. A lét úgy tűnik fel előttünk, mint a két világ közt való ingadozás, az önállitás és az önátadás, a hatalom és a szolgálat váltakozása.

Az embernek ily formán két otthona van: a természeti és a szellemi világ. Ennek a meglátásával ellentétek tárulnak föl előttünk, s a természetben a szellem kegyvesztettjeinek, a szellemi szférában pedig az élet aszkétáinak, önkéntes szegényeinek érezzük magunkat. Olyan élmények támadnak lelkünkben, amelyeket csak az ember élhet át, akinek két hazát adott végzete és így egyikben sem lehet egészen otthon. „E világcn nyomorúságtok lészen“, — mondja a János-evangélium (16, 23.) a szellem embereihez. E nyomorúság a lélek szorongásának, idegenségének és otthontalanságának az érzete. Halálfélelem ez. Rettegés attól, hogy egyszer elmúlik, megsemmisül az az én, amelynek örökké kellene élnie! Nyugtalanság, remegés vesz erőt rajtunk. Kétségeink vannak sorsunkat illetően, sőt a végső kétségbeesésbe, a lelki fuldoklásba sodródhatunk. Erről a lelki állapotról mondja Szent Ágoston: „Nyugtalan a mi szívünk mind addig, amíg meg nem pihen Benned, én Istenem!“ Rccsz a lelkiismeretünk, mert úgy érezzük, hogy a saját vétünk, bűnös voltunk miatt vagyunk ily kitaszítottak. Feltámad tehát bennünk a vágy a menekülésre. S ez nem lehet más, mint az odafordulás valami pozitív érték, a szellemi világ feltétlen értéke felé. Ez a Platon leírta erősz: a lélek szárnyalása a természetből a szellem, a

mulandóságból az örökkévaló felé. Ez a nyugtalan lélek csak ott találja meg a nyugalmat és a békességet.

De éppen ez a lelkünk mélyén fellobogó vágy a kétségtelen jele annak, hogy természet és szellem egymásnak nem ellenségei, s hogy még a legelesettebb természetben is megvan a szellem nyoma és emlékezete. A természet ugyanis nem független a szellemtől: tőle kapja a tartalmát, a célt, melyet megvalósít. Az élet a szellem megjelenése a természetben. Minden élő entelechia, az anyagot egységbe szervező életakarát próbálkozás arra, hogy a szellemi tartalom örök normából tér- és időbeli valósággá váljék. A szellem ugyan, ez az objektív tárgyi világ önmagában túl van a téren és időn, s így itt tehetetlen, de a lélek, amelyben vágy gyűlt iránta, szolgálatába adja a maga természetes erejét és szerinte alkot. Így lesz a szellem teremtő a lélek erejével. S amit teremt, az mindig egy-egy egyedi valóság, az adott valóság helyzet nyújtotta lehetőség szerint keletkezett való. A lélek minden műve a megtestesült szellem, akkor is, ha természetként hoz létre valamit, s akkor is, ha művész formálja az anyagot, mert az igazi művész úgy alkot, mint a természet.

Ezért van, hogy a természet csupa egyedekből áll: a lélek egyéni próbálkozásaiból az örök-azonos szellem kifejezésére. S ha az egyedek között van rokonság, az az őket ihlető szellem egységéből származik. A szellemnek, hogy a világban megjelenhessék, testté kell válnia. A test pedig csak az anyagból épülhet fel. Szellemünk tehát e világban testhez kötött, s testünk az anyaghoz tapad, de amit ez a testté organizált anyagalmaz kifejez, az szellemi jelentés.

A lélek pedig, a test szervező akarata maga a természetté vált szellem, mely éppen ezért tudattalanul is a szellem szerint alkot és tevékenységében azt követi. A szellem, ha betör a természetbe, mindig újat és csodálatost hoz bele, de amint természetté vált, a létben való megmaradásra törekszik és ismétli önmagát. Ismétli az átöröklésben és az emlékezetben. A csírasejt, mely egyik lényről viszi az életet a másikra, és életre indítja az organizációja körébe jutott anyagot, már ilyen magát ismétlő életakarát. Ezért nem lehet szünyogpeféből elefánt és makkból almafa.

Minek kell tekintenünk tehát az emberi testet? Semmi esetre se önünknek, legfeljebb önünk sátrának és eszközének, hogy a világot tapasztaljuk és alakítsuk általa. Önünk túl van a testi valóságon. Még csak abban a tudattalan organizációs akaratban se kereshetjük, mely az anyagot

élővé szervezi. Testi működésünk legnagyobb része tudatlanul játszódik le, éniünk pedig az, amiről tudunk.

Minden azt mutatja, hogy az ember olyan lény, aki nem egy síkban él. Létének központja az éltető lélek, mely szájakat sző egyfelől az anyagi, másfelől a szellemi világ felé. Az a dinamikus feszültség, mely a tudatban a való és a kellő fogalmával jelzett szférák között áll fenn, ennek a jeléül tekinthető. A lélek cselekvés, tevékenység, mely az anyagi valóságban a szellem követelményeinek megfelelően tevékenykedik. Ez a „hivatása“, mely ösztöneiben és akaratában egyaránt jelentkezik. Az én tehát a lélekben keresendő, mely azonban önmagában tekintve csupán lehetőség: a testtel és a szellemmel válik valóságos egésszé. Mondhatnám azt is, hogy itt nincs többé külön anyag és külön lélek, mert a kettő a valóságban egység. A lélek a test segítségével kapcsolódik bele az anyagi világba, segítségével lehet itt tevékeny erő. „Él vele“ a szó eredeti értelmében, de ez a test nem egyszerűen anyag többé, hanem lelkes test, mely a lélek által maga is lélekszerűvé, azaz organizálttá vált, mert a lélek — organizáló aktus. Megszervezi az anyagot élő testté, hogy megjelenhessen azon a szellem. A test a látható szöveg, mely a szellem jelentését hordozza, s az élet ennek a jelentésnek a megértése, az olvasása.

A biológia azért nem érti meg az egész embert, akinek az egészsége a test-lélek-szellem egységében rejlik, mert ebből a hármasságból csak a testi-lelki töredéket veszi szemügyre. S minthogy a lélek valamilyen formában, éppen az élet miatt az állattól se tagadható meg, azt mondja, hogy az ember is állat, hiszen az állat és ember közt a folytonosság (primates és ember!) biológiailag nem tagadható. Noha anatómusunkkal, Kiss Ferencsel abban a véleményben vagyok, hogy az ember és az állat életjelenségei már abban is különböznek, hogy nem egyformán reagálnak az őket ért hatásokra, s éppen ezért pl. az állatkísérletek eredményei nem vihetők át nyersen az emberre, a köztük való különbséget nem ezen az oldalon keresem. Azt hiszem, helyesebben járunk el, ha azt állítjuk, hogy az embert emberré létének szellemi-erkölcsi szférája teszi: az öntudatosan átélt értékélmények és a reájuk épülő tudatos akarat. Az állat ugyanis egész létével, mely ösztöneinek irányítása alatt áll, a természeti valóság felé van fordulva. Az ösztön ugyanis a valóság, az akarat pedig a kellő, az érték felé fordult érdeklődés. Az állat nem akar, mert nem

ismer értékviszonyokat, nem tud feladatokról, amelyek reá várnak, hanem a valóság kényszere indítja tevékenységre az ösztönei által kijelölt úton. A legtökéletesebb állat se mutatja nyomát annak, hogy tudomása van valamiképpen a szellemről, — hogy sejtelve van valamiről, ami nincs a valóságban, ennél fogva érzékeivel nem érzékelhető, mégis olyasvalami, amihez neki alkalmazkodnia kell, amit meg kell valósítania. Az állatnál sehogyse fedezhető fel, hogy az igazságot keresné magáért az igazságért, — hogy valami szépet akarna létrehozni csak azért, hogy az szép legyen, — vagy hogy igazságos akarna lenni a maga világában. Olyan „műveket“, amelyek nincsenek semmi másért, csak hogy egy felismert érték, aminek érdemes lennie, egy szóval: a szellem megjelenjék általuk a valóságban, — mondom, — ilyen műveket az állat nem „alkot“. Ez egyedül az ember kiváltsága. Innen van, hogy az ember maga is nem egyszerűen természeti valóság, hanem érték. Az állat egy-egy tény, ami „van“, de minden ember egy-egy sajátos feladat is, amivé lennie kell egy valóságnak. A róka, meg a liba tények. Nem lehetnek rókábbak és libábbak. Lényük nem fokozható. Ámde nincs ember, aki ne lehetne még emberebb. Hiszen a költő szava szerint is: „legnagyobb kincs... itt e földi létben ember lenni mindig, minden körülményben“. Az emberről ezért beszélhetünk pozitív és negatív értelemben egyaránt, ami csak az értékcsféra tárgyairól lehetséges, a valóságról soha. Van értelme, ha „embertelen ember“-ről szólunk, de mi az értelme például a „libátlan libá“-nak? Az emberi lélekben élő szellem tudata az oka, hogy még az embertelen ember is azért ember marad és nem lesz állattá. Az állat képtelen a szellemnek erre a tudatára fölemelkedni, azért nem lehet soha emberré. Az állat ezért nem „beszél“ a társaival, miként az ember. Csupán jeleket közöl velük, de azt, ami a beszélgetés, t. i. gondolatok kicserélése, egyáltalában nem ismer. Nincs ennél fogva állati nyelv se, amint nincs az állatnak állama, művészete és emberi értelemben vett technikája, noha a múlt század naturalizmusa szívesen beszélt ilyesmikről, mert ezzel is állatosítani szerette volna az embert. A nyelv ugyanis a szellemmel való tudatcs. közösségben lételem jele, s minthogy ilyen közössége az állatnak nincs, nyelve se lehet.

Az embert ez a szellemmel való közössége emeli ki a természeti tények valóságvilága köréből. Mert az ember a szellemnek részese, eszmék tudatos hordozója és formálója,

az lehetővé teszi, hogy állatból, természetes lényből emberré, szellemi lényé váljon. Tárgyi valóságból személyes valakivé, alannyá legyen, akiben a mulandó, esetlegesen anyagi rész „lényegtelen“, hiszen szellem, örökkévalóság él benne. Teste az anyag szolgájává teszi, de éppen az az idea, amiről tud, kiemeli ebből a szolgaságból és a szabadság és örökkévalóság ízét érezteti vele. Ez az ember már nem azonos a természet ketrecébe zárt élőlényvel, mert gondolataiban és akarásában egy magasabb szféra jelenléte mutatkozik meg. Ezt a tudatot jelöli a Kelet bölcsesége azzal, hogy „a brahman az atman“, azaz a bennünk élő szellem, a magunk személyes gondolata és akarata, ugyanaz, mint az egész mindenséget éltető szellem. Ezért „tat tvam asi“, — te vagy az, vagyis: te, az igazságot megismerő ember „az“ vagy, t. i. maga a mindenség, az istenség, az egyedüli örök valóság!

Azáltal, hogy az ember idáig el tud jutni, különös értéke lesz minden egyes emberi személynek. Minden ember egyedülivé és örökkévalóvá nemesedik, akinek valóban önértéke van. Ezzel legyőzi a naturalizmus emberideáját, amely szerint az egyes embernek se önálló célja, se értéke nem lehet, mert hiszen nem egyéb, mint az emberi faj egy egyede, akin át ömlik a faj folyama az időtlen végtelenség tengere felé. A szellem embere, a személy, azonban ennél több: nem egyszerűen a faj hordozója, hanem maga az örökkévalóságba ömlött mulandóság, — időtlen példa és követendő cél más emberek számára.

A szellem fényénél megvilágosodik előttünk a testi ember helyes értelme is. Erőltetettnek tűnik fel a metafizikának régi problémája a test és lélek kapcsolatáról, mely abból a feltevésből született meg, hogy ez két egészen különböző valóság. Ennek megfelelően a materialisták a lelket akarták belefűllasztani a testbe, a spiritualisták a testet szerették volna eltüntetni, s a pantheisták ugyanegy valóság két oldalát látták bennük: a test szemükben a látható lélek és a lélek a láthatatlan test.

Ezért van aztán, hogy a materialista tudomány az emberben is bonyolult gépezetet keres csupán és pl. a hormonok biokémiájával véli megmagyarázhatónak a lelki életet, hiszen a pajzsmirigy, a szekszuális hormonok stb. működése nem csak a testi, de a lelki életben is változásokat hozhat létre. Viszont az ellenkező jelenség, hogy t. i. lelki, akaratos jelenségek a test önállóan látszó szférájában is változások okai lehetnek, szintén nem ritkák, s így a spiri-

tualizmus is reménységgel indulhat el a kutatás útján. Fel-fogását támogatni látszik a mai fizika is, amely alapot ad Leibniz ama gondolata fölelevenítésére, hogy az anyagi atom valójában a legtudattalanabb, szellemben legszegényebb, tehát szabadságban és spontaneitásban is végtelenül szegény, de mégis szellemi természetű monas! A mindenség úgy tűnik fel, mintha a szellem csökkenő fokozataiból állna Isten tiszta szellemisége és az üres tér szellemtelensége között. Leibniz és Plotinos gondolatai ennél fogva ma újra „igazak” sokaknak a szemében. Nem kell-e a testi életben a lélek életének „maradékát” látnunk, mint Bergson is tanítja? Hiszen minden jel a testnek, mint a lélek eszközeinek és a szellem edényének a mivoltára utal!

Ily viták közepett érthető, ha azt látjuk, hogy a materialista meggyőződésű tudósok azt hirdetik, hogy az ember lényegében azonos az állattal: testi-lelki szerkezete ugyanaz, csupán agyvelejének és központi idegrendszerének nagyobb fejlettsége a különbözőség oka. Ebből magyarázzák kultúráját is, mely életfunkcióinak szükséges, biológiailag szükséges folytatása. Ennek a magasrendű állatnak szüksége van erre a szelleminek nevezett létformára, ha életét fenn akarja tartani, sőt azt tovább akarja folytatni utódaiban.

A természettudós tehát az ember ősállapotát minél tökéletlenebbnek, a theologus pedig az „első Ádám”-ét minél tökéletesebbnek igyekszik rajzolni. Szent Ágoston magas szellemiségben élő paradicsomi Ádámját ma legyőzte a természettudományos állati fokon tengődő ősember.

A köztük folyó végtelen vitát, melyben hol egyikük, hol a másikuk van fölül, nem lehet eldönteni, mert a természettudós az embernek csak az állati, a theologus pedig csak a szellemi oldalát hajlandó látni. A filozófia van hivatva a szintetikus (synoptikus) látásra, s igazságot szolgáltatni a vitázó feleknek, már amennyire ez lehetséges.

Énünket, tehát az igazi embert, nem lehet így részekre tépni, s aztán a részeket külön valóságok gyanánt szembe állítani egymással, vagy akár egymás mellé rendelni. Énünk, mint már hangsúlyoztuk, egység, — test-lélek-szellem egysége, ahol a test lélek nélkül már nem az élő lelkes test, és a lélek szellem nélkül nem a tárgyi világot gondoló és célkra tudatosan törekvő lélek. Minden ilyen elkülönítés csak a megértés kedvéért lehetséges, amikor

nem szabad elfelejtenünk, hogy elvontságok között mozgunk.

A test, mint lelkes test, a maga egészében és nem külön-külön tagjaiban része emberi énünknek, s mint ilyen részt vesz énünk életében. A lélek vele és általa fordul oda a természethez, ezért a testet a természet valóságából kell vennie. Még a szellem is csak a természeti formában, tehát testben és testi funkciókkal kapcsolatban jelenhet meg a mi világunkban. Ezért a test nem megvetett és fölösleges teher az énnel, hanem alkalom és eszköz, hogy megmutatkozhassék általa. Műveinket vele alkotjuk meg, s jelenléte az élet hangulatainak kimeríthetetlen forrása. Ha funkcióiban nincsen zavar, azaz ha egészséges, vagyis zavartalanul belesimul énünk életébe, szinte meg tudunk róla feledkezni. Ilyenkor nem akadály a szellem felé fordulásunknak. A nagy misztikusok a példák rá, hogyan feledkezhetik meg a lélek teljesen a testről: elragadtatásaikban szinte kilépnek a testi létből. A görög szó is, az ek-stasis ezt a „kilépés“-t akarja megjelölni. A dionysosi mámor, a diadal öröme, sőt minden nagy szellemi élmény, pl. az igazság fölfedezése, a szép alkotás szemlélete hasonló jelenséget mutat.

Viszont a beteg, a léleknek lépten-nyomon ellenszegülő test a vele való foglalkozásra készlet. De a test nemcsak mint eszköz jön szóba, hiszen az élő test mindig kifejezés is. Sajátságos jelentése, szépsége, jellegzetessége van, mely különösen az emberi arcra mutatkozik meg.¹ Mozgásunkban, tekintetünkben a lélek tükröződik. Testi alkatunktól a lelki jellemre következtethetünk, de nem bizonyos, hogy a naturalista Kretschmernek van igaza,² aki a test adottságai által formálnak véli a jellemet. Hihetőbb, hogy az igazi szellemi embernél megfordítva van az eset: testi típusa jellemének a műve, hiszen maga a jellem alakítható az akarat által. Ha a jellemről igaz Kant meghatározása, hogy az „die praktisch-konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen“,³ akkor aligha formálhatja a természet. Igaz lesz tehát róla Kant másik tétele is, hogy t. i. „nicht das, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht“.⁴ Ezért testünket egész

¹ V. ö. Max Picard: *Das Menschengesicht*. Delphin-Verlag, München.

² E. Kretschmer: *Körperbau und Charakter*.

³ *Kr. d. pr. Vernunft*, ed. Kehrbach, 182.

⁴ *Anthropologie*, § 94.

életünkön át alakítjuk, gondozzuk, s a szellem érleli azt kifejező formájává.

Érthető ennél fogva, ha énünk viszonya is a testünkhöz igen különböző. Fajok, nemek és életkorok, valamint történeti korszakok szerint igen változó az a viselkedés, amellyel az emberek testük felé fordulnak. A nő, aki lényével inkább a természetet, mint a szellem felé fordul, s anyai hivatása miatt a másik nemmel szemben nem nélkülözheti a testi szépségben rejlő vonzóerőt, sokkal többet foglalkozik a testével, mint a férfi. Általában a fiatal jobban ráfeledkezik a testre, mint az öreg. Sőt azt kell mondanunk, hogy szinte ruhánkat is a testünkhöz kell számítanunk. Ez az a többlet, amit az ember ad hozzá a maga fizikai testéhez, hogy azt kiegészítse, a saját elgondolásai szerint alakítsa. Nincs ember, aki valahogyan ne „ruházná“ a testét. Ha másképen nem, hát festi vagy tetoválja, mint a primitív népek, de valamit ily módon változtat rajta. A ruha ennél fogva mintegy a szellem kifejezése a testen. Ezért van nagy jelentősége pl. az egyenruhának és a jelmeznek: az ember egy-egy meghatározott benső jellemet ölt velük magára. Tedd le a ruhádat és a kultúrából lélekben is visszazökkenesz a természetbe! Ezért paradox és perverz jelenség a „Nacktkultur“ az emberi társadalomban. A strandok félmeztelensége is már a kultúremler lelki primitívségbe visszazökkenésének a jele.

Már a ruha is világos jele annak, hogy az ember olyan lény, aki nem tisztán a természetben él. Az énbén egy hierarchikus rend bontakozik ki: a központi szerepet játszó éltető léleknek érintkezése van az anyagi és a szellemi világgal egyaránt. Alul van a tudattalan, szerves élet síkja, fent az értelem világos szférája. Az alsó síkban vannak az ösztönök, az élet organikus erői, s az egyéni létet hordozó egyetemes faji tényezők. Fent a megformált, fogalmakba öntött és az akarat által célba vett értékek zónája. Ez a szféra az ideák, a normák és a rend szférája. Benne a szabadság uralkodik. Kényszer nem ismer. Az alsó szféra ellenben a sorsszerű rész. Amaz a *logos*, emez ismeretlensége miatt a *chaos*.

Vannak, akik a *logos*t azonosítják a *psychével*, — a szellemet a lélekkel. Holott a kettő közt igen nagy a különbség. A *psyché*, a lélek az élőben immanens tényező, míg a *logos*, a szellem a lelki funkcionalitással szemben transzcendens mozzanat. Túl van az énen. Az a világ ez, amelyre a lélek ráirányul, s amely csak feltétlenül érthető meg.

Nem függ semmitől, s hozzája igazodik minden, aminek értelme van, mert ezt az értelmet tőle kapja.

Az emberi élet köznapi, világa a logos és a chaos közé ivelődik. Ellentétük miatt a tudatban állandó feszültség van jelen: az ember felfelé törő vágyait sokszor húzza lefelé a tudattalan rejtelmes ereje. Mert mind a két szféra lehet az ember számára tápláló és erősítő, de pusztító is. Mind a kettő adhat életet, de adhat halált is. Önünk állandó ingadozásban van létünk e két sarka között, s értéke attól függ, melyikhez tudja magát végül szilárdan odakötni. Mert egyaránt elveszhet a chaosban és megdicsőülhet a logosban.

Az embernek ez a lehetőség különleges helyzetet biztosít a lények rendjében. A természet és a szellem világában egyaránt élhet, s minthogy rajta áll, hogy melyik szférát választja, a döntésért való felelősség és szabadság tudata különös méltóságot ad neki. Az állat csak egy világban élhet: a természetben, — hogy az ember a szellem hívását is hallja, annak bizonyossága a kultúra.

A természet szavát figyelő ember egy én, aki ebben az *egyéni* létében egyéni módon válaszol a természetnek benne felhangzó parancsaira. De az én emellett átadhatja életét a szellem hívásának, s amennyiben létét reája építi, több lesz mint az egyén, *személlyé* nemesül. A személy ugyanis az az én, aki gondolkodását és akaratát a szellem értékeihez igazítja, s akinek léte a szellem szolgálata.

Természet és szellem, a valóság és a „kell” világa így egyesülnek az ember énjében, akinek tudata mind a tökének tükrözése. Az ember sajátos természete tehát a chaosnak és a logosnak különös vegyülete, s léte azon a problémán sarkallik: hogyan emelheti fel a maga készen kapott egyéni létét a szellem igényei szerint formált személyes léletté. E probléma megoldása követeli az ember fejlődését, és egyben azt is, hogy világa saját magának legyen az alkotása. Mert csak így válhatnak lényének ellentétei harmonikus egységgé, s lehet benne a természet szellemmé és a szellem természeté.

Ez a különösség a magyarázata, hogy az ember nem egyszerűen része, jelensége a világnak, mint a többi élő, hanem mint személy fölötte áll annak, s éppen ezért szembe is tud azzal helyezkedni. Egészen más létforma, mint a többi létező: ezek a világban vannak, az ember számára pedig a világ csak létszintér: nem az ember van a viláért, hanem a világ az emberért. Ez a tudat rejlik a

mózesi teremtéstörténet mélyén, mikor arról beszél, hogy Isten az embert a többi lény teremtése után egész külön aktussal teremtette, s aztán odaadta neki mindazt, amit előtte teremtett. Az ember tehát nem a világ szolgájának, hanem urának és birtokosának tudja magát, noha a múlt század tudománya ebben a hitében megingatni szándékozta. Az embernek a világban központi helyzete van: benne a létnek minden foka egyesül. Igazi mikrokosmos, aki személyes alkotó életében mintegy a teremtés művének folytatója tud lenni. Gondolkodása olyan dimenziókra tud kiterjeszkedni, amelyekig a világegyetem sem érhet el. Létében tehát olyan mozzanatok vannak, amelyek tökéletesen mások, mint a világ bármely más ismert valóságáé. Ezért mondhatja róla Pascal egészen jogosan: „Az ember végtelenül több, mint egyszerűen ember.“

Az emberi énnak ezt a különböző testi-szellemi, egyéni-személyi rétegződését az élet hordozójának, az idegrendszernek szerkezete is igazolja. P. Janet szavai szerint: „Organizmusunk készen van, mikor a világra jövünk, a személyiségünk azonban nem.“⁵ Ezt az állítást azonban az organizmusra nézve se fogadhatjuk el oly értelemben, hogy itt a fejlődés csak növekedést, a már meglévő szubsztancia gyarapodását és gazdagodását jelenti. Az idegrendszer szerkezete ugyanis azt mutatja, hogy benne minőség és funkció szempontjából egészen különböző részek vannak, amelyek nem egymásból fejlődnek, hanem egymásra bontozódnak. A nagy agykéreg, a szellemi funkciók szerve, nem úgy „fejlődik ki“, hanem „föléje nő“ az alsóbb, vegetatív funkciókat végző rendszernek. Éppen ezen az alapon különböztet meg F. Kraus⁶ az emberben egy „alsó személyt“ (Tiefenperson) és „felső személyt“ (kortikale Person), melyek nagyjában az egyén és személy általunk tett megjelölésének felelnek meg.

Mikor a természettudósok elismerik azt a különbséget, amely a vegetatív, életfenntartó és továbbplántáló funkciók és a gondolkodó, akaró funkciók szervei között fennáll, ragaszkodnak ahhoz a felfogásukhoz, hogy ez organikus szervek kifejlődésének köszönhető aztán a tapasztalt, megfelelő bővülése az ember életének. A helyzet azonban az, hogy nehéz elképzelni, hogyan jöhetne létre egy szerv ön-

⁵ P. Janet: *L'évolution psychologique de la personnalité*. Paris, 1929.

⁶ F. Kraus: *Allgem. u. spezielle Pathologie der Person*. 2 kötet, 1919—1926.

magától, a megfelelő, reábízott funkció szüksége nélkül. Az élet mindig egy organizációs terv jelenlétére mutat az élőlényben, amely eleve mintegy egyensúlyt tart az organizmus különféle részei között. Az embernek — mondjuk — ideális tervéhez, entelechiájához tartozik hogy necsak „éljen“, hanem gondolkozzék és akarjon is, ezért alkot magának az ember életakarata olyan idegrendszer, amelynek birtokában egyebet is tud, mint egyszerűen élni, — táplálkozni, növekedni és szaporodni. Az emberi lélek maga is bonyolult szervezet. Jól látta ezt már Platon és Aristoteles is, mikor különböző „lelkeket“ különböztettek meg ugyanabban az emberben. Valóban itt se egy centrumról, hanem centrumszövedékről, organizációról beszélhetünk: a táplálkozás vágyát, vagy a nemi vágyat más „lélek“ szólítja elő, mint az igazság kutatását. Az asszociációs központok mások, fiatalabb képződmények az életben, mint az ösztönök. L. Eddinger szerint a madarak közt is a tojó a hím hívójelét más idegekkel veszi tudomásul, mint pl. mikor a papagáj hallja nevét és odaszáll rá a gazdájához. Az ösztön mélyebben rejlik, s éppen ezért ellenállhatatlanabb, mint a késebb asszociáció.

Énünk tehát rendkívül gazdag és bonyolult valami. Különböző rétegei sokszor hajlamcsak arra, hogy egymásról tudomást se véve uralkodjanak rajtunk. Az ösztönök, homályos törekvések és érzelmi hullámzások vad, barbár és titáni világa szemben áll a gondolatok, akaráások és értékélmények világos, rendezett, olympiai világával. Mind-egyik a maga szólamát szeretné egyedül hallhatóvá tenni, de éppen a személylé némesedett ember felelőssége van hivatva őrt állani, hogy életpályánk — K. E. von Baer szava szerint — harmonikus melódiává legyen: az alsóbb és a felsőbb ember hangja egységbe fonódjék össze. Énünk gyökerei a tudattalan természet mélységeibe nyúlnak alá. A szellemi élet is csak ezt alakíthatja, szépítheti és javíthatja meg. Senki sem szakadhat el büntetlenül a földtől, bármennyire is szeretne az égben élni. Gcethe ebben is helyesen látott, mikor azt mondotta: „Az ember nem maradhat meg sokáig a tudat világában vagy a tudatos állapotban; vissza kell menekülnie a tudattalanba, mert benne élnek a gyökerei.“ Erről feledkezik meg, aki énünk mivoltát egyoldalúan akár a természeti valóságban, akár a szellemi oldalon keresi.

ETIKA ÉS POLITIKA.

(Nagy Frigyes „Antimachiavel“-je.)

Írta: FREYER JÁNOS.

A M. Filozófiai Társaságban 1940. jan. 16-án elhangzott előadás.*

Választott témám nem nélkülözi az időszerűség vonzóerejét, de annak veszélyeit sem. Mindannyian érezzük, hogy az etika és politika problémája számunkra a legnagyobb mértékben időszerű; sokan foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy a háború és az erőszak egyáltalán összeegyeztethető-e az erkölcs normáival; sokan fáradoztak azon, hogy bizonyos politikai felfogást, vagy politikai akciókat az erkölcsi tudat fóruma előtt megvizsgáljanak. Úgy hiszem, hogy legnagyobb mértékben politikus körökben minden gondolkodó ember találkozott már az etika és politika problémájával, küzdött ezzel a kérdéssel, szenvedett miatta. De az időszerű filozófiai problémák lényege és előjoga, hogy az ember szenved miattuk.

Egy ennyire időszerű, azaz ennyire élő problémát úgy kell megragadnunk, mintha élő állathoz nyúlnánk: nagyon nyugodtan, óvatosan, de határozottan; különben megijed az állat és az ember maga is. Mindenekelőtt a nyugalom a fontos. Ne tévesszen meg a probléma időszerűsége és ne tévedjünk magunk is az aktualitás síkjára. Hisz épp az időszerű problémákat kell határozottan kiemelni időbeli vonatkozásaik zavaró félhomályából, hogy beállíthassuk a rendszeres gondolkodás nyugodt fényébe őket. Ezt a feladatot tűztem ki magam elé a következőkben.

Mint már a címből is látható, az etika és politika problémáját először történeti példán fogom szemléltetni. Ezzel korántsem az a célom, hogy a probléma szisztematikus körvonalait történeti formába öntés által elmossam. De úgy hiszem, hogy minden filozófiai gondolat meghatározott időben, meghatározott helyen, egy bizonyos történeti szituációban jó létre s aki e gondolatot szisztematikusan újból akarja gondolni, jól teszi, ha konkrét keletkezési helyén keresi azt meg: mert ott a legfrissebb, a legegyszerűbb, a legmegfoghatóbb. Természetes, hogy a filozófiai gondolat, ha igaz, túlnő a keletkezés történeti szituációján, abból kinő és attól függetlenül is érvényes. Körülbelül

* Fordította: Mátrai László.

úgy, amint egy műalkotás is, — mondjuk — egy lírai költemény is meghatározott élményhelyzetből keletkezik — például egy Strassburg és Sesenheim közötti éjszakai lovaglásból — de aztán meghaladja a személyes körülményeket és túl azokon örök formát ölt.

Ha filozófiai gondolatokat keresünk föl ilyenén módon keletkezési helyükön, kedvező lehetőség adódik számunkra. Ekkor ugyanis a filozófus történetet mesélhet el. Ezt teszem én is a következőkben.

Midőn 1740 októberében VI. Károly császár meghalt és huszonhárom éves leányára, Mária Teréziára ama súlyos örökséget hagyta, Európa a kedélyek hullámmzásának olyan korszakán mehetett keresztül, melybe korunk politikai feszültségek közepette élő gyermeke könnyen beleélheti magát. Igaz, hogy volt egy *pragmatica sanctio*, mely szerint a fiatal királynő trónöröklési joga az egész Habsburg-birodalomra biztosítatik s ezt a legtöbb európai hatalom el is ismerte. Mégis aggódó kérdés tolult mindenkinek az ajkára: túljutunk-e békében 1740—41 telén? Vagy támad valaki s a megegyezések, szankciók épületét romba dönti?

Frigyes — alig öt hónapja Poroszország királya — e hetekben igen érdekes dologgal foglalkozott. Kedvelt rheimsbergi kastélyának toronyszobájában ült s utolsó íveit írta annak a kis műnek, melyet egy évvel korábban, még mint trónörökös kezdett el. E mű a „*Réputation du Prince de Machiavel*“, Machiavelli Principe-jének ellenirata, vagy amint röviden nevezni szoktuk: Az *Anti-machiavel*.

Ezzel egy zseniális olasz alakja lép elénk, az újkori Európa politikai tudományának megalapítójaé: Machiavelli, a sokszor megcsodált és sokat szidott, aki a renaissance napjaiban, Itália szétszaggatásának idején kíméletlen nyíltsággal s kérlelhetetlen következetességgel fogalmazta meg tanítását: az állam hatalom és csakis hatalom. A politikai cselekvést a hatalom megszerzésének, megtartásának és kiterjesztésének célja egyértelműen és természetesen szükségszerűséggel meghatározza, — és számára minden eszköz megengedett, álljon az akár szöges ellentétben az erköles parancsaival és a lelkiismeret követelményeivel.

Sokat lehetne mondani Machiavelli tanításának elveiről és hátteréről, annak félreértéséről és természetesen hibáiról és határaitól is. De Machiavelli alakja számunkra csupán kiinduló pont jelenleg.

Machiavelli tanításával már igen sokan fordultak szembe, gyakran okos, gyakran igen ügyetlen érvekkel. Igen éles hangnemben ezúttal a felvilágosodott porosz trónörökös, Voltaire barátja fordul szembe azzal. Aki Antimachiavel-jét kezébe veszi és olvassa, csakhamar megszereti e magasröptű kis művet, mint jómagam is. Bájos, de jellegzetes, szellemes, de kemény, oly fiatal uralkodó műve, aki magas hivatását igen komolyan veszi s emellett oly embernek műve, aki szereti az embereket. Önkénytelen Frigyes másik foglalatossága jut az olvasó eszébe: fuvola-kompozíciói. E mű filozófiai „arevonaltámadás“ Machiavelli ellen, de zenei jellegű, mintegy f-durban. Elvezet figyelni, mint követi az ellenérvelésben Machiavelli gondolatait a részletekig, elmélyed bennük, sokat elismer belőlük, hogy végül megtagadásukat annál élesebben hangsúlyozza! Mindez olyan, mint midőn a vonóshangszerek hanyagul és szélesen a dallamba feledkeznek, a bátor fuvola azonban a kellő pillanatban előtör közülük és ismételten kiemeli az alaptémát: nem, Machiavellinek nincs igaza, az erkölcs és az emberiesség felette áll a hatalom önzésének és a politikai küzdelem szörnyű szükségszerűségeinek.

De ezzel még nem ért véget történetünk. Sőt most kezd valójában érdekes lenni. A fiatal király 1740 novemberében nemcsak korrekturát javított, hanem mással is foglalkozott. Titkon háborús készenlétbe helyezi ezredeit, megtölti a raktárakat, szaporítja a tüzérseget és négy héttel később a porosz sereg rajtaütéssel betör Sziléziába.

Ezáltal kétségkívül oly helyzet keletkezik, amelynek láttára nehéz elnyomni néhány kellemetlen hátsógondolatot. Mert gondoljuk meg: valaki az európai nyilvánosság elé tár egy könyvet, melyben Machiavelli tanítását egészében és részleteiben téveseknek bélyegzi és ugyanakkor olyan cselekedetekre készülődik, melyekben Machiavellinek zavartalan öröme telt volna. Akkoriban így is látták e kényes helyzetet és így is ítélték meg. Voltaire — aki nyilván egyetlen alkalmat sem mulasztott el, hogy egy-egy rosszmájú megjegyzést elejtsen — a porosz királyról és Antimachiavel-jéről való véleményét a következő tömör szavakban foglalja össze: „Il crache au plat pour en dégoûter les autres.“ E megjegyzés több mint szellemesség, majdnem azt mondhatnók: egész teória. Egészen világosan mutat rá ugyanis, hogy ez a filozófáló, de emellett becsúzó és tetterős király Machiavelli ellen való irodalmi támadása által csupán erkölcsi alibit akart a maga szá-

mára teremteni, hogy annál zavartalanabban oselekedhessen — Machiavelli szellemében.

Eppen ezért még egyszer alaposan elolvastam az Antimachiavel-t. De egészen más eredményre jutottam, mint Voltaire. Legelőbb is annak kell feltűnnie, hogy Nagy Frigyes művének végén, az Antimachiavel utolsó fejezetében oly fordulatot vesz, mely a felületes olvasót kétségkívül elképeszti. E fejezetben ugyanis az államok közötti diplomáciai tárgyalásokról s a jogos háborúról szól. Azt a kérdést boncolja, hogy mely esetekben lehet fennálló szövetségeket és szerződéseket megtörni s hogy mely esetben lehet egy nem provokált, azaz igazi támadó háború jogosult. S válasza ez: államok közötti érvényes szerződéseket és szövetségeket igenis fel lehet bontani, sőt fel is kell bontani, ha ezt saját államunk életérdekei követelik és a háború kezdeményezése is — még a preventív háborúé is — indokolt, ha saját államunk joga és jóléte csak így biztosítható, vagy csak így biztosítható a legjobban.

Másszóval: a machiavellizmus támadója végül — látszólag igen meglepő módon — Machiavelli tételeinél köt ki. „Miben van igaz a Machiavellinek“ — így címezhetnők az Antimachiavel ez utolsó fejezetét, melyben a szerző Machiavellinek nagymértékben igazat ad. De ezzel Nagy Frigyes műve még homályosabbá és kétértelműbbé válik. Machiavelli totális cáfolata akar lenni és így is indul, de végül mégis összhangban áll Machiavelli tanításának minden lényeges pontjával. Gyanúnk csak erősödik, hogy a szerző kétszínű játékot űz, s hogy Machiavelli látszólagos megtámadása már maga is machiavellisztikus cselekedet.

Ez azonban nyilván nincs így. Ennek bizonyítására bemutatom azt a gondolatmenetet, melyet Nagy Frigyes Machiavelli tanainak ellene szegez. E gondolatmenethez fognak azután saját megjegyzéseink csatlakozni. Machiavelli azt állítja, hogy a politika egyértelműen meghatározható, mint hatalomért folyó játék s így annak, aki ebben komolyan részt akar venni, el kell szánnia magát arra, hogy mindent megtesz és semmit el nem mulaszt, amivel a hatalmat megszerezheti, megtarthatja és kiterjesztheti, tekintet nélkül minden erkölcsi és egyéb megfontolásra. Aki egy lépéstől, melynek megtétele számára a hatalmat jelentené, erkölcsi okokból visszariad, hasonlatos a sakkjátékoshoz, aki az ellenfél egy értékes bábuját azért nem űti ki, hogy fájdalmat ne okozzon; az ilyen játékos megérdemli a vereséget. A *Principe* egy híres helye szerint az, aki az

élet minden helyzetében jó akar lenni, szükségképen pusztul el a többiek között, akik rosszak. Ezért az uralkodónak szükséges megtanulnia, hogy rossz is tudjon lenni. Az uralkodó számára, különösen ha bitorlás által jutott trónra (és Machiavelli főképp e típus számára ír), szigorú szükségesség mindannak akarása, ami hatalmát védi és erősíti. Az uralkodói *virtù* épp abban áll, hogy az uralkodó tud ebben a légkörben élni. A hatalom megszerzésének és megtartásának parancsa számára abszolút s minden más értéket a hatalmi célnak kell alárendelnie. Hogy ennek az erkölcesel, sőt az egész erkölcsi értékrenddel való állandó konfliktusra kell vezetnie, az magától értetődő, analitikus tétel. És Machiavelli klasszikus volta éppen abban áll, hogy az erkölcsi és politikai követelményeket ilyen élesen tudja egymással szembeállítani.

E világos felfogással szemben Frigyes először is ezt a kérdést veti fel: mi vezette Machiavellit erre az elméletre, melyen erkölcsi érzékünk mindig megbotránkozik s melyből az következik, hogy a bérgyilkosság, a szőszegés, sőt a legdurvább árulás is jogosult, ha a hatalmi cél érdekében áll? A felelet: Machiavelli politikai tanítását egy meghatározott történeti valóságról olvasta le, mégpedig az 1510 körüli itáliai állapotokról. Ez a korszak, mely a kultúra minden virágzása ellenére is Itália történetének legszörvénesebb kora (amit egyébként Machiavelli is mélyen átérez), valóban olyan volt, mint aminő képet róla Machiavelli fest: erőszakos trónbitorlásból és megsemmisítő sötét szövetezésekből álló világ ez, hatalmas boszorkányüst, melyből államok (vagy annak látszó képletek) emelkednek fel, hogy alig néhány év után újabb erőszaknak essenek áldozatul.

Vajjon államok-e ezek? — kérdezi Nagy Frigyes. Politika-e az, ami itt történik? Erről a valóságról leolvashatók-e a politika törvényei? S ha igen, akkor vajjon nem csupán a hanyatlás törvényeit kapjuk-e, de nem a rendét?

E ponton az Antimachiavel oly megkülönböztetést tesz, melyet — félreértések elkerülésére — jól meg kell figyelnünk: a nagy- és kisállamok megkülönböztetését. Machiavelli tanai, úgymond, legfeljebb kisállamokra nézve érvényesek, nagy államokra nézve mások a törvények. Persze nem szabad e kifejezéseket túlságosan kvantitatív értelemben vennünk és súlyos tévedés lenne azt hinnünk, hogy eszerint a nagy területekkel bíró államokra más politikai morál érvényes, mint a közép- vagy kisállamokra.

Már az is ez ellen szól, hogy Nagy Frigyes saját országát, Poroszországot, részint a kisállamok közé számítja (területe és hatalmi eszközei tekintetében valóban kicsi is: a francia udvarnál gúnyosan Marquis de Brandenburg-ról beszélnek), másrészt azonban minden tekintetben a nagy államok közé számítja saját hazáját.

A lényeg itt az, hogy kicsi és nagy e vonatkozásban nem mennyiségi, hanem minőségi ellentétet jelent. Nagy államok azok, melyek nem önkényes, erőszakos alapításnak, hanem a történeti szükségszerűségnek köszönhetik létüket és fennállásukat, melyek évszázados fejlődés folyamán nőttek bele mai formájukba, melyek az államok rendszerében meghatározott helyen állanak s ott szükségképi szerepet töltenek be, melyeknek bizonyos természeti határokat kell őrizniök, bizonyos természetes érdekeket kell képviselniök és melyekkel ezért úgy kell számolnunk állandóan, mint egy áttekinthető rendszer résztvevőivel, egy egésznek tagjaival. Kis államok azok, melyekre nézve mindez nem áll és melyek ezért voltaképen nem is igazi államok. Nagy Frigyes ezt akarja mondani: lényegbevágó különbség van a jelenkor nemzeti-, történeti feladatok terhére hordozó kultúrállamok s ama formátlan és zavaros korszak múlócköny önkényuralmai között. És ha — mint ezt Machiavelli teszi — a politika törvényeit condottierik önkényes és félig magánjellegű tevékenységén alapítjuk meg, 'szükségképen csak féligazság birtokában leszünk. Frigyes szereti Machiavelli és a saját politikai meggyőződése közötti különbséget Newton és Descartes fizikájának különbségével összehasonlítani. Ez egybevetés tanulságos és egészen komolyan veendő. Mert itt valóban a politikai fizika két különböző rendszeréről van szó, két különböző axioma-rendszeréről, melyeknek eredményei soha nem fedhetik egymást. Amott az uralkodás tisztán tényszerű, hatalmi helyzet, a hatalom tisztán tényszerű hatalmi eszközök összege. Aki így gondolkodik — s ezt teszi Machiavelli — annak szemében a politika a hatalom megszerzésének és megtartásának technikájává lesz s ebben ki is merül. Itt ugyanis nincsenek értékbeli különbségek a cselekvések és javak között, hanem mindig csak egy a kérdés: hasznára vannak-e a tényleges, mindenkori hatalomnak, avagy ártanak annak? A másik axioma-rendszerben azonban az uralkodás emberi világunk egyik erkölcsi alapjelensége s az állam értékkeplet. Az állam erkölcsi tartalmát Nagy Frigyes — százada gondolkodási stílusának

megfelelően — természetjogi felfogásban fogalmazza meg. Ezt a kérdést teszi ugyanis fel: a szabad emberek minő alapon határozzák meg, hogy uralkodójuk legyen, — és innen vezeti le az uralkodás jogi alapját, az állam értelmét s az uralkodó és az alattvalók kötelességeit. De az uralkodói hatalomnak e természetjogi levezetése nem lényeges; benne Frigyes egyszerűen korának filozófiai nyelvén szól. Sokkal lényegesebb, hogy az uralkodást és az államot többé nem csupán kényszerű hatalmi helyzetnek fogja fel, hanem erkölcsi rendnek, melynek saját normái, saját benső jogosultsága és sajátos tartalma van. Az uralkodás nem a hatalom összege, hanem bizonyos kötelességek megjelenési helye: ez az a tétel, melyet Frigyes Machiavelivel szembeszegez. Az uralkodás erkölcsi életviszony, melyből kölesönös kötelességek származnak uralkodóra és népre egyaránt, — az „állam első szolgájának“ híres kifejezése innen származik. Az uralkodás erkölcsi alapjelenység, mely az emberi természetből és a világ rendjéből fakad, akár a házasság, a család, a nevelés.

Az állam és az uralkodás, bármennyire erkölcsi életviszony legyen is, mindig újabb és újabb technikai kérdéseket vet fel: bizonyos eszközök és cselekvési módok célszerűségének kérdését. Mert bármennyire szilárd történeti jog alapján áll is egy állam és bárminő mély benső jogosultsága legyen is, a valóság világában kell állnia és hatalmi úton kell önmagát érvényesítenie. Azaz arra kell törekednie, ami hatalmát emeli s kerülnie kell, ami azt gyengíti. S itt a magyarázata az Antimachiavel záró fejezetében jelentkező fordulatnak — amiről az előbb szóltam — itt a magyarázata annak a helyeslésnek, mellyel Nagy Frigyes Machiavelli lényegbevágó tételeinek adózik. De éppen ezért lehetetlen, hogy olyan gyakorlati szabályokat, melyeket helyi jelentőségű hódítók sikereiből olvasunk ki, igazi államokra átvigyünk, sőt teljességgel lehetetlen a hatalom gyakorlásának technikáját, mint ilyet, elvonnunk, anélkül, hogy amaz erkölcsi alapviszonyt szét ne rombolnánk. Éppoly lehetetlen ez (ha szabad egy kissé merész hasonlatot használunk), mint ahogy lehetetlen a házasságból, mint erkölcsi alapviszonyból, ennek technikáját megkonstruálnunk. Ha ezt tesszük (amint sokan tették is), akkor az erkölcsi rend, melyből a technikát elvonni akartuk s melynek ezzel használni akartunk, menthetetlenül szétrombolódik. Szétrombolódik már a puszta kérdésfelvetés által is. Mert a kérdésfelvetésben (amint ez minden

technika természetében rejlik), feltesszük, hogy előidézhető bizonyos dolgok, melyek az erkölcsi élethelyzetben csupán adódhatnak, szándékosan megvalósítva, „csinálva“ egyáltalán meg sem jelennek.

Mindenekelőtt azonban — s ez a leglényegesebb — a tisztán technikára beállított gondolkodás nem elégszik meg pusztán azzal a kérdéssel, hogy minő eszközöket kell alkalmazni bizonyos célok elérése érdekében, hanem csakhamar újabb kérdést tesz fel: az eszközök adott állományának birtokában mi mindent érhetek el? A politikai hatalom tisztán technikai felfogása ugyanezt az utat követi s ez nem egyéb — úgymond Nagy Frigyes —, mint a hatalom fogalmának tökéletes perverzciója. S valóban: benső jogsultság, magasabb elhivatás, történeti cél híján szűkölködő uralkodó mindig hajlani fog arra, hogy tetteiben csupán hatalmi eszközeinek mértékéhez igazodjék. Azt akarja és cselekszi, amit tud; és azért akar és tesz meg valamit, mert meg *tudja* tenni.

De ha a hatalomnak történeti értelme is van, akkor mindig magában rejtí meg határozott céljait, s ezzel sajátos mértékét is. Az ilyen hatalom nem azt akarja, amit meg *tud* tenni, hanem amit meg *kell* tennie, vagyis amit éppen sajátos céljai érdekében akarnia kell. Hogy az ilyen hatalomnak is rendelkeznie kell elegendő képességgel „kellő“ és akart céljainak megvalósítására: természetszerű követelmény, — de ennél nem több. A képességeknek jó erőben és mindenkori készenlétben való tartása éppen ezért az uralkodói kötelesség benső tartalmához tartozik. De míg amott úgy hangzott a kérdés: mi mindent vihetek véghez hatalmi eszközeim birtokában, emitt így fog hangzani: minő hatalmi eszközökre van szükségem feladataim betöltésére?

E két gondolkodás- és életforma valóban pontos megfordítottja egymásnak. Úgy állanak egymással szemben, mint a felelőtlen kísérletező, aki perverz hajlamból, vagy csupán a „technika“ kedvéért élőlények szerveit kivágja merő próbálkozás céljából, — ellentétben az orvossal, aki talán ugyanezeket a műveleteket hajtja végre és talán ugyanilyen fájdalmat okoz, de azért, hogy gyógyítson és az élőlényt megmentse. Ez Nagy Frigyes gondolatmenetének lényege Antimachiavel-jében: a politika nem csupán a hatalomért folyó játék, hanem az államnak és a hatalomnak az erkölcsi világrendben értelme van, s e belátás alapján kell átformálni Machiavelli tanítását.

Eddig a pontig óhajtottam követni Nagy Frigyes és Machiavelli vitáját. Aki összehasonlítja kettejük alkotását, maga is érezni fogja, hogy minő élvezet e két nagy gondolkodó majd harmadfél évszázad távolán keresztül folytatott vitáját nyomon követni. Kihallani belőle azt az éles, érces hangot, mely — mint kifeszített érchúrú — mindig hallatszik, ha okos és világos gondolatok üzik egymást. Sok mindent lehetne még a kérdés történeti háttéréhez hozzáfűzni, elsősorban Machiavelli védelmében. Mert hisz a politikai tett és az állami élet az ő szemében sem csupán a hatalomért folyó értelmetlen küzdelem. Ő ezért gondolta el és írta meg kemény tanait, hogy Itáliát egyesíteni és az idegen járom alól felszabadítani segítsen. Fölismerte, mint Ranke mondotta róla, hazájának betegségét és eléggé bátor volt, hogy mérget rendeljen orvosságu. Mégis megszakítom itt történeti fejtegetéseimet és befejezésül, rátérek az etika és politika problémájára s megkísérlek néhány olyan mozzanatra rámutatni, mely állásfoglalásunkat megkönnyítheti.

Többízben feltűnt nekem, hogy sok etikai tanításban — a helyesekben is — oly gondolatmenet szerepel, melylyel nem tudtam megbarátkozni s melynek különösen jelen problémánkra, etika és politika kérdésére való alkalmazása lehet döntő módon káros.

Az erköles követelményei, szokták mondani, abszolútak, feltételnélküliek és mindig világosak. Az egyéni lelkiismeret itt-ott megtévedhet, ha nem ügyel eléggé reájuk. De ez mindössze eltévelyedés: hogy mi jó és mi rossz, az mindig, minden pillanatban és az élet minden helyzetében egyértelműen világos s az emberi lelkiismeret, ha éber, mindig tisztán látja az erköles következményeket, amint a tükör sem tehet mást, mint visszatükrözi azt, ami előtte áll. A természeti és emberi világnak minden egyéb ténye saját törvényei és a tárgyi szükségszerűség szerint zajlik le, mechanikusan és lelkiismeret nélkül. A lelkiismeret azonban úgy vettetett a világ mechanizmusának közepébe, mint marék drágakő a szemétdombra: minden darabja az abszolút erköles törvényt abszolút tisztaságában tükrözteti.

Persze világos — szokták folytatni — hogy az ember a természeti valóság szövédékebe állítottatott nemesak testi, hanem lelki és szellemi valójánál fogva is. Alkalmazkodnia kell a fargyi törvényekhez, melyeken a valóság felépül, mert különben első léptekor megsemmisülne. Az erköles

követelménye mindig abszolút, az élet gyakorlatában azonban engedményeket kell tennünk, alkalmazkodnunk kell a tárgyi szükségszerűséghez és néha bizony szemet kell hűnyünk az igazság rovására. Kiváltképen áll ez, szokták mondani, azokra, akik a világ folyásának erősen zajló pontján állanak, mint például a politikusok: itt valóban igen sokat kell engednünk az erkölcsi követelmények szigorúságából.

E gondolatmenetben elsősorban az hat rám zavaróan, hogy benne egy látszólagos etikai radikalizmus egy nagyon is gyalogjáró mindennapi morállal tisztátalan módon keveredik. E gondolatmenet ugyanis az abszolút erkölcsi követelmény tételezésével indul s elméletben emellett tényleg ki is tart. Ennek ellenére mégis az úgynevezett gyakorlati étellel való megalkuvás lapályára ereszkedik alá s végül a „jóllehet — mégis“, sőt néha egyenesen az „így is — úgy is“ filozófiájánál köt ki. Az efféle megalkuvást, a tények előtt való eme szemet hűnyást csak a nyárspolgári, hétköznapi morálban lenne szabad megtűrnünk; a filozófiai etikában nincs helye. És igaz ezen megalkuvás már csak azért sem lehet, mert a nyárspolgári megfontolásoknak soha sines igazuk.

E nehézség mélyebb oka nyilván az, hogy e gondolatmenet igen durva dualizmusra épít. Egyik oldalra állítja az egyes személy individuális lekiismeretét, a másik oldalra pedig az egész többi valóságot s ez utóbbit értelmetlen tények s oksági kapcsolataik mechanizmusának tartja.

De a világ, amelyben élünk, nem csupán szemétdomb, melyre néhány marék drágakő vettetett. A világ az életnek oly sokrétű rendje, melyben minden részletnek értelme van s melynek minden részletéből sajátos kötelességek fakadnak. Az ember nem absztrakt erkölcsi lényként vettetett a tények értelmetlen forgatagába, hanem konkrét életkörök sokaságának közepén áll s úgy tölti be emberi sorát. Röviden: az ember teremtő folyamat részese. Nem absztrakt individuumokként halljuk a kötelesség szavát, hanem mint konkrét emberek: mint férj, barát, bajtárs, mint orvos, bíró vagy tanító, mint katona vagy államférfi, mint egy nép fia, vagy az állam polgára.

E ponton ismét az Antimachiavelre kell gondolnunk. Szerinte ugyanis a szó igazi értelmében államról csak akkor szólhatunk, s a politika törvényeit csak akkor lehetjük el, ha az állam hatalmi állaga hivatást tölt be az erkölcsi világrendben. E gondolatot viszontlátjuk a német idea-

lizmus rendszereiben, elsősorban Fichte-nél és Hegel-nél és a reájuk építő történészeknél: L. von Ranke-nál, Gustav Droysen-nél, H. von Treitschke-nél; e gondolatból merészen idealisztikus állam- és történetfelfogást alakítanak ki. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy e gondolat csakis ezen gondolkodóknál lelhető meg, hanem csupán azt jelzem, hogy jómagam tőlük tanultam. S azt egészen kétségtelennek tartom, hogy a politika fogalmát — ha a modern állam valóságát nem akarjuk elvéteni — csakis egy módon lehet meghatározni: ha visszanyúlunk amaz ideális tartalomhoz, melyet az állam már történeti léte által képvisel. Nagy Frigyesnek igaza van: a hatalom, az állam és a politika lényege nem az, hogy egy bizonyos helyen valakinek a kezében a hatalom összegyűl s azután önműködően elindul egy gépezet, melynek nincs egyéb célja, mint hogy e hatalom fennmaradjon és gyarapodjék. Mai világunkban az állam szellemi tartalom megtestesítője. Az állam a nemzeti lényeg, a nemzeti értékrendet képviseli. E nemzeti értékrendet — melyet meggyőződésünk szerint az emberiség szellemi háztartása semmiképpen nem nélkülözhet — a világban képviselni, a történelemben beleszólni, számára megvalósulási lehetőséget teremteni: ez az az elvitathatatlan feladat, amelyet az államnak a világban be kell töltenie.

S e feladat oldaláról nyer jogosultságot az állam hatalmi természete. Éppen mivel az állam a nemzeti értékrend hordozója s mivel a politika az az út, melyen egy nép történelme megvalósul: éppen ezért kell elismernünk azt, hogy az állami hatalom fejlesztésének szükségszerűsége beleilleszkedik az erkölcsi világrend értelmes egészébe. A hatalom a szellemtől nyeri létjogosultságát. Hegel ezt nagyszerű képen fejezte ki: a népek szelleme az államiság páncéljával felvértezve, a világtörténet fóruma előtt küzd az érvényesülésért.

Ha most azt kérdezzük, hogy mindez mit jelent az etika és politika problémájára nézve, akkor elsősorban hangsúlyoznunk kell, hogy ezzel még korántsem múlt el az erkölcsi követelmény és a politikai kötelesség konfliktusának lehetősége az egyén számára. Sőt, ellenkezően: e lehetőség megnövekedett, mert a megalkuvás útja lezárult előttünk. A konfliktus lehetősége éppen azáltal növekedett, hogy az államban és politikájában erkölcsi érték hordozót, azaz igazi kötelességforrást ismertünk fel, míg előbb mind-

össze az erkölcsi akarat s bizonyos tárgyi szükségességek összeütközéséről volt szó.

Az állam és annak politikája, most már tudjuk, tartós és nélkülözhetetlen hivatást tölt be a földön. Egy nép minden tagja s az állam minden polgára részese e hivatásnak, részese a hivatásért való felelősségnek és bűnrészese e hivatás elsikkadásának. S mindez nemcsak a politikai vezetőkre nézve áll, hanem a nép minden tagjára s az állam minden polgára is, különösen oly történeti korban, melyben a népeket eddig soha nem látott módon itatta át a politika.

Ezáltal az egyén belekerül a politikai követelmények sajátzerű hálózatába, a kitartás és valóságérzék követelménye alá s mindez beszűrődik lelkiismeretébe is. Akarnia kell azt, ami az adott helyzetben népe számára létfeltétel. Akarnia kell mindazt, ami államát sajátos hivatásának eredményesebb betöltéséhez segíti. Áldozatot kell hoznia, kockázatot kell vállalnia, helyeselnie kell oly eszközöket, melyeknek esetleg semmi közük sincs a végső célhoz, hanem csupán az állam és a nép fennmaradását biztosítják. Mert ha az állam értelme az, hogy egy nép szellemi tartalmának történeti érvényt szerezzen, akkor az öntudatosság, cselekvőkészség, akaraterő — önmagában egy sem abszolút erkölcsi érték — a politikai szubjektum számára abszolút kötelesség, mely a létért való küzdelem idején mindjobban felfokozódik.

E politikai kötelességek az egyén lelkiismeretében találkoznak egyéb életkörök erkölcsi követelményeivel. Mert egyetlen ember sem — még az annyira politikus jelenben sem — csupán állam és nem mentes egyéb erkölcsi vonatkozásoktól, például amaz egyszerű erkölcsi követelményektől, melyek az embert embertársával szemben kötelezik. Nem kétséges, hogy mindebből konfliktus származhatik, sőt konfliktusnak kell származnia.

Azt hiszem azonban, hogy az igazi erkölcsi konfliktus elismerése nem felfogásom ellen, hanem mellette szól. Az olyan etika, melynek célja az intramorális konfliktus lehető kikapcsolása, könnyen gyanúsítható azzal, hogy nem a jót és az igazságot keresi, hanem a nyugalmat. A jó és az igaz azonban, attól tartok, sokkal inkább okozói az örök nyugtalanságnak, semmint a nyugalomnak. Az ember erkölcsi szabadsága semmiképen sem abban áll, hogy Buri-dán számára módjára két egyenlő halom széna közt sem hal éhen — hanem e szabadság éppen abban áll, hogy az

ember a kötelességek különböző köreiben állván, azoknak konfliktusában teremtő módon dönteni képes!

A politikának az életre gyakorolt hatása ma oly nagy, hogy gyakran úgy érezzük, mintha a humánnum egyéb oldalai háttérbe szorulnának. Nagy Frigyes és Machiavelli vitája s az abból levont következtetések meggyőzhetek arról, hogy korunkra nem értelemnélküli nyomás nehezedik, hanem a történeti sors, melynek mindannyian alá vagyunk vetve. Létünk népünkhöz és államunkhoz köt és belülről, lelkiismeretünkön keresztül, az erkölcsi követelmények súlyával ragadjuk meg azokat a kötelességeket, melyek e helyzetből fakadnak. Az örök békének még oly becsületes akarása, a Föld egyetemes rendjének bármily hő óhaja is léha utópiának bizonyul, ha élő népek és államok realitását nem veszi figyelembe. Nép és állam azok a reális erők, melyeknek szívóssága vagy csődjé dönti el nemcsak egy nép történetét, hanem az emberiség jövőjét is.

Civilizált emberek között egyetérthetünk abban, hogy a népeknek véres küzdelme a létért nem normális, hanem kivételes állapot s annak egyetlen célja: a béke.

Van azonban rossz, romlást hozó béke is: ezt a német nép éppúgy tudja, mint a magyar. Nem propaganda, hanem erkölcsi belátás az, hogy a békeszerződésre és a béke állapotára a valódi és hamis, igazságos és igazságtalan jelzők alkalmazhatók. Az igaz és igazságos béke azonban sohasem lehet negatívum, a fegyverek pusztító letétele, hanem pozitívumnak kell lennie: ki kell harcolni, fel kell építeni, amint nagyfeszültségű korunkban értelmes rendet csak úgy érhetünk el, ha felépítünk ilyen rendet az erők célirányos latbavetésével.

Az állam tehát, ha történeti hivatásának tudatában van s mellette válságban és életveszélyben is kitart, nem csupán saját egoisztikus célját követi, hanem egyúttal az emberiség ügyét szolgálja s a jövő békéjén munkálkodik. Mert az emberiségnek, mint ilyennek, nincs akarata, mely tetteket vihetne véghez. Az emberiségnek, hogy története lehessen, mindig politikusan formált népekre van szüksége.

S ha az ilyen állam komoly órákban sokat, nehéz órákban mindent megkövetel tagjaitól, akkor ezt nem zsarnoki hatalomként teszi, hanem oly igénnyel lép fel, melyet erkölcsi érzékünk természeténél fogva helyesel.

SZEMLE

Magyar nyelvű filozófiai kéziratok az Országos Széchényi Könyvtárban.

A magyar tudomány régi tartozása a hazai filozófia történelmének megírása. Erdélyi János közel száz esztendőös műve óta nincsen összefoglaló feldolgozás. De nem is lehetne, mert a szintézist szükségképen megelőző részletkutatások is igen gyéren akadnak. Még nagyobb hiányát érezzük a magyarországi filozófiai irodalom egyszerű számbavételének, hogy legalább külsőre áttekinthessük tudományunk hazai multját. Pedig az a néhány pillantás is, amelyet a magyar filozófiatörténelem úttörői vetettek a homályos századokba, arról győz meg bennünket, hogy ha nem is volt igazi nagy, önálló, rendszeralkotó bölcselelnk az utolsó időkig, a filozófia sohasem volt idegen ezen a tájon, általános európai áramkörébe a magyar elme is mindig bekapcsolódott. Még azt sem mondhatjuk, hogy mindig elmaradva, megkésve követte az egyetemes áramlatokat, sőt nem egyszer az elsők közt voltak magyar bölcselelnk, akik felismerték az új felfedezések jelentőségét, voltak esetek, amikor azoknak külföldön is jelentékeny zászlóvivő harcosai lettek. Így megdől az a régi babona, hogy a filozófiai magatartás a magyar szellemtől idegen.* S ebben a vonatkozásban nemcsak arról van szó, hogy mindig voltak magyar férfiak, akik a lét nagy elméleti kérdéseire irányították kutató szemüket, ahelyett, hogy — amint a babona tartja — magyar emberhez illően csak az élet gyakorlati dolgaiban forgolódtak volna, hanem arról is, hogy a bölcelet iránti érdeklődés széles körben élt a művelt rétegekben, sőt voltak időszakok, amikor — hogy azt mondjuk — divatban volt a filozófia.

Az itt bemutatandó anyag jelentősége főként abban rejlik, hogy a magyar filozófiai közvélemény körére és irányaira nézve ad felvilágosítást. Bizonyos, hogy valami eddig ismeretlen kiváló magyar bölcselőt nem fogunk felfedezni e kéziratok lapjain. Az anyag legnagyobb részben azt mutatja, mi érdekelte a magyar közvéleményt a filozófia kérdései közül s mennyire. S mutatja azt is, kik voltak ezek a szólognemesebb értelmében vett műkedvelők. Ma a közvélemény tükre a sajtó és az olcsó irodalom. Arra az időre nézve, amikor mindez nem volt, a kiadatlan, sőt kiadásra nem is szánt kéziratok adnak felvilágosítást. Ha egy vaskos köteg kerül a kezünkbe a mult század elejéről, amelybe valaki éveken, évtizedeken keresztül bejegyeztett olvasmányáiból vett részleteket, idegen nyelvű művek fordításaival próbálko-

* Ezzel a kérdéssel foglalkoztam a Magyar Szemle XXV. kötetében, 1935-ben, Magyarság és filozófia címen.

zott lapjain, esetleg a maga gondolatait is belerogatta, e magábanvéve semmi újat nem nyújtó lapok elárulják nekünk, milyen lélek volt az a régi magyar úriember vidéki kúriájában, az a pap vagy tanár kisvárosi otthonában, miket olvasott, mikre gondolt, miken töprengett csendes éjszakáin. S ekkor elámulunk e valódi belső kultúra szélességén és mélységén. E gyűjtemény összeállítója gyakran pirulva eszmélt az akkori és mai hasonló társadalmi rétegek közti különbségre. Ezekből a rejtve maradt kéziratokból tudjuk meg, hogyan virulhatott ki a mult század első felének nagy magyar renaissance a. Ez a társadalmi alapszint kellett hozzá.

E jegyzék csak a magyar nyelvű kéziratokat foglalja össze az ország legnagyobb gyűjteményéből. Bőven vannak azonban latin és kis számban német nyelvű filozófiai kéziratok is. Természetesen ezek összeállítása is érdemes feladat. Mindamellett jelentőségük nem vetekszik a magyar nyelvű kéziratokéval. Nem csupán, sőt talán nem is elsősorban a nyelvi nacionalizmus érzelmi szempontja miatt. Hanem azért, mert a latin kéziratok legnagyobb részben iskolai dolgozatok, doktori értekezések, részben külföldi iskolát járt magyarok onnan hozott iratai, s noha így élénk fényt vetnek szerzőjük műveltségének forrásaira, szellemi nevelődésük tényezőire, mégis van valami hivatalos jellegük, s nélkülözik éppen azt az eredetiséget és egyéni belső ösztönzést, ami a magyar nyelvű anyagot jellegzetessé és jelentőssé teszi. Inkább a hazai iskolázás történelmének adatai azok, mint a filozófiai gondolkodásnak, noha — ismétljük — ebben a vonatkozásban is megvan a jelentőségük. Kívánatos volna természetesen az is, hogy más fővárosi könyvtárak és a vidéki kéziratgyűjtemények filozófiai anyaga is mielőbb feldolgozásra kerüljön. Végül megemlítem itt azt is, hogy az Országos Széchényi Könyvtár pedagógiai és iskolatörténelmi vonatkozású kézirateit is összeállítottam hasonló jegyzékben; remélem, az is mihamar napvilágot láthat.

Az itt bemutatott anyag általános formai jellemzéseként a következőket lehet mondani. Keletkezésük ideje túlnyomórészt a XIX. század első fele. Elég sok származik a XVIII. század végéről, mindössze kettő e század elejéről, egy pedig a XVII. századból. Kisebb részben nyomtatásban is megjelent művek kéziratei, ezek közt a legtöbb felvilágosítást ad a végleges és közzétett szöveg kialakulására törlések, javítások formájában. Néhány — még pedig jelentékeny szerzőktől — szövegváltozat is akad. A kéziratok legnagyobb részben azonban kiadatlanok; egynéhány — szerzője személye miatt — igen becses közöttek. A fordítások az eredeti szövegekkel szemben kisebbségben vannak. Az összesen százzhatvanhat cím majdnem ugyanannyi kézirat; pár cím azonban ismétlődik, mert tartalma miatt két csoportban is meg kellett említeni. A kéziratok tárgy szerint a következőképpen oszlanak meg. Általános, bevezető jellegű, alapfilozófiai, metafizikai és logikai mű

— ezt egybe kellett venni, mert a legtöbb kézirat együtt tárgyalja ezeket a kérdéseket —, van 28, etikai 19, esztétikai 16, kultúrfilozófiai — vallás-, társadalom-, jog-, állam-, nyelvfilozófia együtt — 48, antropológiai és lélektani 13, életbölcseleti 31, végül filozófiatörténelmi 11. Amint látjuk, ezeket az elméket leginkább az emberi kultúra bölcselete foglalkoztatta, s elsősorban a társadalom, állam, nemzet kérdései. Mint ahogy ma is, a múlt század elején is ezek voltak az emberiség nagy kérdései. Az érdeklődés másik főtárgya természetesen az életbölcselet. Hogy az első csoport nagyobb számot mutat, annak szélesre vett köre az oka. Az etika, esztétika és a lélektan — belefoglalva a filozófiai antropológiát is — közel egyenlő számmal szerepel. Leghátul a filozófiatörténelem áll.

Ha a címeken végighaladunk, először *Ertsei Dániel*nek, a filozófia e derék debreceni tanárának a munkáján akad meg a szemünk. Az első magyar nyelvű összefoglaló művek közé tartozik 1813-ban megjelent „Philosophia“ című könyve. Ennek korábbi változata, eltérő szövege ez a kézirat, amelyet egyik diákja írt le előadásainak alapszövegéről. Ilyen iskolatörténelmi szempontból is fontos „Köllegienheft“ még sok akad a jegyzékben. A következő kézirat egy alighanem székelyföldi fordítás *Helvetius*nak, a felvilágosodás nagyhatású képviselőjének — aki Bessenyeinek is mestere volt — „Système de la nature“-jéből. A fordítás időpontja mutatja, hogy hatása mily soká élt és milyen messze terjedt: a munka ugyanis 1816-ból származik. Egy ismeretlen szerzőtől származó magyar nyelvű „Système de la Nature“-re is bukkanunk ebből az időből. Ismeretlen kézből van itt még két érdekes kézirat. Az egyik már 1799-ben Kanttal foglalkozik, mégpedig „A Tiszta Értelme Kritikája“ címen, a másik szintén, „az újabb Philosophia szerint“, de érdekes önálósággal gondolja át „Az Embernek és a Természeti Mindenségnek Életét“ 1798-ban. A következő század elején pedig *Marjay Albert* fordít le egy dolgozatot „A Metafizika Lehetőségéről“; ennek eredetijét nem tudtuk egyelőre megállapítani. Legfőbb nevezetessége, hogy magyar filozófiai műszótár csatlakozik hozzá. Ugyanebben az időben *K. J.* is azt a kérdést veti fel egy cikkben, „Hogyan lehetne a φιλοσοφία szó helyébe tökéletesebb magyar remek kifejezést állítani?“ Mindezek kiadatlan kéziratok, ugyanilyenek *Komjáthy Jenő*nek, a költőnek mindenképpen jelentős filozófiai töredékei. Majd *Lengyel József* debreceni professzor már 1799-től Kant szellemében tartott előadásainak jegyzetei következnek; ezekről a Magyar Könyvszemle 1939. évi kötetében már beszámoltam. Aztán az elég nagyszámú *Lucretius*-fordítások három darabjával találkozunk e gyűjteményben is. Ügylátszik, hogy különösen a XIX. század közepén szívesen fordították e klasszikus természetbölcselet, pedig ő már a felvilágosodás korának is mestere volt, de akkor eredetiben őrizgette a művelt férfi zsebkönyvének valamelyik csinos példányát s nem gondolt átültetésére. Ezután egy alapfilozófiai

mű következnek 1813-ból, amelynek adatai szerzőként *Márton Istvánra*, a pápai református főiskola nagy professzorára, a magyar kantiánizmus úttörőjére utalnak. Egy másik pápai tanár, *Tartzy Lajos*, Hegel „nézete szerint“ készített iskolai „vezérfonala“ is itt van 1833—34-ből. Mind kiadatlan, mint ahogy kiadatlan az első csoport legkedvesebb kéziratkötege is, *Virág Benedek* filozófiai jegyzetei. Említsük még meg *Peretsenyi Nagy László* 1810-beli kéziratát, amely a tudományoknak eimélyedő és szisztematikus elmére valló rendszerét állítja össze és *Pavlik János*nak tanulók számára összeállított jegyzeteit; tőle az életbölcseleti csoportban is találunk kéziratokat. Ez a nyitramegyei nyugalmazott katonatiszt, „hadi férj“, mint magát nevezi, egyik legkedvesebb figurája kéziratárunknak. Nagy szorgalommal nagy tömegben gyártotta a XVIII. és XIX. század fordulóján a „nevendékek“ különböző „Tudomány-tárait“, „Világi írók irmányiból“ fordította, „öltötte“ magyarra a „Betsletesek Korányát“ s hasonló épületes iratokat. A kor és a táj jellegzetes figurája volt.

Az etikai csoport *Epictetos* két kivonatával kezdődik, — egyik röviden Picietus-nak írja. Mindkettő kiadatlan. Az egyik 1784-ből, ismeretlen fordítótól való, a másik anyagunk egyik érdekessége: legrégibb filozófiai kéziratunk, a XVII. századból, mégpedig abban is korai időre vall ortografája. Szerzője *Thordai János*. Szinnyei említ egy ilyen nevű kolozsvári lelkészt és tanítót 1636-ból. Van egy terjedelmes etikatortelnünk is a XVIII. század végéről. Majd *Kiss István* nevezetes rodstól magyar filozófiáját találjuk, amelyet Kornis Gyula mutatott be a Rákóczi-emlékkönyvben 1934-ben. Érdekes kis dolgozat *Kovács Sámuelé* „A Virtus és Tudomány öszveköttetéséről“, 1814-ből. Nevezetes darab *Kállay János* nagyterjedelmű fordítása, a felvilágosodás népszerű moralistájának, a több magyar, így Kazinczy által is fordított *Marmontel* egyik regényéből. Említésreméltó azért, mert eredetije, a „Belisaire“, 1766-ban jelent meg, a fordítás pedig már két év múlva kezdett készülni. Itt van az Ertsei mellett másik jeles debreceni professzor, *Sárvári Pál* 1802-ben kiadott „Moralis Philosophia“-jának kézirata. Másik érdekes etikai mű *Szabó József* 1824. évi kantiánus szellemű dolgozata. Említsük meg még a mult század közepének buzgó tankönyvíróját, *Sasku Károlyt*, aki ebben a csoportban is szerepel.

Az esztétikai kéziratok elején *Arany János* „Széptani jegyzetei“ állanak *Egressy Akos* másolatában. Ugyanő *Csiky Gergely* „Drámai lélektan“-át is lemásolta. Ez kiadatlan, míg Arany jegyzeteit *Papp Károly* bocsátotta közre 1934-ben az Arany János-emlékkönyvben. Jegyzetmásolatokkal szerepel ebben és a többi csoportban is *Brassay Sámuel*, 1845. évi tanítványa, *Bedőházy József* tollából. Ennek a kolozsvári kollegistának diáriuma igen érdekes. Nem érdektelen három ismeretlen szerzőtől származó irat a XIX. század első évtizedéből. Tanulságos az esztétika jeles művelőjének, *Jánosi Bélának* egy gyűj-

teménye, amely különböző hírlapokból és folyóiratokból kimásolt cikkeket tartalmaz. Legbecsesebb kéziratunk azonban *Madách Imréné* egy 1843-ból való „Művészeti értekezés“e, amely még nem látott napvilágot. Itt van *Madách Kistaludy Társasági székfoglalójának* kézírata is. Végül megemlíthetjük *Szász Károly* marosvásárhelyi iskolai előadásainak egy 1853-ból való jegyzetét is.

A kultúrfilozófiai csoport egyik érdekes kézírata a XIX. század elejének magyar történetfilozófusától, *Balogh Páltól* származik s kiadatlan. *Bessenyei György* három kézírata becses emlékeink, köztük egy kiadatlan: „Beszéd az országnak tárgyáról“, a másik kettő a „Teriménés“ kézíratai. *Eötvös József bárónak* három kiadott kéziratát őrizzük s egy köteg állam-, társadalom-, történetbölcseleti töredékét, amely még átvizsgálatlan. *Horváth Mihálynak* is van egy kiadatlan dolgozata „A tizenkilencedik század jelleme“ címen, 1868-ból. A rendkívül érdekes tanulmány az „Új Korszak“ címen indult folyóirat számára készült, de az megszűnt, mielőtt Horváth cikke napvilágot látott volna. A nagyhatású XVIII. századi politikai írónak, *Heinecciusnak* egy késői, 1829. évi fordítása következik, majd egy ismeretlen és egykorú vitacikke *Beccariával*, a halálbüntetés XVIII. századvegi olasz ellenzőjével. Több természetjogi munka között feltűnik néhány, a nacionalizmus kérdéseivel foglalkozó századeleji dolgozat, amelyek érdekes forrásokul szolgálhatnak. Egyik „A nemzetesedés káros vagy hasznosága felől az országgló székre nézve“ értekezik, a másik címe: „Az okosság és religio szerint néhány futó gondolatok a patriotizmusról“, a harmadik *Széchenyi* „Hitel“-jével foglalkozik. Nagyon tanulságos a felvilágosodás hatásának tartósságára nézve *K. P.* diáriuma, amelyben az 1841. évszámot olvashatni. Ezek fordítások, kivonatok, eredeti jegyzetek „Szabadelmebeli gondolatok“ címen, megjegyezve, hogy „összeszerkesztette a maga és fiai számára egy magyar hazafi“. *Kállay Ferenc* egy kiadatlan nagy műve a parlamentarizmus kérdését tárgyalja 1833-ból. *Kállay* akadémiai tag volt, sokat írt, főként történelmi kérdésekről, de társadalombölcseletről is. Ez nyilván egyik főműve. A kormányformákról ír két műkedvelő, *Karácsondy András* és *Petravich Ignác* a század első évtizedeiben. Kiemelkedő darab egy kiadatlan *Kazinczy*-kézirat, 1793-ból. Idegen kéz ezt írta rá: A Montesquieu által irrt, és *Kazinczy Ferenc* által magyarra fordítottat Törvények Lelke nevű könyvre való Bèvezetés. Töredék, csak bevezetés és három „rész“; úgylátszik, abba hagyta. A büntető hatalom eredetéről értekezik Montesquieu nyomán, amint maga vallja, de a szöveg több filológiai problémát ad fel, amelyekre itt nem térhetünk rá. A kézirat a Széchenyi-alapkönyvtárból származik és úgylátszik, egy szétbontott kolligátum darabja. Fontos kézirat az a hatalmas köteg, amely *Zarka Károly* tollából *Martini* „Positiones de jure civitatis“-ának fordítását tartalmazza. Sajnos, csak az első rész van meg. 1793–1803 közt készült. *Martini*

a bécsi egyetem természetjogi tanára volt, sokak szerint ő tanította. II. Józsefet is, ezt azonban Mályusz Elemér a Domanovszky-émlékkönyvben (1937) nyomós érvekkel cáfolja. Martininek azonban egyébként is nagy hatása volt. Ez a műve 1773-ban jelent meg Bécsben, 1795-ben némi változtatásokkal Budán is. A fordítás azonban a bécsi kiadás után készült. Zarka Károlyról nem tudunk részletesebb utánjárás nélkül semmit megtudni, pedig lehet, hogy kiléte felfedné ennek a hatalmas fordítási munkának célját, eredetét, rendeltetését is. Ilyen történelmi kérdést tisztáz *Reviczky József* két kézirata. *Reviczky* 1794—1805 közt a budai egyetem politikai tanára volt s 1802-ben királyi utasítást kapott egy tankönyv írására az állampolgári nevelés ápolása céljából. Eddig úgy tudtuk, hogy katedrájától megvált anékiül, hogy a királyi megbízásnak eleget tett volna. (Szinnyi XI. 906. sk. II.) Most két fogalmazásban is előttünk áll a kérdéses mű. *Pauler Tivadar* 1849—50. tanévi jogbölcseleti előadásait örököltette meg két tanítványának jegyzete. Sajnos, csak a második könyv van meg. Diákok kezétől származik *Pataki Fésüs János* 1626-ban Bártfán megjelent királytükrenek sajátos módon másfél száz év múlva, 1780-ban készült másolata. Ellenben pár év híján egykorú *Th. Paine* nyghatású vallásfilozófiai művének, az 1794-ben megjelent „The age of reason“ nek kivonata. Itt találjuk meg a híres debreceni prédikátornak, *Szikszai Györgynek* egy vallásfilozófiai művét, amely 1799-ben meg is jelent; gyűjteményünk darabjai továbbá *Szemere Pálnak* egy nyelvfilozófiai és *Vasvári Pálnak* két történetbölcseleti kézirata. Ezek mind kiadatlanok.

A következő csoportból három művet emelhetünk ki. Az első *Gall* alapvető frenológiai művének (1822) 1839-ben készült, önálló fejtegetésekkel kísért kivonata *Sárközy Istvántól*, a második egy 1802-ben Pápán keletkezett empirikus lélektan, a harmadik *Kis Jánosnak* néhány lélektani megfigyelése az olvasásról és emlékezetéről.

Az életbölcseleti kéziratok élén *Bessenyei* áll. „A bihari remete“ sajátkezű kézirátát, két egykorú másolatát, s „A természet világa“nak két sajátkezű fogalmazását találjuk. Itt van *Virág Benedek* Cicerojának kézirata is, amely „Az Udós Kátó vagy M. T. Cicerónak Beszélgetése az öregségről“ címen 1803-ban jelent meg. Két kéziratköteg *Eötvös* aforizmáit tartalmazza. Átvizsgálásra várnak. *Fessler* „Marc Aurel“jának, amely 1792-ben jelent meg első ízben, egy igen késői, 1853-ból való fordítása után *Olivet* „Pensées de Cicéron“jának egy problematikus fordítását találjuk. Az először 1744-ben megjelent s rendkívül népszerű, számos kiadást megért ifjúsági műnek 1809. évi kiadása megtalálható *Kossuth Lajos* könyvtárában is. A két szöveg egybevetése és a kézírás tüzetesebb elemzése dönthetné el, hogy vajjon ez Kossuth fordításának tekinthető-e? *Sófai József* Kolozsvárott 1777-ben megjelent művének Leydenben készített kézirata, az „Oeconomia Vitae Humanae“, első nyoma a hindu filozófia ismeretének és ha-

tásának Magyarországon; ez oly „Böls Régulákat“ tartalmaz, amelyek „egy régi Bramina vagy Indiai Filozófus által irattak“. *Tatái János*-nak a XVII—XVIII. század fordulójáról származó jegyzőkönyve többek közt egy filozófiai kuriózumot is tartalmaz s alighanem szerzője kilétét is eldönti. Ez egy versbeszedett erkölcsi tanítás „Brevis Ethica“ címen. Szövegét más kéziratból *Koncz József* adta ki a Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő 1883. évi kötetében (379. l.) s *Kaposi Sámuel* sárospatak-gyulafehérvári tanár művének tartja. A mi kéziratunkban ellenben ezt olvassuk: „Auctore Greg Tholnai Rasoris“. A két szöveg csekély eltérést mutat. Jegyzékünkben található a versnek egy másik leírata is „A közönséges Ethika summája“ címen, mégpedig az 1840-es évekből, abban a „Szabadelmei Gondolatok“ című diárumban, amelyről már szólottunk. Hosszú élete volt e kis tankölteménynek.

A filozófiatörténelmi művek sorában először megint *Ertsei Dániel* nevével találkozunk. Ez is iskolai jegyzet. „Philosophia Históriaja“ címen 1825-ben megjelent könyvének 1812. évi változata. Van egy 1780-ból származó filozófiatörténelem is. A kézirat a 231. l. alapján *Nagy Imréné*, de nem bizonyos, hogy a szerző valóban ő. Lehet az is, hogy fordítás. Fordított mű a *Molnár Sándoré*, hozzá műszótár. Fordításnak látszik *Pálóczy Horváth Adám* kuriózus kézírata is. Eredetije azonban még felderítetlen. Itt van *Eötvös József* már közzétett „Bacon“-jának kézírata is, valamint *Bessenyei Györgynek Laczka János* által írt életrajza, amit *Ballagi Aladár* adott ki „A magyar kir. testőrség történeté“-ben (1782. 428 sk. ll.). Végül pedig annak a férfinak a kézírataival zárhatjuk beszámolóinkat, aki igyekezett a bevezetői panaszolt hiány pótlására, ha csekély eredménnyel is. *Ompolyi Mátray Ernő* adatai ezek a XVI—XVIII. századi magyarországi filozófiai irodalom köréből.

Záradékol néhány szót a bibliográfiai leírás technikájáról. Kurzív betűkkel csak a neveket szedtettem. A címet úgy írtam le, ahogy a kéziratban áll, betűhíven. Magam csak akkor adtam címet, ha ilyen nem volt a kéziratban. Minden, ami nem magáról a kéziratból olvasható le, hanem egyéb adatokból volt megállapítható, szögletes zárójelben áll. A Kézirat könyvtári jelzetét gondolatjel választja el a címtől, keletkező helytől, évszámtól és a lapok számától. Ahol a felvett dolgozat csak része egy kéziratkötetnek, megadom a lelőhely lapszámát is; fol. (folio) vagy pp. (pagina) jelekkel. A jelzet után újabb gondolatjellel elválasztva a kéziratra vonatkozó adatok olvashatók, az esetleges megjelenés, fordításnál az eredeti, stb.

I.

Általános művek, alapfilozófia, metafizika, logika.

Alexovics Bazil jegyzései az új philosophusok ellen s' a' könyvek olvasásáról. [Pest.] 1792. 226 l. — 298. Quart. Hung. — Megjelent név

nélkül A könyvek' szabados olvasásáról két fötzikkely, Pest, 1792. c. mű „Jegyzései“-ként.

Brassay Sámuel: Logica. [*Bedőházy József* által a kolozsvári uni-tárius kollégiumban készített jegyzet. 1845.] 85 l. — 2694. Quart. Hung. fol. 167—209.

Cseh János: Hazafiui Elmélkedés és Intés a' Bölcselkedő Iffiakhoz. [XIX. sz. eleje.] 17 l. — 868. Quart. Hung.

Ertsei Dániel: Philosophia. [Debrecen.] 1812. 122 l. — 1810. Quart. Hung. fol. 1—56., 124—137. — *Bálint János* leírata E. iskolái előadásairól. E. Philosophia, Debrecen, 1813. és 1817. címen megjelent művének változata.

Gózonny Dániel: Lehet-é a Világ roppant Alkotmányának határa? Van-é Gondviselés? Eshetik-é avagy volt-é valaha csuda? [XIX. sz. eleje.] 14 l. — 12. Quart. Hung. fol. 14—20.

Helvetius: A' Természeti Rendszer (systema) Igaz Értelme. Claudius Hadrianus *Helvetius* Jánosnak hátra hagyott munkája. Cs. Keresztur, 1816. 128 l. — 20. Oct. Hung. 1—128 ll. — A Le vrai sens du système de la nature fordítása.

Homokay Pál: Megczáfolás. [XIX. sz. eleje.] 18 l. — 285. Oct. Hung. — *Dohovits C. Basílnak* a Tudományos Gyűjtemény 1829. IX. k. 63 sk. ll.-n megjelent Isten' létének megmutatására való törekedés c. tanulmánya kritikája.

Ismeretlen: Bévezető esméretek a Philosophiába. [XIX. sz. közepe.] 28 l. — 2626. Quart. Hung. fol. 57—72.

Ismeretlen: Az Embernek és a' Természeti Mindenségnek Élete az ujjabb Philosophia szerint. 1798. 22 l. — 11. Fol. Hung. fol. 2—13.

Ismeretlen: [Felelet a Tudományos Gyűjtemény 1818. VI. k.-ben feltett kérdésre a matézis és filozófia viszonyáról, és harminchárom filozófiai kérdés.] Kolozsvár, 1818. 14 l. — 894. Quart. Hung. fol. 1—2, 6—10.

Ismeretlen: A' Metafizika Lehetőségéről, lefordította *Marjay Albert*. [XIX. sz. eleje.] 14 l. — 1019. Quart. Hung. — Magyar filozófiai műszavak jegyzékével.

Ismeretlen: Systeme de la Nature. [Magyar szöveg ismeretlen fordítótól. XIX. sz. eleje.] 161 l. — 508. Oct. Hung. fol. 37—118.

Ismeretlen: A' Tiszta Értelem Kritikája. 1799. 180 l. — 1370. Quart. Hung.

Ismeretlen: Külömb külömbféle könyvekből szedegetetett sokféle dolgoknak feljegyzése. [XVIII—XIX. sz. fordulója.] 430. l. — 464. Oct. Hung.

K. J.: Hogyan lehetne a φιλοσοφία szó helyébe tökéletesebb magyar remek kifejezést állítani? [XIX. sz. eleje.] 12. l. — 894. Quart. Hung. pp. 15—20.

Komjáthy Jenő: Filozófiai töredékek. [XIX. sz. vége.] 182. l. — 1594. Fol. Hung.

Koronghi Lippich Elek: A Világmindenségről apró feljegyzések. [Budapest, XX. sz. eleje.] 24 l. — 2380. Quart. Hung.

Lengyel József hajdani Debretzeni volt Professornak '1800 [az 52. f. szerint 1799-től] 801—802—803 esztendőben tartatott Letzkéi a Kant Filozófiája szerint a mint azt a boldogult értette. 244 l. [A vége csonka.] — 2695. Quart. Hung. Ismerteti Joó Tibor, Magyar Könyvszemle 1939.

Lucretius: Titus Lucretius Cárusnak hat könyvei a' lények természetéről, magyarra fordítva *Szlemenics Pál* által. 1855. — 158. Oct. Hung.

Lucretius: Fordítások Titus Lucretius Carus Verseiből a' dolgok' természetéről, III. és IV-ik könyv. *Szlemenics Pál* által. 1855. 190 l. — 456. Oct. Hung. 1—85. ll.

Lucretius II-dik könyvét a' Philosophia detséretén így kezdi. Az eredetiből magyarra fordította T[oth] A[ntal]. [XIX. sz. közepé.] 4 l. — 1862. Quart. Hung.

[Márton István]: Fundamentum Philosophia. *Edelényi Sándor*... 1813. 154. l. — 927. Oct. Hung.

Molnár Sándor, Fel-Apáthi: Bevezetés a Természetfelettlvő Tudományba. Pest, 1827. 27 l. — 1009. Quart. Hung.

Nagy László, Peretsenyi: Szó-beszéd a' Tudományok állapottyáról és különös Nemeiről. Arad-vm., 1810. 46. l. — 1. Quart. Hung.

Pavlik János: Nevendékek Tudomány-Tára. Magyarra öltödöt ' meg szaporítodott Pavlik János által. [Nyitra-vm., XVIII—XIX. sz. fordulója.] 146 l. — 113. Fol. Hung.

'Sombori József: Egykét Gondolat a' Philosophiáról. [XIX. sz. eleje.] 16 l. — 12. Quart. Hung. fol. 2—9.

Tartzy Lajos: Philosophia, Vezérfonalul, közönséges Tanításaira *Hegel* György Wilhelm Fridrik nézlete szerint készítetté Tartzy Lajos a' Reformátusok Pápai Fő Iskolájában a' Philosophia k. r. Oktatója. leirta *Takáts Lajos* Első Esztendő Philosophus. Pápa, 1833—34. 73 l. — 519. Oct. Hung.

Virág Benedek [filozófiai jegyzetei. XVIII—XIX. sz. fordulója.] 36 l. — 165. Oct. Hung.

II.

Étika.

Arokháti István: Értekezés a' Moralitásról. Szárazberek, 1822. 36 l. — 247. Oct. Hung.

Epictetos: A' Kegyességről való Tudomány a' Pictetus Ethicájának summás veleje szerént. 1784. 504. l. — 317. Quart. Hung.

Epictetusnak Az io erkölczről írot kezben hordozo köniueczkie, Magyar nieluen Fordittatot *Thordai Janostol*. [XVII. sz.] 64 l. — 623. Oct. Hung.

Ismeretlen: A' Természeti hármás Törvénynek Második Része a' Természeti tettgyakorló törvényt előadó és Harmadik Része, vagy is a Természeti Gazdasági Törvény. 1828. 238 l. — 117. Fol. Hung.

Ismeretlen: A Cselekvő Bölcelet Vázlata. [Mindössze a mű egy lapja. XIX. sz. közepe.] — 2626. Quart. Hung. fol. 73—74.

Ismeretlen: [Csonka etikai irat. XIX. sz. közepe.] 48 l. — 2626. Quart. Hung. fol. 75—98.

Ismeretlen: Az Erköltsi Ph[ilosoph]iának Historiája. [XVIII. sz. vége.] 224 l. — 21. Oct. Hung.

Ismeretlen: Erkölcs- vagy Erénytan. 1848. 24 l. — 589. Oct. Hung.

Kiss István: Magyar Phylosophya. Rodostó, 1730. 97. l. — 122. Quart. Hung. — Ismerteti *Kornis Gyula* a Rákóczi-Emlékkönyvben, 1934.

Kovács Sámuel: A' Virtus és a' Tudomány öszvcköttetéséről. 1818. 14 l. — 12. Quart. Hung. fol. 35—41.

Kuckeyzen, Josef: A' Jó Erkölcekrül és a' Vétkekrül Deák nyelven álló alphabetum az az A. B. C. Rendi szerént foglaltatott szavaknak Hystoriabeli Jeles és jó Erkolcset ki mutató Tárház, mellyet egybe gyöjtet... P. Kuckeyzen Josef... Deák nyelvbül magyar szóra fordéttatot... *E. I. I.* Nagyszombat, 1777. 618. l. — 201. Fol. Hung.

Laskai Sámuel: Erköltsi Kátékésis, Mellyet a' maga Gyermekei' számára készített Laskai Sámuel, 188 l. — 116. Quart. Hung. — Megjelent Kolozsvár, 1804.

Marmontel: Belisarius Jóságos Erkölcsnek Tüköre. Ford. *Kállay János*. [1768—80. között.] 316 l. — 2646. Quart. Hung. — Az eredeti „Belisaire“ 1766-ban jelent meg.

Nagy László, Peretsenyi: Szóllalkozás átallyában a' Betsületről. Siküllő, 1808. 120 l. — 124. Quart. Hung.

Sárvári Pál: Moralis Philosophia, mellyben az erköltsi tselekedeteknek a' józan okosság szerént való Főrégulája, vagy Principiuma ki keresődik és annak az Isten' létével, a' Lélek halhatatlanságával, és a' Vallással való szoros egybeköttetése előadatik. Debrecen, 1801. 172 l. — 495. Quart. Hung. — Megjelent Pest, 1802.

Sasku Károly: Bölcsességtudomány vagy is Mi módon teheti magát az emberi nemzet lehető legboldogabbá. Buda, 1841. 2. k. 282, 166 l. — 411. Oct. Hung. — Megjelent Buda, 1842.

Sipos József: Értekezés a' Tselekedetekben lévő azon különbségnek fundamentomáról, mely azoknak jóságát vagy rosszását kimutathatja. [Szentés?] 1811. 22 l. Hozzá *Thaisz András* „Vélekedése“. 1818. 2 l. — 12. Quart. Hung. Fol. 22—34.

Szabó József: Mit tesz Ideákban élni? 1824. 30 l. — 643. Quart. Hung.

Verebélyi: Rövid Aforismuskok a Philosophiára. 1801. 140 l. — 155. Oct. Hung.

III.

Esz­tétika.

Arany János: Széptani jegyzetek. [Nagykőrös, 1850 kör.] 74 l. — 2309. Quart. Hung. — *Egressy Akos* másolata. Kiadta *Pap Károly*, Arany János-Emlékkönyv II. k. Budapest, 1934.

Brassay Sámuel: Aestetika. [*Bedőházy József* által a kolozsvári unitárius kollégiumban 1845-ben írt jegyzetek.] 10 l. — 2694. Quart. Hung. fol. 221—225.

Buczy Emil: A' Lyrica Poesis' okai 's a' Lyricusok. 1828. 28 l. — 437. Oct. Hung. — Megjelent Felső-Magyarországi Minerva 1828.

Csiky Gergely: Drámai lélektan. [Pest, 1880 kör.] 28 l. — 2309. Quart. Hung. fol. 38—51. — *Egressy Akos* másolata.

György Endre: Széptani tanulmány a neveléséről. 1868. 28 l. — 830. Oct. Hung.

Halász Dezső: Tanköltemény a költészetéről. Pest, 1870. 53 l. — 1384. Quart. Hung.

Ismeretlen: Esthetica vagy is a Gyönyörködtetés érzése Tudománya. 1814. 40 l. — 4. Quart. Hung. fol. 36—55.

Ismeretlen: A' Gyönyörűség' vagy a' Gyönyörködtetés' Érzése' Réguláit tanító Tudomány az az Aesthetica. 1814. 14 l. — 4. Quart. Hung. fol. 56—62.

Ismeretlen: [Cím nélküli esztétikai bevezető irat, XIX. sz. leg-eleje.] 36 l. — 4. Quart. Hung. fol. 63—78.

Jánosi Béla: Szépészeti és irodalomtörténeti értekezések. Különböző lapok és folyóiratokból kiírta Jánosi Béla. [XIX. sz. közepe.] 528 l. — 2670. Quart. Hung.

Kiss Sámuel: Egy pár Jegyzet a' Kritikáról. 1826. 16 l. — 180. Oct. Hung. — Megjelent Felső-Magyarországi Minerva, 1828.

Madách Imre: A nőről, különösen aesthetikai szempontból. 1864. 64 l. — 713. Oct. Hung. — Megjelent Koszorú, 1864.

Madách Imre: Az aesthetika és társadalom viszonyos befolyása. 1862. 38 l. — 712. Oct. Hung. — Megjelent Kisaludgy Társaság Év-lapjai. Új folyam I. k. Szépirodalmi Figyelő II. 1861—62.

Madách Imre: Művészeti értekezés. 1842. 62 l. — 714. Oct. Hung. *Rakodczay Pál*: A művészetek lényege és rangja. [XIX. sz. második fele.] 32 l. — 760. Oct. Hung.

Szász Károly: Izlés tan. (Aesthetica.) Marosvásárhely, 1853. 32 l. — 2625. Quart. Hung. — Iskolai előadások, *Mihalik Elek* leirata.

IV.

Kultúrfilozófia.

Asztalos Miklós: A korszerű nemzeti eszme. [Budapest], 1933. 126 l. — 1815. Fol. Hung. — Megjelent Budapest, 1933.

Balogh János: Vallyon van é szükségben hatalom máséhoz? Pest, [XIX. sz. eleje.] 8 l. — 86l. Quart. Hung.

Balogh Pál: A' Régiék és Ujjak. [XIX. sz. eleje.] 14. l. — 880. Quart. Hung. — Megjelent Felső-Magyarországi Minerva, 1826.

Balogh Pál: Az emberiség kimívelődése. [XIX. sz. eleje.] 18 l. — 880. Quart. Hung. fol. 8—17.

Bessenyei György: Beszéd az országnak Tárjárul. [Pusztakovácsi, XIX. sz. legeleje.] 26 l. — 475. Quart. Hung.

Bessenyei György: A' Társaságnak Eredete és Országglása. Pusztakovácsi, 1802. 62 l. — 1451. Quart. Hung. fol. 36—67. — *Szerelmi Császár Mihály* másolata a sárospataki főiskolai könyvtárban levő eredetiről, 1826. Megjelent Sárospataki Füzetek, 1904.

Bessenyei György: Tariménes utazása. I—V. könyv. [Pusztakovácsi, 1804.] 2 k. Az egyes könyvek lapszámozva 12 + 48, 70, 6 + 137, 155, 208 l. — 1016. Quart. Hung. — Megjelent Budapest, 1930.

Bessenyei György: Tariménes utazása, V. könyv. [Pusztakovácsi, 1804.] 276 l. — Az első 15 l. hiányzik. — 498. Quart. Hung.

Brassay Sámuel: Észjog v. philosophiai jogtan. [*Bedőházy József* által a kolozsvári unitárius kollégiumban 1845-ben készített jegyzet.] 56 l. A vége csonka. — 2694. Quart. Hung. fol. 226—253.

Endrődy János: Tsak egy két szó [áthúzva: a' Haza Attyaihoz] Erköltsi megvesztegettetésünkről. Újbétse, 1802. 80 l. — 46. Oct. Hung. — Megjelent Pest, 1803.

Eötvös József báró: Gr. Széchenyi István emlékezete. 102 l. — 1496. Fol. Hung. — Akadémiai emlékbeszéd, 1860.

Eötvös József báró: A francia forradalom okai. 100 l. — 1495. Fol. Hung. — Megjelent Budapesti Szemle 1857.

Eötvös József báró: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra. 422. l. — 1521. Fol. Hung. — Megjelent Bécs és Pest, 1851 és 1854.

Eötvös József báró: [Állam-, társadalom-, történetbölcseleti töredékek. XIX. sz. közepe.] 180 l. — 1505. Fol. Hung.

Fűsüs János lsd. *Pataki János*.

Heineccius, J. Gotil.: Nemzetek Törvényének Rövid Fundamenta. Magyarra fordította... *Babotsay István*. Almosd, 1829. 152 l. — 665. Oct. Hung. — Az eredeti: Elementa iuris naturae et gentium. Halle, 1730.

Horváth Mihály: A tizenkilencedik század jelleme. [Pest, 1868.] 17 l. — 1348. Quart. Hung.

Ismeretlen: *Bekkária a' Haláira Büntetésnek ellenzője meg tzá-foltatva közre bocsáttatik*. Veszprém, 1795. 80 l. — 1141. Quart. Hung. — *Bekkária*: marchese Cesare Bonesano de *Beccaria*.

Ismeretlen: *Az Ész- vagy Természeti jog rövid vázlata*. 1847. 108 l. — 2626. Quart. Hung. fol. 1—54.

Ismeretlen: *A jó Magyar Hazafi.* [XIX. sz. legeleje.] 8 l. — 11. Fol. Hung. fol. 69—72.

Ismeretlen: *Egy Ember-barát: A' közönséges Emberi-Szeretet minden jó Vallásoknak Czímere és Fundamentoma.* [XIX. sz. eleje.] 24 l. — 12. Quart. Hung. fol. 46—57.

Ismeretlen: *A' nemzetesedés káros vagy hasznossága felől az országló székre nézve.* [XIX. sz. eleje.] 14 l. — 615. Fol. Hung.

Ismeretlen: *Az Okosság és Religio szerint néhány futó gondolatok a' Patriotizmusról. Barátomhoz.* Somogy-vm., 1817. 40 l. — 12. Quart. Hung. fol. 59—77.

Ismeretlen: *Pariades térése.* [XIX. sz. eleje.] 32 l. — 508. Oct. Hung. fol. 21—37.

Ismeretlen: *Gróf Széchenyi István azon munkájának, melynek neve: Hitel, ki-vonása, csekély észre-vételekkel.* [Egykorú.] 8 l. — 751. Fol. Hung. fol. 19—22.

Ismeretlen: *A' Természeti hármias Törvénynek Második Része. A' Természeti tettgyakorló törvényt előadó és Harmadik Része, vagy is A' Természeti Gazdasági Törvény.* 1828. 238 l. — 117. Fol. Hung.

K. P.: *Szabadelembeli gondolatok az emberi boldogságról 's annak elérhetése módjáról.* Első részét fordította, másikat maga készítette 's töredék jegyzéseiből öszveszerkesztette maga és fiai számára egy magyar hazafi. 1841. 410 l. — 956. Oct. Hung.

Kállay Ferenc: *A' Nemzeti Képviselőnek Tudománya.* [Buda,] 1833. 316 l. — 1206. Quart. Hung.

Karácsondy András: *Az Igazgatásnak a' Nemeirül.* 1818. 14 l. — 11. Fol. Hung. fol. 62—68.

Kazinczy Ferenc: *A' Montesquieu által irtt, és Kazinczy Ferenc által Magyarra fordítottatott Törvények Lelke nevű könyvre való Bévezetés.* 1793. 12 l. — 872. Fol. Hung. — *K.* sajátkezű kézírata, idegen kéztől származó címmel.

Kutsera: *A Város eredetere és annak fő tzéljára ügyelő értekezés.* [XIX. sz. eleje.] 10 l. — 743. Quart. Hung.

Magda Pál [?]: *Töredék darabok a' Cicero elveszett 's megtalált munkájából: de republica.* [XIX. sz. eleje.] 28 l. — 1944. Quart. Hung.

Martini, C. Ant.: *Fejedelmek és Polgárok Eredete melyet Deák Nyelvből Magyarra fordított Zarka Károl.* Első Rész. 1793. [Az elő-

szó kelte viszont 1803.] 4ú0 l.—130. Quart. Hung.—M. Positiones de iure civitatis... Vindobonae, 1773. c. műve fordítása.

Paine, Thomas: Vizsgálódás a' Mesés és Igaz Vallásról. [XIX. sz. eleje.] 10 l. — 508. Oct. Hung. pp. 17—21. — A The age of reason, 1794. kivonata.

Pataki Fésüs János: Királyoknak Tüköre Mellyben ábrázattok szépen ragyog és tündöklök mellyet irt Pataki János Ungvári Prédikátor Anno 1626 Idibus Octobris. Nunc denuó descriptus per aliquos Clasistas... in... Collegio Claudipolitano Unitariorum Anno 1780. 314 l. — 324. Quart. Hung. — Megjelent Bártfán, 1626.

Pauler Tivadar: Természetjog vagy Altalános tanítása a Jogbölcséletnek ... előadása után kivonatban írták ifj. *Eisel Sándor* és *Szeyfert Ede*. Második könyv. Nyilvánjog. [Pest], 1849—50. 82 l. — 1818. Quart. Hung.

Petravich Ignác: Értekezés az igaz és józan országos Szabadságról és az Országlások' lehetséges Nemeiről. Pest, 1806. 334 l. — 9. Quart. Hung.

Reviczky József: A Köz Jó vagy is Haza Boldogítása Tudományának Nevezetesebb állításai. [Pest, XIX. sz. eleje.] 322 l. — 81. Quart. Hung.

Reviczky József: A' Haza Boldogítása. [Pest], 1808. 256 l. — 1209. Quart. Hung.

Szemere Pál: Segéd-Felelet... következő kérdésre: „Miképpen lehetne a' Magyar helyes írást az egymással ellenkező szokások és önkényes vélemények helyett filozófiai Principiumokra építeni?“ [XIX. sz. eleje.] 42 l. — 31. Quart. Hung.

Szigethi Gyula Mihály: Az Isten lételének bizonyítási... Székely-Udvarhely, 1823—26. 21 l. — 298. Oct. Hung.

Sziksai György: A' Természeti és Keresztyén Vallás. Debrecen, 1799. 658 l. — 91. Oct. Hung. — Megjelent Pest, 1799.

Tóth József: A' Királyságról. A' Királyt jobbágyi tisztelet illeti és hűség. A' Nemességről. A' Szabadságról. Nagyszombat, 1825. 4 l. — 630. Quart. Hung. fol. 2—5.

Udvardy János: Competens Biró. Tisza Abád, 1835. 8 l. — 948. Quart. Hung. fol. 6—9.

Udvardy János: Hazafiúság. Tisza Abád, [1830-as évek.]. 20 l. — 948. Quart. Hung. fol. 10—19.

Vasvári Pál: A történet philosophiája. [Pest, 1845 kör.] 54 l. — 988. Fol. Hung. fol. 27—54.

Vasvári Pál: Életünk és a történet. Az emberiség földi célja és a világszemléte fejlődése. [Pest, 1845 kör.] 74 l. — 1126. Quart. Hung.

Zabka Márton felelete e' pályakérdésre: „Vagyunk-e a Magyar Nyelvnek olly jeles tulajdonai, a mellyek annak az Európai Nap-

nyugotti Nyelvek felett valami elsőséget adhatnának?" 1820. 10 l. — 792. Fol. Hung.

V.

Antropológia és lélektan.

Bessenyei György: Az ember. Poemában. Az Anglus Pópnak elméje szerint. 1803. 146 l. — 136. Quart. Hung. — U. a. tisztázat. 106 l. — 137. Quart. Hung. [Megjelent Budapest, 1912.]

Bezerédy Miklós: Az Ember világi Elrendeltetéséről. (Bestimmung.) Pest, [XIX. sz. eleje.] 33 l. — 306. Quart. Hung.

Brassay Sámuel: Psychologia folytatása. [Bedőházy József által a kolozsvári unitárius kollégiumban 1845-ben írt jegyzetek.] 22 l. — 2694. Quart. Hung. fol. 210—220.

Gall, Franz Josef: Doctor Gall Josef Koponya Tudományából ki szeдеgetett Nevezetességek mellyeket Maga kedvéért, de Mások Mulatóságára is öszveirt és némely jegyzésekkel 's eszreveltekekkel meg bővítve ki adott *Sárközy István*. Buda, 1839. 72 l. — 401. Oct. Hung. — Gall műve: Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, 1822.

Hartmann Fülöp Károly: Az Embernek Szelleme, a' testi élethőzi viszonyaiban vagy is a' Gondolkodás Élettudományának Alapvonalai. A' második, a' szerző maga bővítette kiadat szerint magyaritá *Hoffner József*. [Pest, 1833.] 236 l. — 117. Quart. Hung. — Az eredeti címe: Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben oder Grundzüge zur einer Physiologie des Denkens, 1831.

Huszár József: A' Nemessebb Alkotmány avagy az Embernek esmérete. 1817. 14 l. — 11. Fol. Hung. fol. 14—20.

Ismeretlen: Az Ember' fő tzéljáról. [XVIII. sz. vége.] 18 l. — 1161. Quart. Hung.

Ismeretlen: Az Embernek és a' Természeti Mindenségnek Élete az ujjabb Philosophia Szerint. 1798. 22 l. — 11. Fol. Hung. fol. 2—13.

Ismeretlen: Tapasztalási lélektudomány. Pápa, 1802. 72 l. — 118. Quart. Hung.

Kis János: Aphorismusok az olvasásról és az emlékezettről. Sopron, 1817. 4 l. — 928. Quart. Hung. fol. 8—9.

Ludvig Sámuel: Mit és hogyan írhatna egy érzékeny s' nagy eszű Költő az emberi lélekről? *Herder* után. 1830. 6 l. — 853. Quart. Hung. fol. 2—4.

Nagy László: Az ember fejlődése. [XIX. sz. vége.] 20 l. — 1563. Fol. Hung.

Tóth József: A' Barátságáról. A' Nevetésről. Nagyszombat, 1825. 3 l. — 630. Quart. Hung. 6—7., 11. ll.

VI.

Élethölcsélet.

Bessenyei György: A Bihari Remete vagy a Világ így Megyen. [Pusztakovácsi,] 1804. 366 l. — 150. Quart. Hung. — Megjelent Budapest, 1894.

Bessenyei György: A bihari Remetét vagy a Világ így megyen. Pusztakovácsi, 1804. [Hozzá B. levele *Szombathy János*hoz, 1806.] 66 l. — 1451. Quart. Hung. fol. 1—33. *Szeremlei Császár Mihály* másolata a sárospataki eredetiről, 1826.

Bessenyei György: A' Bihari Remete vagy A' Világ így megyen. IIik könyv. [Pusztakovácsi.] 1804. Le íratott S[áros] Patak. 1815. Febr. és Márt. P. J. által. 156 l. — 1002. Oct. Hung.

Bessenyei György: A természet világa vagy a józan okosság. Erköltsi poemában. Első kötés. 1794. 78 l. — 151. Quart. Hung. Megjelent Budapest, 1898.

Bessenyei György: A természet világa vagy a józan okosság. 1800—1801. 600 l. — 149. Quart. Hung.

Cicero: Az Üdös Kátó vagy M. T. Cicerónak Beszélgetése az Öregségről. Magyarázta *Virág Benedek*. 1803. 98 l. — 128. Quart. Hung. [Megjelent Pest, 1803.]

Cicero: Az Öregségről és Barátságáról Írott munkáinak Magyarra tett Fordítása *Tóth Antal* által. Zalaegerszeg, 1855, 1857. 116 l. — 1857. Quart. Hung.

Éötvös József br.: Axiomák. [XIX. sz. közepe.] 52 l. — 1298. Quart. Hung.

Éötvös József br.: Gondolatok. [XIX. sz. közepe.] 682 l. — 2207. Quart. Hung.

Fessler Ignác: Márk Aurel. Fessler után fordította *Vizér János*. Bölcske, 1853. 4 k. 366, 563, 590, 586 l. — 1017. Quart. Hung. Az eredeti: Marc Aurel, 1791. 3. verbess. Aufl. 1799.

Gáspár László: Mi a józan ész? Pest, 1839. 77 l. — 912. Quart. Hung.

Halubka Pál: Az Élet' Böltsége. Az Élet' Játéka. 1823. 8 l. — 919. Quart. Hung. fol. 3—6. [Megjelent Tudományos Gyűjtemény, 1824. III.]

Ismeretlen: Fölibe Írások vagy-is Versekre foglalt Erköltsi és Polgári Igazságok úgy egyéb féle Elmélkedések, mellyeket ki adott *Szluha Adám* Szegeden 1813-ik esztendőben. 1817. 8 l. — 751. Fol. Hung. pp. 5—8. — Az ily címen megjelent mű ismertetése.

Ismeretlen: A' Hét Görög Böltsék Tanátsai. [1800 kör.] 4 l. — 80. Oct. Hung. fol. 35—6.

K. P. Szabadalmebeli gondolatok az emberi boldogságról 'annak elérhetése módjáról. Első részét fordította, másodikát maga készítette 's töredék jegyzéseiből öszveszerkesztette maga és fiai számára egy magyar hazafi. 1841. 410 l. — 956. Oct. Hung.

Kiss István: Magyar Phylosophya. Rodostó, 1730. 97 l. — 122. Quart. Hung. — Ismerteti *Kornis Gyula* a Rákóczi-Emlékkönyvben, 1934.

Kis János [?]: Akármely Dicsőség is keskeny Határok közé vagon szorétva. 1817. 8 l. — 894. Quart. Hung. fol. 11—14.

Korodi László: Definióik. Deés, [1816 kör.] 3 l. — 20. Oct. Hung. 129—131 ll.

Kölcsey Ferenc: Parainesis Kölcsey Kálmánhoz. 52 l. — 2396. Quart. Hung. — Az Athenaeumban 1837-ben megjelent mű egykorú, ismeretlentől származott másolata.

Memmius Gemellus, C.: Memmiusnak Ciceróhoz Botsájtott Levelei. Fordította *Verbói Szluha Ignácz*. [XIX. sz. legeleje.] 44 l. — 27. Fol. Hung.

Mészáros Ignác: Ifjúságnak szóló Öregek Tanítása melyet a Világ tsinyaiban megokult és öregedett egy Atya élete végső órái előtt öregebbik Fiának Testamentumul hagyta. 1797. 236 l. — 116. Fol. Hung.

Olivet János: Cicero leghasznosabb gondolatai. Az ifjúság hasznára. [XIX. sz. eleje.] 100. l. — 745. Quart. Hung. [Az eredeti: Pensées de Cicéron pour servir à l'éducation de la Jeunesse, par M. l'abbé d'Olivet, először Paris, 1744. Az 1809. évi kiadás megvan *Kosuth Lajos* könyvtárában, esetleg feltehető, hogy a fordítás a K.-é.]

Paulik János: Világi Irók Irmányiból válogatódót Történetek s' józan Oktatások. Magyarra öltődtek. P. J... által. Nyitra-vm. [XVIII—XIX. sz. fordulója.] 184 l. — 115. Fol. Hung.

Paulik János: Betsletések Koránya egy Toldalékkal. Magyarba öltödöt P. J... által. Nyitra-vm. [XVIII—XIX. sz. fordulója.] 156 l. 114. Fol. Hung.

Petrarca: Nagy emlékezetű Petrarca Ferencznek a' jó és gonosz Szerencsének Orvoslásáról írott Két Könyvecskéje... Magyará fordítottatott *Laszlo Pál*... által. 355 l. — 22. Oct. Hung. — A Kassán, 1720. megjelent kiadás XIX. sz. eleji hanyag másolat.

Sasku Károly: Alkalmazott bölcsészet. [Pest, XIX. sz. közepe.] 54 l. — 1568. Quart. Hung.

Sófalvi József: Oeconomia Vitae Humanae. Az az Az Életet Igazgató Bölts Régulák. Mellyek egy régi Bramina vagy Indiai Filozofus által irattak és... Magyarra fordítottattak S. J. által. Leyden, 1776. 108 l. — 23. Oct. Hung. — Megjelent Kolozsvár, 1777.

Ponori Theurewk József: [Aforizmák. XIX. sz. közepe.] 144 l. — 2656. Quart. Hung. fol. 1—72.

Tolnai Borbély Gergely: *Brevis Ethica*. Auctore Greg. Tholnai Rasoris. [XVII. sz.] 2 l. — 612. Oct. Hung. fol. 2. — Verses magyar nyelvű mű másolata *Tatai Jánostól* a XVIII. sz. legelejéről. Kiadta *Kaposi Sámuel* verseként más kéziratból *Koncz József*, Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő, 1883. 379. l.

[*Tolnai Borbély Gergely*]: A' közönséges Ethika summája. [XVII. sz.] 2 l. — 956. Oct. Hung. fol. 36—37. — Az előbbi mű változata, 1841. évi másolat.

Zarka Mihály: *Zarka a' barátságáról*. 158 l. — 129. Quart. Hung. — Megjelent Pest, 1807.

VII.

Filozófiatörténelem.

Eötvös József br.: Bacon. Budapest, 1862. 12 l. — 1498. Fol. Hung. — Megjelent Összes munkái 1901—3. XII. k.

Ertsei Dániel: *Philosophia Historiája*. [Debrecen,] 1812. 64 l. — 1810. Quart. Hung. fol. 58—89. — *Bálint János* leirata E. iskolai előadásairól 1812-ben. E.-nek *Philosophia' Historiája* c. 1825-ben megjelent művének változata.

Ismeretlen: [Filozófiatörténelem. Buda, 1780 kör.] 86 l. — 486. Oct. Lat. — A kézirat 1—12 ll. hiányoznak. A 231. l. alapján *Nagy Imre* kézírata.

Korongi Lippich Elek: *Morzsák a Bölcsesség asztaláról*. [Budapest,] 1919. 24 l. — 848. Oct. Hung.

Laczkó János: *Bessenyei György élete*. [XIX. sz. eleje.] 6 l. — 702. Fol. Hung. — Kiadta Ballagi Aladár: *A magyar kir. testőrség története*. Pest, 1872. 428. sk. ll.

Mátray Ernő, Ompolyi: *A Bölcsészet Magyarországon a 16—18. században*. [XIX. sz. vége.] 2 k. 9, 10 l. — 1192. Fol. Hung. I—II.

Mátray Ernő, Ompolyi: *Magyar bölcsészek a XVI—XVII. században*. [XIX. sz. vége.] — 577. Oct. Hung.

Molnár Sándor, Fel-apáthy: *A' Böltselkedés Tudományának Történet-irása*, melyet fordított F. M. S. Ehhez járulnak A' Böltselkedésben előforduló Mesterszavak. Pest, 1826. 52 l. — 1013. Quart. Hung.

[*Pálóczi Horváth Adám*]: A' Bölcsesség nagy Mestereinek A' Szent Rend kezdetétől fogva a XII-dik Századig Biographiája Úgy a mint azokat rendel elő számlálja *Hirám* a' maga idejéig és Hiramón túl folytatja *Aquinoi Tamás* a' maga életéig. [1812.] 344 l. — 1259. Quart. Hung.

Somogyi Sándor: A' hét görög Böltsek. Pest, 1831. 16 l. — 765. Quart. Hung.

Szedes Fábian: Bessenyei György élete. 3 l. — 1451. Quart. Hung. fol. 67—68. — *Szeremlei Császár Mihály* másolata a Közhasznú Esmerek Tára II. k.-ben megjelent eredetiről.

Joó Tibor.

VITA

Az élet.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaulése 1940. március hó 12-én.

Régesrégén élönek hittek mindent, amit mozogni láttak a világon. Hittek egykor és sokan ma is hisznek szellemekben, testet nem öltött vagy csak látomás alakjában élő lényekben. A tudás elűzte a képzeletnek az erdőket, berkeket, hegyeket, vizeket benépesítő szellemeit, démonait, sellőit a földi élet teréről és a tudomány berkeiből a költészet, a mesék birodalmába száműzte. A természet elanyagiasodott tudományában sem elevenedett meg az élet szelleme, nem domborodik ki az élet tiszta fogalma. Az élettelen anyag és az élő szervezetekben megtestesülő élet törvényeit különböző utakon, különböző részletekben, különböző oldalról kutató tudományszakokban felbomlik az élet egysége, kisiklik lényege.

A sejt, az egyes véglények, növények, állatok és emberek időszerű életén kívül beszélünk lelki életről, szellemi életről, a fajok életéről, ösztönéletről, páros életről, a család, a nemzet, a társadalom, az állam életéről és hiszünk az örök életben. Az élet ezen térben és időben meghatározott vagy végtelen és időtlen formáinak összefüggését, egységes rendszerét kutatni, az élet megismerésére irányuló, az anyagi, a szerves és szellemi világ törvényeit kutató tudományok megismeréseinek egybevetésével a filozófia hivatott.

A filozófiai egységes életszemlélet számára az életnek öntudatos én-ünkben létező valóságából felfogott szubjektív átélése és az életjelenségek objektív megismerésére irányuló biológia nyújt alapot.

Nemrég, midőn a tudományokban az elemző részletkutatás szakszerűsége uralkodott, a filozófus és a természettudós kerülték egymást, nem érttek egymás nyelvén. Tilos is volt, exakt természettudóshoz nem illő, a filozófia terére tévedni, vagy a filozófia magaslatáról a természet-tudományokhoz leereszkedni. Lenézték, szakköreikből kiközösítették azt, aki a természetfilozófia ingoványos talaján csapongott. Ma már, a tudományos szintézis uralma alatt, a különböző természettudományok művelői keresik az érintkezést egymással és a filozófusokkal, hogy a tudomány egységét és termékeny kapcsolatait helyreállítsák. Ezen törekvés jegyében áll a mai vitaulés is, amely a biológia és a filozófia egyes kapcsolatainak kiépítésére irányul. *Carrel* szerint is, a túlzott szakszerűség veszedelme megszűnnék, ha a részletek elemzésében elmerülő specialistákat csak az átfogó szemléletre képes, felsőbbrendű szintetikus elmék eszközeinek tekintenék.

Az élet tudománya, a biológia és annak valóságos kultusza korunkban az élőlények egész világát átfogó tudományos szintézis által született meg, illetőleg született újra, szinte a korszellemből fakadó lelki köz-

szükséglet gyanánt. Világnézeti ellenhatásként a természettudományos materializmussal szemben, amelynek sivár, kiélt talaján életrevaló eszmények már nem teremtek az élet értelmét kutató, elanyagiasodott gondolatvilágának megújíthatóságát kereső emberi szellem számára. *Carrel* Alexis, korunk nagy biológusa „A ismeretlen ember“ című közismert könyvében megállapítja azt is, hogy az emberiség történetének legtragikusabb jelensége az élettudomány késedelmes fejlődése, az élőlények, különösen az emberi természet, az emberi egyén megismerésének kirívó hátramaradása az anyag tudományának, a technikai tudományoknak szédületes előhaladásához képest. A technika korszakában az élő szervezetet is gépek mechanizmusainak alapelvei, fizikai-kémiai törvényszerűségek alapján értelmezték. Az életet és az értelmet az anyagba zárták. A korszerű biológiában, mint már az antik világ arisztoteleszi létezéselméletében is, az élet éltető eszméje jutott uralomra.

A biológia létalapja, vitán felül álló axiómája az életjelenségek sajátosságának, az élettelen anyagtól lényegében különböző mivoltának feltételezése. Az élet sajátosságának megismerése az anyagi világ törvényeit kutató és az élő szervezetekkel foglalkozó szaktudományok ismereteinek egybevetéséből és egymásraveztetéséből merül fel az élettudományban. A biológia tehát nem egyszerű összegezés, gyűjtőfogalma az élőlényekkel foglalkozó szaktudományok ismereteinek, nem is olvasztja magába a szaktudományokat, hanem az élet sajátos problémáinak kutatására irányuló, a szaktudományokon kívül- és felülálló, önálló, egységes tudomány.

A biológus tudósajtájának sincs meghatározott „rendszeri helye“ a szaktudósok számos faja és alfaja közt, nem is mindenek művelője, mindentudó pánhista a biológiai szaktudományoknak, ismeretek tömegeinek nem nagybirtokosa. Egyáltalán nem ismereteinek szaktudásán felüli többlete által különbözik a kizárólag szakmájának élő tudóstól, hanem tisztán szellemének a jelenségek átfogó szemléletére vonatkozásainak felismerésére, az analízis szétszórt adatainak egybevetésére, összehasonlítására és megkülönböztetésére hajlamos különleges alkatában. A biológus tulajdonképpen természettudományos műveltséggel és szak-képzettséggel bíró filozófus, míg a filozófia nélküli természettudós, aki az életjelenségeket csupán szaktudománya keretében és annak módszereivel természetes összefüggéseiből elkülönítve, a természet egységétől elvonatkoztatott részjelenségeiben elemzi, nem ér fel az életnek a biológiában alapvető fogalmához. Az élet sajátos, általános jelenségei a biológiai szintézis útján egységes tudományos értelmezést nyernek, amelyek a szerkezet anatómiai, a működés fiziológiai nézőpontjai, a kutatás leíró vagy kísérleti módszerei szerint elkülönülő szaktudományok korlátai között fel sem foghatók. Az élet kvalitásai az egyéniség, a szerveződés, a fajközösség, a származás, a szaporodás, az öröklés, a fejlődés, a megújíthatóság a természettudomány oki logikájával nem értelmezhetők, csak

a szaktudományok különleges nézőpontjait és kutatási módszereit összegeyztető biológiai szemlélet alapján. A tudományos szintézis útján lett a biológia „az élő természet filozófiája“. A biológiában a filozófia a megfigyelés és a kísérlet tárgyilagosságában gyökerező szerves tudományos megkööttségben és megoszlásban rejlik benne, lényegétől elválaszthatatlanul hatja azt át.

A bölcséleti magaslaton álló biológiai szemlélet termékenysége megmutatkozik az élet sajátos jelenségeire vonatkozó ismeretek rohamos haladásában, a biológiai gondolkodás és kutatás elméleti és gyakorlati kihatásaiban korunk orvostudományára, bölcséletére és társadalom-felfogására.

Az élet fogalma szabatosan, kimerítően nem határozható meg. Mint probléma is csak a biológia egybevető, átfogó szintéziséből merül fel, az élet és a halál, az élő és az élettelen, a szervezet és a szerkezet, a test és a lélek, a rész és az egész, a sejt és a szervezet, a szervezet és a környezet, az egyén és a közösség ellentéteinek, antitéziseinek és antinómiáinak szintéziséből, a természet egységes szervezethez tartozó térben és időben rendezett összhangzatos rendszerében.

Az élet és a halál fogalmainak szembesítése az élő és a holt szervezet anyagi és szellemi különbségeit tárja elénk. A halál után „a szervezetben rejlő erők a szervezet részeinek lerombolásán dolgoznak, amelyeket előbb éltettek“ (Goethe). A természetes halál nem általános „életjelenség“, csak a magasabbrendű élőlény szervezetének fátuma. A sejtek halálának oka a szerveződés. Egysejtűek, valamint a soksejtű szervezet sejtjei, ha életfeltételeikről, táptalajokról gondoskodunk, vég nélkül élnek és szaporodnak, mint a szövettenyésztés tapasztalatai mutatják. A szaporodás a testi haláltól megváltó tényező. A nemi sejtek is vég nélkül élnek, amíg a csirapálya germinális kontinuitása nemzedékeknek a mult végtelen távolából a jövőbe haladó sorozatában meg nem szakad.

Az anyag és az élet, az élő és az élettelen, a szervezet és a szerkezet megkülönböztetése alapján az élettudomány azon alapvető felfogása alakult ki, hogy élettelen anyagból „ösnemzés útján“ élőlények, vagy azok csirái egyáltalán nem származhatnak. Az anyagot összetételének vagy szerkezetének semmiféle bonyolultsága nem avathatja élővé. Az élettelen anyag semmiféle vonatkozásban nem lehet alapja az életnek (Driesch). Az anyag csak átáramlik a természet örök körforgásában az önmagukat faji és egyéni jellegükben, az anyagi erők terv- és célszerű rendszerében a nemzedékek megszakítatlan folytonosságában kialakulni, fenntartani, szabályozni és megsokszorozítani képes élő szervezeteken keresztül. Már *Bergson* hangsúlyozta az „intuitív vitalizmus“ tanában, hogy az élet fogalma tartalmasabb, mint az erő. Az erő különben is szubjektív izomérzésünkre alapított biológiai fogalom, amelyet a mechanikában csak átvitt értelemben használunk. A gépezet anyagi konstrukciójában viszont a tervező és üzemmentartó ember, mint biológiai tényező

szerepel. A szervezet mechanizmusát önmaga teremti magának. Az élet jelenségei mögött valamely alakító, célkitűző elvet találunk, amely a forma állandóságát az anyag folytonos változása mellett is fenntartja, más anyagból, esetleg pótanyagból is újraképezi az élettelen anyagot s a szervezet, az élő rendszer egészére vonatkoztatott „aktív koordinációval“ a formaegységek erőtervébe rendezi. Az organikus célszerűség *Kant* szerint is másként fel sem fogható, mintha — „als ob“ — az emberéhez hasonló értelem okozná.

A szerveződés az életnek az élőlényekre legjellemzőbb jelensége. Minden sajátos életjelenség, a mozgás, az anyagcsere, a növekedés, a szaporodás, az ingerlékenység kifejezésre jut benne. Az élőlények összetett rendszerében részteljesítményeinek egységes összműködését eredményezi. A szerveződés a biológia központi, leginkább alapvető problémája, amely minden irányban filozófiai problémákba ütközik. A szerveződés biológiai értelmezésében a növényi, az állati és az emberi élet közös, egységes nézőpontjából a sejtelmélet nyújt alapot. Azonban nemcsak a sejtek életközösségében, a szervezet egészében találunk szerveződést, hanem már az egyes sejtekben, mint „elemi szervezetekben“ és az egysejtű véglényekben is, amelyeket tökéletes szervezeteknek is neveztek. Különösen újabban, főként *Gelei* vizsgálatai alapján tudjuk, hogy az egysejtűek a legfinomabb rosthálózatok különböző rendszereit rejtik magukban, amelyek működése a magasabbrendű állatoknak a szerveződés legmagasabb fokán jelentkező idegrendszer működését végzik. Egysejtűek szervezetében oly szervecskéket is találunk, amelyek csak működésük idejére, a struktúra és a funkció egységében alakulnak ki, majd a sejttest egyszerű állományába olvadnak be. A soksejtű élőlények szervezett sejtéletében, az individualizálódás és társulás ellentétes elvei között a sejtek más és más különleges működéseik végzésére egyesülnek szövetekké, a szövetek szervekké, midőn különbözőzésükkel és a munkamegozottság társadalmi elvei szerint a szervezet egységeinek és egészének alárendelve, önálló, sokoldalú életképességükben korlátozást szenvednek. A szervezet, amely a sejtek milliárdjainak nyújt életlehetőséget és életfeltételeket, egyben rabjaivá, sorsának részeseivé teszi a sejteket. A szerveződés nem áll meg az egyén térbeli határánál, mint ahogy az időben sincs az egyén létéhez kötve, hanem a múlt és a jövő két végtelenjében, a faj történelmi feltételezettségében és evolúciójának tervében megadott célszerűségében őseivel és utódaival az összefüggés folytonosságában létezik. A szerveződés kihat az egyén környezetébe mind anyagi, mind szellemi téren, anyagcsereje által változtatja, módosítja környezetét és szervezetének formaegységén túl is kialakítólag hat rá, szinte „beleéli“ magát, amint a mindenség időszakasosságának rendjébe is beleilleszkedik minden atómjának mozgásával. Ez a szervező kihatás, vagy szerves kialakítás hozza létre a sejtek világában, sejtek életközegében, a belső környezetben a szervezet sejtnekízüli vázrendszerét, az élő szervezeten kívül pedig azt

a mesterséges alkotásvilágot, amely a fajra jellegzetes konstrukciókban, a méhek viaszépítményeiben, a pókhálóban, az ember szerszámaiban, gépvilágában, műalkotásaiban, civilizációjának és kultúrájának maradandó intézményeiben és termékeiben megvalósul, amelyek állandó rendszerében a társadalom erőinek játéka megnyilvánul, a társadalom változó egyéneire kihat és azokból visszahat. Ez a meg gondolás átvezeti a szerveződés problémáját az élettudományból a társadalomtudományba, a kettő között közös egységes nézőpontokat domborít ki. A biológia és a szociológia ezen szintéziséből a szerveződésnek az anyagtól elvonatkoztatott fogalma merül fel, a részek vonatkozásainak immateriális kötelékeinek ideája, amelyek a szervezetek egységeinek strukturális összerendezettségét, a részleges folyamatoknak rendszerré kapcsolódását előidézik. Az élő szervezet a zeneművel kerül analógiába, amely egyes hangjainak melódiájában és összhangzatában a hang akusztikai tüneményén kívül és feül a különböző hangnemekbe transzponálható, különböző hangszereken, különböző egyének által megvalósítható struktúrában játszódik le. A sejtleletnek az érzékelhetőség számára túl lassan lefolyó mozgásjelenségeit is csak lassúbb időrendbe transzponálva figyelhetjük meg mikrokinematográfia útján, élő plasztikájában és dinamikájában.

A sejtek és a szervezet vonatkozásainak biológiai problémáját a rész és az egész filozófiai antinómiájára vonatkoztatva, a biológiai, pszichológiai és szociológiai nézőpontok összeegyeztetésével a következő meg gondolásokhoz jutunk. A sejtlelet, amelynek százéves fennállását nemrég ünnepelte Budapesten az anatómusok nemzetközi társasága, az élőlények, a növények és állatok szerveződésének közös, általános értelmezési elve, amely bensőséges kapcsolatot teremtett az élőlényekkel foglalkozó szaktudományok között. A sejtindividuum fogalmából indulunk ki a növényi és állati szervezet szerkezetének, működéseinek, a faji jellegben és egyéni alkatban megnyilvánuló öröklési tényezőknek, a pete fejlődésének és a szervezet kóros elváltozásainak kutatásában. A sejtleletet és szervezethez tartozó elemi jelenségeit a szervezet egészétől elkülönítetten a kísérleti biológia új módszereivel, a szövettanyésztéssel, mikrooperációval, mikrokinematográfia útján vizsgáljuk, amely módszerek a szerveződésnek addig rejtett, legintimebb és legtitokzatosabb vonatkozásait tárják fel előttünk. A kutatás ezen új irányai megelevenítik az anatómiai és élettani kutatást, amelyek eddig a holt formák, illetőleg az élettől elvonatkoztatott fizikai és kémiai jelenségek vizsgálatában éltek ki magukat.

A kísérleti biológia ezen újabb, az életjelenségeket közvetlenül megfigyelő, előidéző és módosító módszereivel végzett kutatások a szerveződés kérdését új megvilágításba helyezték. A sejtlelet pusztán a sejtindividuumok ismerete alapján nem magyarázza meg a különböző sejtek sokaságainak egységes, összhangzatos és célirányos működését a szervezet egészében, mondhatnánk a szervezet „közéletében“. A tanítványaimmal

együtt majd két évtizeden át végzett szövettani és kísérleti biológiai vizsgálatok hosszú sorozatának eredményei alapján sikerült a szerveződének a sejtközötti állományban és az abból a sejteken kívül kialakuló szövetelemekben rejlő tényezőit kimutatnunk. Ezzel a celluláris teória és a celluláris patológia az „intercelluláris“ elmélettel és „intercelluláris“ patológiával nyert kiegészítést. Eszerint a sejtek közösségeinek vonatkozásait a szervezet végső szövetegységeiben a sejtek élettelen anyagcseretermékeiből, megfelelő vegyi feltételek és feszülés hatására kialakuló, a sejtek és a szervek végső egységeit rugalmasan kifeszülő rostok, hártványok, rekeszek és hálózatok rendszere fogja közre. Ez az élettelen rostrendszer a sejtek egymásközötti vonatkozásait rugalmasságánál fogva helybelileg egységesen szabályozza. A szerveződésnek ezen elemi tényezője egyrészt az egyes sejtekből kiinduló hatásokat fogja fel és közvetíti a magasabb vázrendszerekben keresztül a szervezet egészéhez, másrészt a szervezet egészében ható tényezőket fogja fel, egyenlíti ki és közvetíti a sejteknek, csodálatos szabályozottságban. A sejtenkívüli rostrendszert sikerült a szervezetből kivont folyékony rostanyagból mesterségesen is kialakítani, mind a szervezetben, mind a szövettanyészetben sejtekkel benépesíteni, illetőleg a természetes rostrendszert mesterséggel, idegennel helyettesíteni.

Az intercelluláris elmélet alapján a szervezet végső egységei, legkisebb élő részei és egésze közötti vonatkozások szemmel látható konstrukció mikromechanizmusában nyernek kauzális értelmezést, anélkül azonban, hogy akár az egyes sejteknek, akár a szervezet egészének individuális élete magyarázatot nyerne ezáltal. Sikerült azonban kimutatni, hogy a szerveződésnek a sejtek életegységein kívülálló anyagi tényezői a szervezet belső anyagi életfeltételeként nem vonhatók az élet fogalma alá és kauzális-mechanikai alapon kimerítően értelmezhetők. Ezzel a vitalizmus és a mechanizmus ősi ellentétét hozhatjuk összhangba.

A sejtelmélet ilyen rehabilitálása gátat vet azon törekvéseknek, amelyek az élő szervezetet a sejtfogalom életességének, „elemi szervezetének“ kiiktatásával az anyag szerkezetének megismerése alapján igyekeznek értelmezni. Az anyag végső egységeiből, az elektronból, protonból kiindulva, egyenes folytonos sorban vélnek eljutni az atomtól a molekula és kolloidális micella fokozatain keresztül az „élő anyag“ ellentmondó, biológiai nézőpontból képtelen fogalmához. Újabban a szervezet mozgásjelenségeinek forrását az őstestek, az elektronok önmaguktól való saját mozgásában, kezdettől bennerejlő elektro-fizikai ösmozgékonyosságában keresik (Breysig), amely az égitestek saját, a nehézségi erővel szemben megnyilvánuló belső erőivel állana kölcsönhatásban.

A sejtfogalomból kiindulva a szervezett sejtélet szintézisein keresztül a nominalizmus, illetőleg individualizmus és a kollektívizmus, illetőleg univerzalizmus és totálizmus társadalmi felfogásainak ellentéteit hozhatjuk összhangba a konceptualista felfogásban, amely a társadalom szervezetében mind az egyén, mind a közösség egészének valóságát elismeri.

A szerveződés biológiai és szociológiai problémájának e fogalomközösségében keres kapcsolatot a filozófus a biológussal, amely kapcsolat termékenysége *Brandenstein* Béla báró „Az ember a mindenségben“ című nagyszabású művében mutatkozik meg. A biológiai és pszichológiai ismeretek szintézise által, a biológia alapegysége, az egyén, mint öntudattal bíró felelős, szellemi, értelmi, érzelmi és erkölcsi tulajdosságokkal felruházott személy bontakozik ki.

A biológiai szintézis kiterjesztésével a társadalmi problémákra, a sejt és a szervezet egésze közötti vonatkozások ismeretét az egyén és a közösség társadalmi problémájának értelmezésében értékesíthetjük.

Az emberi egyén tárgyilagos biológiai és az öntudat alanyi valóságából adódó pszichológiai megismerésének egybevetése által válnak csak értelmezhetőkké a társadalmi szerveződésnek az egyes egyéneken rejlt és az egyéneken kívül kialakuló társadalom- és kultúraalkotó és fenntartó tényezői, valamint az egyének magánélete és közléte közötti vonatkozások. A szerveződés anyagságtól elvonatkoztatott biológiai fogalmának szociológiai vetületében a társadalom szervezetének legalapvetőbb tényezője gyanánt is az egyént ismerjük fel. Az egyénekből kisugárzó értelemből a tehetségek, képességek egyéni megnyilvánulásaiból az egyéni érzelmekben, vágyakban, szenvedélyekben kirobbanó vonzó és taszító, összetartó és széthúzó erők kölcsönhatásában alakulnak ki az egyéneken kívül a láthatatlan társadalmi kötelekek, amelyek a társadalom struktúráját az emberpár, a család, a nemzedékek, a korosztályok, a rendek, pártok, osztályok, vallási, politikai és számtalan más közösségek és tömegek alakulataiban fenntartják a jog és kötelesség viszonyosságában a hagyományok, a vallás, az erkölcs, az állam törvényei, a közvélemény, a testületi szellem hatalmával az egyéni lét körét, térben és időben messze meghaladóan.

Az élettudománynak és társadalomtudománynak az egyén fogalmában találkozó közös nézőpontjából az ember egyéni és társadalmi életét anyagi, szellemi, értelmi, érzelmi és erkölcsi megnyilvánulásaiban, környezetével fennálló vonatkozásaiban, a természet szerveztségének egységes rendszerében szemléljük, midőn az anyagelvűség alacsony szintjén felülemelkedő, a múlt és a jövő végtelenjébe tekintő ideális világnézet alapelvei bontakoznak ki az individuális és szociális társadalmi törekvések egymást kiegészítő összhangjában. *Huzella Tiradar.*

Hozzászólások:

Huzella professzor, mint filozófus és biológus, az egész biológia alapproblémáját választotta előadása tárgyává, azt, hogy mi az élet. A legrégebb idő óta elsősorban érdekli ez a kérdés a gondolkozókat. Réá feleletet adni nagyon sokan megkísérelték, de az sohasem volt kielégítő. Az életnek még oly körültekintéssel megszerkesztett meghatározása is éppen olyan kevéssé érte el ezt, mint az élet fiziko-kémiai sajátosságainak

jellemzése. A materialisztikus korok az életet az életjelenségek összegének tartották, ezért hangzott el ismételt, hogy az élet valamennyi sajátosságai idővel maradék nélkül visszavezethetők lesznek fizikai és kémiai folyamatokra. E felfogás téves voltának egyik felismerése az volt, hogy kitűnt, hogy az élet nem az életjelenségek összege, hanem azok harmonikus és célszerű egésze. Az egésztest pedig részre bontani, egész voltának megsemmisítése nélkül, nem lehet. Felbontani, elemezni az élet jelenségeit lehet; ilyen elemzés nélkül alig is ismerhetjük meg az életjelenségeket. Ez azonban nem jelenti magának az életnek a megismerését is. Az élet totalitásának a felismerése kellően rávilágított arra, hogy elemzéseinkkel mit érhetünk el. El kell ugyan ismernünk a Kant-féle mondás igazságát, hogy nem lehet tudni, mennyire, milyen messzire juthatunk el elemzéssel az élet bizonyos kérdéseinek kutatásában is, de éppen, mert belátjuk, hogy az élet nem életjelenségek összege, hanem egésze, ezért az egész életet mint egészet is kell tanulmányoznunk. Ez az egészben való tanulmányozás ma, mondhatnók, világszerte folyamatban van, minálunk elsősorban Huzella professzor intézetében. Az ő és munkatársai kutatási területe a biológiának az élet alapjelenségeit feltűntető az az ága, amelyet egykor *Hertwig* Oscar „Zelle und Gewebe“-nek, majd „Allgemeine Biologie“-nek nevezett. De míg *Hertwig* tisztán biológiai elemzéssel iparkodik a sejtek és szövetek életét megismerni, Huzella hangsúlyozza az egész és részei között fennálló harmonikus és célszerű együttműködési viszonyt.

A harmonizálás soksejtűeken az idegrendszer és — legalább részben — hormonok bekapcsolódása útján megy végbe. De megvan a harmonizálás az egysejtű, nemsejtes és idegrendszer nélküli szervezeteken, szivacsokon, növényeken is. Hogy bizonyos magasan fejlett egysejtűeken idegrendszerű fibrilláris kapcsolat tartja fenn a harmonikus egyesítést, mint azt *Huzella* elsősorban amerikai bűvárok, továbbá *Gelei* és iskolájának kutatásai alapján állítja, az nagyon is lehetséges. Egy ilyen „sejtidegrendszer“ útján való harmonizálás talán kevésbé tartható csodálatosnak, mint az, hogy az állatok közt számos ú. n. egysejtű, továbbá a szivacsok és növények mind harmonikusan működnek, látszólag minden anyagi harmonizációs berendezés (hormonhatás) nélkül. Nem a munkamegosztódás és a vele kapcsolatos differenciálódás a csodálatos, hanem az, hogy a legegyszerűbb szervezetek, pl. még valamely amoeba is, alaktani elkülönülés nélkül végzik el összes élettevékenységüket. Kézzelfogható célszerű berendezéseik nincsenek, de azért célszerűek és „élnek“.

A célszerűség kérdése egyike ma az étellel foglalkozók legfontosabb problémájának. Egységes szervezethez harmonikus célszerűséggel, ez az élőlényeknek az a sajátossága, aminek megközelítése a ma használatos ú. n. biológiai, azaz fiziko-kémiai elemző módszerekkel nem lehetséges. Ma a biológusok igen tekintélyes része készségesen elismeri, hogy

a biológia és a fiziológia elemző módszereivel az élethez közelebb nem juthat. Az életbúvároknak ebbe a csoportjába tartozik *Huzella* professzor úr is. Annak megítélése, hogy ez a totális, harmonizáltan és célszerűség szempontjából való élettudomány éppen olyan hatalmas lépésekkel fogja-e előbbre vinni az élettudományt, mint amilyen mértékben a biológiát és fiziológiát a fiziko-kémiai elemzés nagyra tette, csak akkor lesz majd lehetséges, ha már e kutatómódnak is megfelelő multja lesz. Ki kell azonban emelnünk, hogy a maguk idejében az élettudományok egész területét átpillantó *Aristoteles* és *Johannes Müller* életmagyarázata ezzel a ma újabbnak tartott, harmonikusan totális és teleologikusan vitális bölcséleti felfogással, mint amilyen *Driesché* és a vele rokon *Huzellé*, sokban megegyezik.

Reméljük hogy az „új” értelmezés nem válaszfalat jelent biológus és filológus között, hanem kaput a filozófiai felfogásnak a biológiába való hathatós bejutása részére. *Entz Géza.*

*

Huzella professzor úr, mint az életről szóló vitaülés előadója. széles perspektívájú képben, tömör szemléletességgel tárta elénk az élet megítélésére fontos biológiai, filozófiai, sőt társadalmi, világnézeti és politikai mozzanatokot. Roppant nagy anyagot ölelt fel, melyet a sejt-közötti állományban a sejteken kívül kialakuló szövetelemekben rejlő tényezőkre vonatkozó saját értékes kutatásainak közlésével bővített. ezzel próbálván összhangzásba hozni a vitalizmus és a mechanizmus ősi ellentétét. Fejtegetései az életre vonatkozó felfogások mai irányainak találó *bírálat*a mellett *programot* tartalmaznak arra nézve, hogyan, milyen elvek és megfontolások alapján, milyen fajtájú vizsgálatokkal közelíthető meg a jövőben az élet problémája, de magára az élet lényegére vonatkozólag csupán azt emelte ki hangsúlyozottan, hogy az élet fogalma szabatosan nem határozható meg. Ebben *Huzella* professzornak teljesen igazat kell adnunk. Az élet valóban tudományosan nem definiálható s ismereteink mostani állásán csupán arra szorítkozhatunk, hogy felsoroljuk azokat a jellemző tulajdonságokat, amelyek által az élő lények az élettelenek világának tagjaitól különböznek. Az életet jellemezhetjük, de nem definiálhatjuk. Benne a legegyszerűbb életfolyamatbeli elemek kétségkívül fizikai és kémiai természetűek, de ezeknek összerendeződése és harmonikus összeműködése adja csak az életet. A rendező erő maga, vagyis az élet, számunkra ma még hozzáférhetetlen s működésének mikéntjére csak hatásai révén következtethetünk.

Azt, hogy mi az élet, közvetlenül nem tudjuk megismerni s csak azt bírjuk róla megállapítani, hogy az élet lényege nem állapot, hanem folyamat, történés. Az állapotot az „élő” jelző fejezi ki, mely állapot mögött azonban valami történik és ez az élet. Az élet maga éppen úgy ösjelenség, mint például a nehézség; a nehézség lényegét sem ismerjük, hanem valamit tudunk a súlyos testekről, az élet veleje hasonló-

képen ismeretlen előttünk, amit róla tudni vélünk, azt az élő lényekről tudjuk. Az élet problémájához csak közvetett utakon férkőzhetünk hozzá, még pedig úgy, hogy az élő lényeket, amelyekhez az élet tapad, vesszük vizsgálat alá.

Azok a tulajdonságok, amelyek az összes élő lényekre kivétel nélkül érvényesek s így magára az életre is jellemzők, röviden a következőkben foglalhatók össze:

1. Minden élő lény komplex és determinált, különmemű részekből álló organizációs-rendszert alkot, mely határozott külső alakkal bír. Minden élő lény tehát egyed (individuum), melyben különleges összetételű és tulajdonságú anyagoknak egy bizonyos, a környezettől élesen elkülönített s az élő lények minden fajára nézve meghatározott és jellemző mennyiségű és minőségű anyaga olyképen van jelen, hogy annak minden része, egyik a másikkal szoros funkcionális kapcsolatban, belső egységet alkot.

Az élő lények mindig önkormányzattal (autonómia) és szuverenitással felruházott egyedek, azaz minden élő lény a maga egészében (totalitás) képviselője mindazoknak a jellemvonásoknak, amelyek a fajt, ahová tartozik, jellemzik és csak a maga egészében képviselője annak az egyéniségnek is, mely őt mint egyedet a fajnak minden más egyedétől megkülönbözteti. Az egyéniség a történelmi múlt eredője.

2. Minthogy az élő lényeket harmónikus funkcionális kapcsolatban álló részek alkotják, a részek és a velük kapcsolatos működések szoros korrelációban állnak egymással s ezért ha az élő lényt formáló szervezet mint egész megcsérül, a kiegészülés (regeneráció és restitúció) folyamata lép sorompóba.

3. Az élő lények önfenntartó és fejlődő „stationär“-képződmények, vagyis létüket és formájuk (szerkezetük) látszólagos állandóságát csak szakadatlan szétszóródással végződő energiaátalakulásokkal, tehát folytonos belső változásokkal tarthatják fenn.

4. Az élő lények energetikailag környezetükkel soha sincsenek egyensúlyi állapotban és úgy vannak berendezve, hogy környezetük energia-forrásait és energia-formáit belsejükben aktív tevékenységgel olyan energia-formákká alakítják át, amelyek az energetikai egyensúly bekövetkezése ellen működnek.

5. Az élő szervezetekben az entrópia elve mellett az ektrópia elve is érvényesül, míg az élettelenek világában csupán az entrópia uralkodik. Az élő szervezetekben az asszimiláció és a fejlődés, mely aránylag egyszerű kezdetből kiindulva egyre bonyolódottabb, összetettebb, rendezettebb és összefüggőbb állapotokhoz (anamorfózis) vezet, oly anabóliás (energiahalmozó) folyamat, mely valószínűbb anyagformákból, helyzetekből vagy fázisokból kevésbé valószínűket és kevésbé állékonyabbakat hoz létre; az élő szervezetek ezen tevékenységét az élettelen anyag általános-entrópiás viselkedésével szemben ektrópiásnak

nevezzük. *Auerbach F.* az élő lények ektrópiás tevékenységét, mely az energia elértéktelenedése (entrópia) ellen működik, oly fontosnak és jellemzőnek tartja, hogy az életet így határozza meg: „Leben ist die Organisation, die sich die Welt geschaffen hat zum Kampf gegen die Entwertung der Energie“.¹

6. Az élet — mint történés — életfolyamatokban nyilvánul. Ezek a különböző élő szervezeteknél nagyon sokfélék és beláthatatlanul változatosak; közülök azonban csak azok jellemzőek egyetemesen az életre, amelyek minden élő szervezetnél kivétel nélkül megvannak és amelyek öntevékenységen (autoergia) alapulnak. Ilyenek:

a) *Az anyag- és energiaforgalom* (metabolia), mely bontó-, építő- és raktározó anyagforgalomban nyilvánul; az építő anyagforgalommal (asszimiláció) energiahalmazás (anabolia), a bontó-, vagy üzemi anyagforgalommal (disszimiláció) energiafelszabadítás (katabolia) jár együtt. Az anyag- és energiaforgalom szükségyszerűsége az élő szervezetet nyílt rendszerré formálja, amely amíg él, állandó kapcsolatot tart fenn a környezettel: a Föld atmoszférájával, hidroszférájával, lithoszférájával és bioszférájával, amelyből állandóan anyagokat, oxigént, vizet, különböző sókat és táplálékokat vesz fel és amelybe bomlástermékeket juttat.

b) *Mozgás*. Az életre csupán a rendszeren belüli mozgások jellegzetesek, melyek az anyag- és energiaforgalommal, továbbá az ingerlékenység következményeivel járnak együtt.

c) *Ingerlékenység* (irritabilitas). Az élő szervezetek azon tulajdonsága, hogy a testben és a környezetben végbemenő bizonyos változásokra — mint ingerekre — anyag- és energiaforgalmuk megfelelő megváltozásával reagálnak. A reakció eredményei a különböző működések (mozgás, elyázasztás stb.). A környezetnek az a része, amelyről az élő szervezetnek érzéki benyomásai vannak és amelyre hatni tud, alkotják a szervezet egyéni világát (Umwelt), mely minden szervezetre nézve egyéni színezetű és különbözik a környezettől (Umgebung); az egyéni világ a környezetnek csupán egy kivágott része, melynek változásai mint ingerek a szervezetre hatnak.

d) *Növekedés*. Az asszimilációnak a disszimilációval szemben való túlsúlyra jutása eredményezi a növekedést. Az igazi növekedés új élő állomány (protoplasma) termelésében áll, mely az élő rendszeren belül a táplálékkal felvett élettelen anyagok organizálását eredményezi. A termelt élő állomány elsősorban az élet folyamán elhasznált állomány pótlására, továbbá a test felépítésére és a térben és időben való növekedésre (szaporodásra) szolgál. A növekedéssel minden élő szervezetnél együtt jár az „organisatoricus determinatio“, vagyis a növekedés által létesített élő állománynak szervekké való kiképzése.

¹ *Auerbach Felix*: Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens. Leipzig, 1910, pag. 38.

e) *Fejlődés*. A fejlődés a növekedés szükségképeni velejárója s bizonyos átalakulások összefüggő láncolatának kialakulásában nyer kifejezést, melyre az a jellemző, hogy általa végeredményben bonyolultabb, tagoltabb alak és az egyéni és faji élet fenntartásában és az életműködések teljes kifejtésében kifejeződő végcélra való tekintettel egyre alkalmasabb és célszerűbb szervezetség létesül. A fejlődésre jellemző: 1. a *függetlenség*, vagyis a fejlődésmenet *fajlagossága*, 2. az *örökleteség*, ami a fejlődés *folytonosságát* biztosítja és 3. a fejlődés eredményének *alkalmazkodottsága*, ami megteremti a harmóniát a független továbbfejlődés és az adott viszonyok, meg az élet kívánalmai között, ami a fejlődés *célszerűségének* látszatát kelti. Az élő rendszer fejlődése előrehaladó, többé vissza nem fordítható (irreverzibilis) kémiai, fizikai-energetikai és morfológiai változásokon alapszik s ezen változások létesítik az élő szervezetekre oly jellegzetes *formacserét*, mely az egyén élete folyamán az ontogenetikus (egyedi) fejlődést, a nemzedékek során pedig a filogenetikus fejlődést, vagyis a törzsfejlődést (fajfejlődés) eredményezi. A fejlődéssel kapcsolatos megfordíthatatlan (irreverzibilis) folyamatok elháríthatatlanul az egyéni halál jelenségébe torkolnak.

f) *Szaporodás*. Az egyén keretét meghaladó növekedés alapja a szaporodásnak, melynek legősibb és legkiadósabb formája az osztódás, ami szükegképen az osztódó egyén egyediségének megszűnésével, vagyis halálával jár együtt. Az osztódó individuum helyébe két új individuum lép s a régi veszendőbe megy anélkül, hogy ezzel a folyamattal kapcsolatban élő állomány pusztulna el; az osztódásnál csupán egy individualitás tűnik el, de állományából két új individuum alakul ki úgy, hogy anyjuknak élő állománya továbbfejlődve és kiegészülve továbbél. A szaporodás ezen módjához, mellyel az osztódó egyed immateriális halála jár együtt, csak utóbb társult a szexualitás, melynek célja, hogy két, különböző történelmi múltú és különböző egyéni tulajdonságokkal bíró élőlény egybeolvadásával, az egyéni tulajdonságok különböző kombinációjával a változékonyságot fokozza. A szaporodással másodlagosan egybeforrt szexualitás az élet fenntartása szempontjából szükséges változékonyság és szerkezetbeli plaszticitás biztosítására annyira hasznosnak bizonyult, hogy állandósult.

g) *Halál*. Bármilyen paradoxonnak látszik is, a halál nem az élet ellentéte, hanem életjelenség, mégpedig — sajnos — elkerülhetetlen általános életjelenség és az egyed életében az utolsó. Az élet ellentéte nem a halál, hanem az élettelenység. A halál a fejlődéssel kapcsolatos irreverzibilis folyamatok következménye és az élő szervezetekre egyetemesen jellemző. Csak az élő halhat meg s ami meghalt, az feltétlenül élt, a halál tehát az élők jellegzetes tulajdonsága. A halál egy bizonyos, sohasem ismétlődő élő összetétel, egy csak egyszer előforduló individualitás megszűnése, eltűnése s lehet természetes és erőszakos; az előbbit belső okok, az utóbbit ártalmas külső hatások eredményezik.

A természetes vagy fiziológikus halálnak két fajtája ismeretes, úgymint 1. immateriális halál, mely az egysejtű szervezeteknél fordul elő és a szaporodással (osztódással) kapcsolatos, s vele élő állomány nem megy veszendőbe; 2. materiális halál, mely a soksejtű szervezetek sajátja s melynél az egyed teste elpusztul, hullává lesz és alkotóelemei elbomolva az élettelenek világába kerülnek.

Az előbbieken elősorolt és az élő szervezetekre jellemzőnek tartott tulajdonságok egyenkint, külön-külön, némely élettelen rendszeren is megtalálhatók. A mineralógusok megállapítása szerint például az élettelen ásványok (kristályok) sorában akadnak olyanok, amelyek egyikén-másikán az élő szervezetekre jellemző sajátságok kimutathatók, így nemcsak az individualitás, anyagforgalom (asszimiláció és disszimiláció), növekedés, fejlődés, szaporodás, stb., hanem még regeneráció (ki-gyógyulás), restitúció, mozgás (folyékony kristályok), alkalmazkodás, sőt a kristályok körében olyan folyamatok is észlelhetők, amelyek az élő szervezetek mutációs jelenségeivel, a nemzedékcserevel, a természetes kiválogatódás (szelekció) eredményeivel, az ingerlékenységgel, a növények helio- és galvanopropizmusával stb. hozhatók párvonalba.²

Az élő szervezetekre jellemzőnek tartott és az előbbieken ismertetett tulajdonságok azonban *együttesen* csak az élő lények sajátjai. Ez a kritérium csupán csak a vírusok rejtélyes világára nem találó. E ponton ugyanis be kell vallanunk, hogy a modern mikrofizikai és mikrobiológiai kutatások legújában olyan határterületeket tártak fel, amelyen az élok és élettelenek közti határ egyre jobban elmosódik. Az ultravírusok egyik csoportja biztosan élő lény, a másik része, ahová a legkisebb, molekulánagyságú ultravírusok tartoznak, biztosan nem élő lény, hanem élettelen hatóanyag; az ultravírusok e két szélső alcsoportja között helyet foglaló, közbülső nagyságot képviselő ultravírusokra nézve pedig, amelyek a típusos élő szervezeteknek csak alig néhány jellegzetes tulajdonságát őrizték meg, megoszlanak a vélemények, a kutatók egyik tábor a élő lényeknek, a másika pedig életteleneknek nyilvánítja s a jövő fogja eldönteni, melyik megítélés mód a helyes.

Az élő szervezetek és az élet problémája megítélése szempontjából nyomatékosan latbaesik az újában egyre szélesebb körben hódító alakzat- és emergencia elmélet.

Az alakzat-elméletnek³ az az alap gondolata, hogy a természetben

² V. ö. *Johnsen Arrien*: Über den Unterschied von Mineralien und Lebewesen. Berlin, 1930.

³ Az alakzat-elméletet, melyet a németek „Gestaltstheorie“ vagy „Ganzheitstheorie“ névvel jelölnek, a mi filozófiai irodalmunk általában alak-elmélet vagy alakulat-elmélet néven ismeri. Bartók György az alkat-elmélet elnevezést ajánlja (Protestáns Szemle, 1938. évi kötet, 296. old.). Minthogy az alkat-elmélet és alakulat-elmélet kifejezések félreértésekre szolgáltatnak alkalmat, mert az alkat szó a biológiában a konstii-

vannak képződmények, amelyek többet rejtenek magukban, mint amennyi komponenseiknek summája, amelyek tehát többek, mint elemeik összege. Az alakzatos képződményekben mindig valami qualitative új tulajdonság áll elő, ami részeikben nincsen meg s ami csak a részek anyagi csoportosulásának bizonyos meghatározott fokán kerül homloktérbe. Ezekkel az alakzatos képződményekkel szemben állanak az ú. n. „szummációs képződmények“, amelyeknek tulajdonságai összetevő részeik tulajdonságainak egyszerű összegeződésai. Például a víz, a vízmolekulákat tekintve, egyszerű szummációs képződmény, de már a vízmolekulák atomjait (H_2 és O) tekintve, alakzatos képződmény. Az élő szervezetek kitűnő példái az alakzatos képződményeknek, mert bennük az alakzatoknak ezt a felhágó és egyre újabb és újabb tulajdonságokkal gazdagodó fokozatát találjuk: elektronok, atomok, molekulák, kolloid-részek, sejtek, szövetek, szervek, organizmus. Az alakzatos képződményeknek ez a fokozatos sora mindig specifikusan újabb tulajdonságokat, hatás módokat hoz létre, amelyek nem tekinthetők az előzők egyszerű szummációs jelenségeinek. Azonban az az új, amely az alakzatok magasabb fokozatain jelentkezik, mindig az elemek (részek) bizonyos alapítékain és tulajdonságain alapszik, amelyek csak a másokkal való viszonybalépés következtében kizárólag csupán az illető fokon nyilvánulnak.

Az alakzatos képződmények tulajdonságainak ismerete alapján arra a kérdésre is megfelelhetünk, hogy az élő szervezet folyamatai közül melyek értelmezhetők kémiai és fizikai alapon?

Az élő szervezet nagyon összetett, bonyolódott alakzatos képződmény, melyben az anyagnak minden ismeretes fokozata az elektrontól a legmagasabb fokú alakzatig képviselve van s minden, ami a szervezetekben történik, az egésznek és a benne lévő különböző fokozatú alakzatos képződményeknek hatása. Ha tehát a szervezetben egy magasabb fokozatú specifikus organikus alakzatos képződmény, pl. egy sejt, mint olyan, akcióba lép (például a formaképződés folyamatában), akkor az életnek atomokkal, molekulákkal, kolloid-részecskékkal dolgozó kémiai-fizikai értelmezése csütörtököt mond, mert a sejt az őt összetevő molekulákkal szemben „alakzat“, tehát rajta jellegzetesen új, az atomokon, molekulákon, kolloid-részecskéken, tehát a kémizmuson még nem lévő tulajdonságok jelennek meg. Ahol azonban a szervezetekben olyan folyamatok mennek végbe, amelyek a molekulák és atomok között folynak le (pl. ilyen az anyagcsere-folyamatok javarésze), ott a kémiai-fizikai módszerek helyénvalók és a kémiai-fizikai törvényszerűségek szorosan érvényesülnek, minek következtében az ilyenfajta folyamatok kémiai-fizikai alapon magyarázhatók és megérthetők.

túció, az alakulat pedig a geológiában a formáció fogalmára van lefoglalva és az alak a forma szóval egyértelmű, a „Gestalt“ magyar mesterzavául az *alakzat* nevet ajánlom.

Az alakzatos képződmények egyre magasabb fokú alakzatokba rendeződő hierarchiája során a „teremtő szintézis“ eredményeként mint „emergens“ (tehát újonnan felbukkanó) képződmények jelennek meg az élő lények. Minden jel arra vall, hogy az élet fogalma egy ilyen alakzati folyamat (Gestaltsvorgang) kialakulásához tapad s hogy az élet hordozója csak oly szubsztrátum lehet, amelyen ez az alakzati folyamat lehetséges. A legkisebb egység, amelyre ez érvényes, a sejt; ez az élet legegyszerűbb hordozója: igazi elemi szervezet. A magasabbrendű szervezetek sok sejt. egyesüléséből álló magasabbrendű alakzatos képződmények, melyekben éppen magasabbfokú alakzatos voltukból kifolyólag az életfolyamatok további újszerűsége és sokfélesége járul az elemi általános életjelenségekhez.

Gorka Sándor.

*

Az elhangzott értékes gondolatokhoz, amelyeket valóban az életjelenségek állandó tudományos vizsgálata érlelt ki, hozzá kell fűznünk kiegészítésül a kritikai végigpillantást a modern bölcelet ama főirányain, amelyeket „életbölcelet“ néven foglalhatunk össze.

Dilthey és a nyomában haladó filozófiai-antropológiai irány körében az „élet“ fogalmának háromféle értelme tárult fel: a biológiai természet tudományos élet (ez a kívülről tekintett élet); a transzcendens élet (az „örök élet“, amelyről a vallás beszél: a lélek élete); végül, a kettő között, a benső-személyes élet (a megélt élet, az élet, mint élmény). Utóbbi az a nem biológiai, hanem biográfiai értelemben vett élet, amelynek mélyéből a kultúrák és a társadalmak kinőnek: ez az életfogalom tehát szellem tudományos jellegű.

Ehhez az életbölceleti irányhoz annyiban hasonló az életbölceletnek ama másik két iránya, amelyek közül egyik *Bergson*, másik *Klages* nevéhez fűződik: hogy utóbbiak is az élmény folyamatát helyezik középpontba. Mind *Bergson*, mind *Klages* bölcelete szerint az élet gondolkodás útján meg nem ismerhető, nem gondolható, csak átélhető valami. A gondolkodás és azonosság elvén alapul, fogalmai tartalmilag önmagukkal azonosak maradnak. Az életben ellenben semmi sem marad meg és nem tér vissza: folytonos jövése-menése örökké új és megfoghatatlan dolgoknak. Az élet és a merev szabály: ellenségek. Az élet lényegileg bizonyos művészi szabálytalanság: pl. a test jobbfele semmi-
ben sem pontos mása balfelének.

Klages szerint az élet a felületen: kép, a mélységben: lélek. Képek áradata az élet, és a képek lelket fejznek ki. A test fiziognómiailag kifejezi a lelket, mint a művészi alkotás a benne megnyilatkozó lelki tartalmat. A tölgyfáról makk esik le, meggyökeresedik, és új fa nő ki az erdő talaján, a régihez hasonló. Mi okozza e hasonlóságot? Talán a régi fa él az újban tovább? Ez nem lehet: a régít kivághatjuk, elégethetjük, az új mégis vígan növekedik tovább. Vagy a régi fa anyagából ment valami át az újba és ez okozza a hasonlóságot? Ez sem lehet.

mert az élő szervezet anyaga bizonyos idő alatt teljesen kicserélődik. Mi az tehát, ami nemzedékeken át fennmarad és biztosítja a hasonlóságot? Egy kép, — feleli Klages. A tölgynek, fenyőnek, halmak képe fennmarad az ivadékokban. Ez a kép azonban nem marad azonos, hanem folyton átalakuló kép, mert nincs két egyforma tölgy, fenyő vagy hal.

Hogy teljes legyen képünk az „élet“ filozófiai felfogásáról, a fenomenológusokat kell megemlítenünk. *Scheler* a régi bölcsélettel ellentétben, amely csak érzékiséget és szellemet ismer, önálló vitális értékekről beszél. Az életértékek magasabbak, mint az érzéki gyönyör és haszon értékei, de alacsonyabbak a lélek és szellem értékeinél. Kategóriái: a „nemes“ és a „silány“, „hitvány“. *Nic. Hartmann* az életet önálló létretegnek fedezi fel, amely az anyagra és az anyagból épül fel ugyan, de erre maradék nélkül vissza nem vezethető. Az élet többlete a szervesetlen anyaggal szemben: a célszerűség.

Eppen e ponton fedezhető fel a modern életbölcséletek gondolatai nyomán az élet első nagy antinómiája, amely értékelméleti természetű. A célszerűség más szóval: hasznosság. Hasznos az, ami célszerű. A biológiai élet: célratörékvés, a társadalom és a kultúra életében pedig a hasonhajhászás: vitális hanyatlást jelent. A haszonratörékvésnek kormányzó életelvűvé való növekedése nyárspolgári biztonságkeresésre és individualisztikus önzésre vezet. Az erős, nemes élet ellenben egyfelől szereti a veszedelmet és a kalandot, másfelől azonban odaadó, önfelédtt.

Az életbölcséletnek eddig említett irányai az életet egyoldalúan dinamikus valaminek látják, minden sztatika és megmaradás nélkül való, folytonos változásnak. Ez a világnézet nem új, megtalálható már *Herakleitos*-nál és megtalálható már Kr. e. 3000-ben is, a délkinai taoizmusban. *Tao* a végesben látott végtelenség, a folytonos változásban tisztelt örökkévalóság. A taoizmus életművészetet is jelent, amely a tökéleteset úgy szolgálja, hogy ennek a világnak tökéletlenségein tökéletesít, annyit, amennyit lehet. A modern életbölcséletek is a véges és földi-immanens dolgoknak tisztelői és a transzcendenciában, örökkévalóságban, továbbá a logikumban, intellektusban és szellemben az élet ellenségét látják. A modern életbölcséletek ezért filozófiai kifejezői a modern kulturális válságnak, a szellemi értékekbe vetett hit megrendülésének is.

Az egyoldalúan dinamikus életbölcsélettel szemben már *Aristoteles* és nyomán *Pauler Akos* elismeri ugyan a változást és az eleven fejlődést, mint világtényt, de szintetikus egységben a lét sztatikus oldalával, a szubsztanciával. Eszerint változás és állandóság, elmúlás és megmaradás: korrelatív fogalmak. Minden változás feltesz valami állandót, amelyhez képest állapítható meg a változás ténye. Úgy véljük, az élet bölcséletének továbbra is a filozófiai gondolkodás e maradandó törzsalománya szolgál helyes alapul.

Középponti problémája, az élet ontológiai mivolta mellett, az élet-

bölcsöleteknek: az élet viszonya az ember specifikumához és a szellemi értékekhez is. A tiszta vitalitás nem sajátzerűen emberi, és az ember sem pusztán egyfajta élőlény a többi között. Az értelem és az akarat az embernél lélektanilag új helyzetet teremt, amennyiben lehetővé teszi, hogy oly képességekre vágyakozzék, aminőkkel nem rendelkezik. Meg kell lélektanilag különböztetnünk a tényleges képességeket a merő vágytól, amely valamely képességnek önmagunkban való megtételére irányul. Más pl. a szeretetre, odaadásra, hősiességre való képesség, és más az a pusztá vágy, hogy mindezekre képesek legyünk. Az állatnál a képességre irányuló vágy és a tényleges képesség e feszültsége és egyensúlytalansága nem lehetséges. Másszóval: a vadállat mindig önmaga tud lenni, csak a domesztikált állatoknak és az embernek kiváltsága, hogy nem marad hű eredeti alaptermészetéhez. Az emberek többsége értelmes háziállathoz hasonló, a *Nietzsche* által említett, csorda, nyáj tagjaihoz, és más akar lenni, mint ami. Csak igen ritkán akad oly ember, aki értelmes, de pulzív domesztikálódott állathoz hasonló lélektanilag. Ezek a tisztán impulzív emberek, vagyis kifelé érzékeny, megnyilatkozásaikban nem gátolt lelkek. Lehetnek ezek az emberek úri természetűek, de csak olyan értelemben, mint egy tigris, vagyis nem adaptálódnak az emberi társadalomhoz. Ők az erkölcsben, a társadalomban, a hűségben, a lelki mélységben és befelfordulásban csak élethazugságot és gyávaságot látnak, a társadalom ellenben öbennük a *Werwolf*-ot érzi, hogy *Hermann Hesse* regényének címét használjuk, amely regény épp ezt a problémát tárgyalja irodalmilag.

A specifikus emberi és a tiszta vitalitás csak Jézus Krisztus személyében jutott lélektani összhangba, de az Istenember személyisége nem azonosítható minden további nélkül a kereszténységgel, mert a kereszténység nem tudta teljesen megvalósítani az Alapítóban adott eszményt. Ez a körülmény magyarázza meg, hogy pl. egy *Nietzsche* megvetéssel fordul el a kereszténységtől, anélkül, hogy Jézus személyiségének problémájával „el tudna készülni“, és ugyanez a körülmény okozza aztán a nagy keresztényellenes bölcseleonek lelki katasztrófáját is.

Noszlopi László.

*

Mivel az előadó és az egyik hozzászóló felszólalásában hivatkozás történt az exakt természettudományokra, a fizikus szempontjából szeretnék az előadottakhoz néhány megjegyzést fűzni.

1. Úgy látom, hogy az előadó és több hozzászóló egy olyanféle felfogással rokonszenvez, amely az életnek sajátzerű, másra vissza nem vezethető természetet tulajdonít. Nevezzük ezt vitalisztikus vagy autonóm felfogásnak. Azt hiszem azonban, hogy nem tévedek, ha fejtegetéseiket egy ilyen felfogás keresésére irányuló törekvésnek fogom fel és ha nem tételezem fel, hogy ők azt gondolnák, hogy az életnek ilyen vitalisztikus vagy autonóm elméletét már meg is találták volna. Hogy

az élet autonóm vagy nem, hogy visszavezethető a ma ismert fizikai törvényekre, vagy általában még megismerendő fizikai törvényekre, vagy pedig egy minden fizikaitól elvileg különböző tényező nyilvánul meg benne, azt nyílt kérdésnek kell tekinteni addig, amíg valóban nem sikerül egy, a részletekről is számot adni tudó beható elméletet felállítani, akár vitalisztikus, akár fizikai alapon. Ma ilyen átfogó elmélet nincsen csak programokat látunk mindkét irányban.

Egy ilyen mélyebb, átfogó elmélet kialakulására kétségtelenül előnyös, amint az előadó mondja, ha biológusok és filozófusok és talán az exakt tudományok képviselői is összejönnek és a kérdéseket több szempontból megvitatják, az egyes szakok közti oly káros elszigetelődést ellensúlyozni igyekeznek. De ez csak előkészület, felkelti az érdeklődést, hangulatot teremt és talán egyes szempontokra reáirányítja a figyelmet. Mélyebb egység létrejöttére, amint a tudomány története mutatja, még valami lényegesre van szükség. Ez az, hogy egy speciális esetben valaki észrevegyen valami lényeges, alapvető jeleget, amely nagy területekre fényt vet és amelyből, mint kis magból egy terebélyes fa, szervesen nő ki egy egységes elmélet. Ilyen volt, amikor Newton észrevette az egységet egy a földön elhajított kő mozgása és a hold mozgása közt; ebből nőtt ki a gravitáció törvényének felismerése, ami egyike a legáltalánosabb természeti törvényeknek. Ilyen volt, midőn Maxwell felismerte a fizikai fényjelenségek és az elektromágneses jelenségek közös törvényét és azt exakt módon meg is fogalmazta, úgyhogy a törvényekből az ide tartozó jelenségek részletei levezethetők. És így nőtt ki az utolsó évtizedekben szemünk láttára egy speciális problémából ma az egész fizikát és a kémia alapjait átfogó kvantumelmélet.

Ez az, amit az élet igazi elméletétől szintén el kell várunk. Nem általános program, nem fogalmi definíció, hanem egy hatalmas gondolatrendszer, amely az életjelenségek nagy területeire vetne világosságot. A biológiában is látunk példát átfogó koncepciókra; így csak a ma oly aktuális örökléstanra és a rengeteg részlet tömegéből mindinkább egység felé törekvő és haladó biokémiára utalok.

Egy megjegyzést szeretnék még tenni. Semmiképp sem tudom helyeselni az exakt tudomány képviselőinek ama gyakori állásfoglalását, amellyel egy provizórikus, még kialakuló, kissé naív felfogást lenéznek, mert az még nem érte el az exaktságot ama fokát, amelyet tudományukban megszoktak. Itt figyelmeztethetek arra, hogy a nagy fizikai elméletek sem születtek a teljes exaktság alakjában. Így a mai elektromosságban első koncepciója a Faradaynál található analógiák és szemléletes képek alakjában látott napvilágot. Így, igaz, nem volt tökéletes és a korabeli matematikusok és fizikusok idegenkedtek is tőle, míg Maxwell felismerte alapvető jelentőségét és kellő matematikai formába öntötte.

Egy másik eset. Ostwald, a kiváló fiziko-kémikus, annak a felfogásnak adott kifejezést, hogy az energia az alapvető lényeg, amire

mindent vissza lehet vezetni. Még is próbálta felfogását a mechanikában keresztülvinni, de nem sikerült. Bár egész elgondolása kissé homályos volt, a következő fejlődés mégis neki adott igazat. Mi mindenre volt azonban szükség ehhez! Közben kialakult a relativitáselmélet, a négydimenziós tenzor-forgalom és így az energiaimpulzus tenzor volt a megfelelő magasabbrendű fogalom!

A kvantumelmélet Planck és Bohr első fogalmazásában teljesen idegenszerű elem volt a korabeli fizikában; nagy fejlődésre és nagy absztrakcióra volt szükség, míg eljutottunk a mai átfogó kvantummechanikához, mely mint speciális eset foglalja magában a klasszikus elméletet!

2. Előadónak az exakt természettudományokra tett megjegyzéseiből úgy látom, egyáltalában nem veszi figyelembe, hogy a mai fizikus, aki saját tudománya elvi kérdései iránt érdeklődik, az ismeretelmélet problématikája szempontjából egyáltalában nem olyan naiv, mint mondjuk, Büchner és Haeckel korában. A fizikus tudja és a mai kvantummechanika ezt kellően hangsúlyozza, hogy elemek (elektron, proton, neutron stb.), amelyeket az anyagi világ alapjainak vesz fel, még mindig egy alany gondolatai és az alany nem vezethető vissza az alany tárgyainak elemeire. De az alany és tárgy, valamint a test és lélek problémája egy másik óriási kérdéskomplexumot jelent, amely nem tárgya ennek a vitaülésnek. Ezért ezt az egész problémakört megjegyzéseimből kirekesztem és az élet kérdéséhez csak annyiban teszek észrevételt, amennyiben az az élő szervezeten objektíve észlelhető jelenségekre vonatkozik.

Azt is meg kell jegyeznem, hogy a fizikus tudja, hogy az erő fogalma az izomérzet tapasztalatából alakult ki. De azután szükségesnek mutatkozott az erőfogalomból minden szubjektív elemet kiküszöbölni és az erő fogalmát is egészen másképp megalapozni, hogy ebben semmi hivatkozás se legyen izomérzetekre. A fizikus az erőnek csakis ezzel a megtisztított fogalmával dolgozik.

3. Az előadó és a hozzászóló biológus, Gorka Sándor professzor úr, az élő szervezet egyes sajátosságait emelték ki, szembeállítva a fizikai-kémiai jelenségekkel. Ezekhez legyen szabad néhány megjegyzést fűzni.

Felemlítették, hogy a szervezet mindig bizonyos lezárt egység, amely környezetétől elkülönül és részeinek szabályszerű rendszerét adja. De ilyen rendszer az atom vagy a molekula is. Így az atom a régi Bohr-féle modell szerint egy nehéz mag körül keringő elektronok rendszere; a kvantummechanikában e felfogás lényege szintén megmarad. E rendszer felépítési elveit annyira átlátjuk, hogy belőlük az atom, illetőleg molekula lényeges sajátosságait, mint spektrumuk törvényszerűségeit és más jellemző anyagi tulajdonságait is megérthetjük.

Az előadó említette, mint az élő szervezet megkülönböztető sajátosságát, hogy míg az élettelen anyag az elemekre vonatkozó törvények-

nek tesz eleget, addig az élő törvényszerűségei az egészre vonatkoznak, azok „holisztikus“ törvényszerűségek. Anélkül, hogy az „egész és rész“ problémáját teljes általánosságban felvetném, ami egy megjegyzés keretében alig volna lehetséges, csak azt említem, hogy ilyen, az „egész“-re vonatkozó törvények a fizikában is ismeretesek. Így pl. a mechanika alaptörvényeit két alakban mondhatjuk ki. Megadhatjuk pl. egy pontrendszer mozgását úgy, hogy egy meghatározott időpillanatban megadjuk a pontok helyzeteit és sebességeit. Ekkor egy differenciálegyenletrendszer segítségével a mozgást és így a pontok helyzetét minden következő időpontban meghatározhatjuk. De meghatározhatjuk a mozgást úgy is, hogy azt kívánjuk, a mozgás olyan legyen, hogy bizonyos, az egész pályára kiterjesztett integrál minimum legyen. Ilyenek az ú. n. integrál-elvek, mint az ismeretes *Hamilton-féle* elv. Ezek az elvek „holisztikus“ elvek, mert a mozgás egészére vonatkoznak. A kétféle elv ebben az esetben teljesen egyenértékű, az egyik a másiktól levezethető.

Holisztikusnak kell a kvantummechanikában nagy szerepet játszó statisztikai törvényszerűségeket is tekinteni, mert ezek nem egyes részekre, hanem részek halmazaira vonatkoznak.

Külön ki kell emelnem egy más elvekre vissza nem vezethető elvet, az ú. n. *Pauli-féle* elvet, amely az atomok és molekulák felépítését lényegesen megszabja és alapvető fizikai elvnek tekintendő. Igen nehéz népszerű formában lényegére rámutatni és ezért be kell érnem néhány utalással. Mondhatjuk, hogy az atom, illetőleg molekula elektronjai közt nincs kettő, amely ugyanazon állapotban volna, azaz amelynek mind a négy kvantumszáma megegyezne. Egy mélyrehatóbb és általánosabb megfogalmazás azt mondja, hogy a korpuszkulákhoz rendelt „hullámfüggvény“ bizonyos szimmetriasajátsággal bír, ú. n. „antiszimmetrikus“ függvény. Általában az elv pontosan megfogalmazható és belőle messzemenő és részletes következtetéseket vonhatunk. Így az elemek periódikus rendszere, az atomok és molekulák ú. n. „felépítési elvei“ („Aufbauprinzip“) lényegesen a *Pauli-féle* elven alapulnak.

Azt is említették, hogy az élettelen anyagnak nincs anyagcséréje és nem regenerálódik. Erre felemlíthetjük, hogy egy katalizátor vagy enzim molekulája hatását kifejtve folyton egyesül molekulákkal és ismét felbomlik, tehát némileg úgy viselkedik, mint élő szervezet, igen jó megegyezésben azzal a ténnyel, hogy az enzimek rendkívül fontos szerepet játszanak az élő szervezetben.

Éppígy egy más megjegyzésre reflektálva megemlíthetem, hogy nem stacionárius és önmérsztő rendszer a fizikai rendszerek közt is van. Pl. egy galváncellen, amelynek árama az elem anyagát és kémiai energiáját fogyasztja.

Specifikus hatások fizikai rendszereknél is igen nagy szerepet játszanak, így csak egy élesen hangolt rádió-felvevő készülékre, egy elek-

trancsöves számláló berendezésre és végül, mint legtriviálisabbra, egy nem minden kulccsal nyitható zárra hivatkozom.

Végre említés történt az entrópiáról. Sokkal inkább a lényegre mutat, ha az entrópiának modern statisztikai fogalmát helyezzük előtérbe. Az entrópia egy rendszer állapotára jellemző, ú. n. állapotfüggvény. Egy bizonyos térfogatú, nyomású és hőmérsékletű gáznak meghatározott, számszerűleg megadható entrópiája van, amire a technikusoknak táblázatok állanak rendelkezésükre. Az entrópia jelentősége durván szólva: rendetlenség. Az entrópia a rendetlenség mértéke. Természetesen ez a rendetlenség élesen meg van határozva és egy megadott rendszer minden állapotában számszerint is megadható.

Az entrópia egy állapotra jellemző függvény, nem egy folyamat vagy törekvés. Az entrópiára fennáll, hogy egy lezárt, környezetétől elszigetelt rendszer entrópiája csak növekedhetik, azaz a fizikai jelenségek lefolyása olyan, hogy a rendezett állapotból a nagyobb rendezetlenség állapota felé irányul. Ez csak a teljes lezárt rendszerre vonatkozik, nem egy részletrendszerre. Ha egy oldatból kristály válik ki, akkor az nagyobb rendezettség állapotában van, mint amikor az oldatban volt, entrópiája tehát kisebb, de a teljes rendszer: oldott anyag + oldószer + hő felvevő rendszer entrópiája nem csökkent. Így ha egy magból növény fejlődik, amikor nagy molekulák épülnek fel, szintén nem található ellentmondás az entrópiára vonatkozó tétellel, amely a teljes rendszerre vonatkozik, s ehhez hozzátartozik a tápanyag, a levegő oxigénje és szénava, valamint a levelekben abszorbeált és az asszimilációnál felhasznált fényt szolgáltatató fényforrás. Ez a rendszer, amit elszigetelve gondolhatunk egy thermostatban, szintén olyan, hogy entrópiája csak növekedhetik, vagy legfeljebb állandó maradhat. Általában igen el van terjedve a biológiai és népszerű természettudományi irodalomban az entrópia fogalmának igen laza és sokszor teljesen téves használata.

Általában azt kell tapasztalnunk, hogy jelenleg bizonyos szétválás észlelhető fizika és biológia közt. Ez nem volt mindig így. Így *Robert Mayer* az energia tételét biológiai jelenségek kapcsán fedezte fel. *Helmholtz* a tudomány legnagyobb hasznára egyesíteni tudta a fizika és biológia szempontjait. Ma ellenben, amennyire rendkívül termékeny a kémia és biológia viszonya, oly csekély, legalább elvi kérdésekben, a fizika és biológia kölcsönhatása. Ez, tekintve a fizika rendkívüli fejlődését és azt, hogy a kémia legújabb elvi haladásai elsősorban a fizika részéről jövő indításokból adódtak (az atóm felépítése, a periódikus rendszer értelmezése, a vegyérték teóriája, a molekula sajátosságainak egyszerű esetekben való kiszámítása stb.), teljesen egészségtelen helyzet és a biológiára rendkívül káros. Természetesen érthető, hogy így van, a fizikusoknak is elég munkát adott az utolsó három évtized fejlődésének csak követe-
tése is. Egy más tudományba az új szempontok magától értődően csak

bizonyos késéssel hatolhatnak be. Nehezíti ezt, hogy a fizikába matematikai képzettség nélkül behatolni nem lehet, ezért a népszerűsítések szükségképen a felszínen mozognak. Mégis azt hiszem, javulás várható a közeljövőben. És pedig úgy gondolom, a kapcsolat útja a kémián át fog vezetni. A kémiának fizikai szempontokkal való átítatása és a két tudomány magasabb egységbe való foglalása folyamatban van, a kémia szempontjai pedig a biológiában úgyszólván növekvő módon érvényesülnek. Talán szabad rámutatnom, hogy a hosszú láncszerű molekulákat (rostos anyagok, kaucsuk, izomszövet alapanyaga) éppen a fizika és kémia kölcsönhatása egész más világításba helyezte és ennek közvetlen biológiai jelentősége is van. Nem kétséges, hogy a biológia, bármely elvi alapon álljon is, nem kerülheti el, hogy a szervezetben előfordul és az arra jellegzetes nagy molekulák fizikájának és kémiájának eredményeivel, vagy az enzimatis hatások problémájával számoljon.

Az persze — és ezzel visszatérek hozzászólásom bevezetéséhez — nyílt kérdés, hogy a fizika és kémia mai szempontjai, vagy általában a fizikainak nevezhető szempontok elegendők-e a biológiai jelenségek értelmezésére. Lehet, hogy itt az anyagnak egész új specifikus sajátosságát kell feltételezni, vagy egy egészen új, anyagtól független tényezőt. Ez a folyamat a fizikában is számtalanszor előfordult, a régi keretek mindig szűkekké bizonyultak és minden elvi nagy lépés egy bizonyos tekintetben új specifikus tényező bevezetése volt (relativitás elmélete, kvantumelmélet). De egy új tényezőre nem elég új programot adni; ez csak akkor jelent új belátást, ha a tényező természetét és kapcsolatát a fizikai tényezőkkel részletesen tudjuk jellemezni. *Ortvay Rudolf.*

*

A biológus-előadók világosan kifejtették, hogy a materializmus az anyagnak eszközi mivoltát nem látta és így nem ismerte fel, hogy az anyag variabilis a formával szemben. Legyen szabad ehhez hozzáfűzni, hogy ez a viszony nemcsak az anyagira és az élőre szorítkozik, hanem további fokozatokban is megismétlődik. *Huzella* professzor hasonlatát folytatva: a hangok változhatnak a témával szemben, de a témák is változhatnak az átfogó tételben, sőt a tételek is változhatnak az állandó formájú műben.

A változó anyaggal szemben állandó formának, az alakzatos, fejlődő, egyéni, ektrópiás stacionárius rendszernek (a Gorka-féle fő életvonások) többféle fokozatát kell elismernünk. Az egész-szerűség még nem megkülönböztetője az élettelennek szemben az élőnek, mert hiszen *Ortvay* professzor meggyőző példákkal igazolta, hogy a fizikában is vannak törvényszerűségek (*Hamilton-féle elv stb.*), amelyek jellegzetesen valamiféle egészre vonatkoztatva érvényesek. Sőt továbbmenve, azt is lehetne állítani, hogy minden fizikai törvény valamiképpen meghatározott egészre, rendszerre, erőmezőre tesz kijelentést. A kérdés csak az;

hogy miféle együttesre vonatkozik kijelentésünk. Az emelő törvényei egy merev testre és forgópontjára, a hődinamika tételei egy molekulatömeg mozgásaira, a lélekzés egy a környezetével gázcsereát folytató rendszerre vonatkozik. Ezek különböző bonyolultságú összefüggésrendek, és nem a lélekzés a legbonyolultabb forma, hanem vannak még sokkal heterogénebb tényezőkből összetevődő állandó történetstípusokat felmutató összefüggések is.

Az élet jelenségei több, egymással szemben is önálló fogalmi készlettel jellemezhető szerveződési fokozat hierarchiájában rendezhetők el. Az élettan szervi folyamatok kémiájával és fizikájával, az anyagnak és erőnek alakformákon való átáramlásával foglalkozik. E történelekből ismét folyamatformák szerveződnek, amelyek invariánsok a változó és helyettesíthető fogalmi funkciókkal szemben: ilyen folyamatrendszerek pl. a vitális regulációk (hő- és vízháztartás stb.), amelyek változó eszközökkel állandó, létfonosságú eredményeket létesítenek. E folyamatrendszerek megzavarása esetében a szervezet még magasabb működési szerveződéseket képes teremteni, környezetében elfoglalt helyzetének megváltoztatásával, külső viselkedéssel. Az anyagcsere, növekedés és szaporodás mellett ott találjuk az érzés és mozgás útján való fennmaradást, az észrevett külvilághoz való alkalmazkodást, amellyel a morfológia és a fiziológia mellett a tulajdonképeni — Üxkülltől tudományá avatott — oekológias és ethológias biológia foglalkozik. Végül pedig ismét önálló tudományos felkészültség kell a még több, nevezetesen egyéni történeti tényező belezátszásával lezajló cselekvések életjelenségének a megértéséhez, amely a lélektan területe. Itt nemcsak az anyag, az erő, az élettani funkciók és regulációk, az érző és mozgóató működések variábilisak és relatívák a létesített életforma eredményéhez képest, hanem az öntudatlan és a megismeréstől vezérelt törekvéseink is, amelyek emberi létünket irányítják. A lélektanban kezdődik a hagyomány hatásának tekintetbevétele és ez még egy további életbonyolódási formának, a művelődésnek felkutatására ad alkalmat, amelyben az egyéni cselekvés a variábilis anyag és a társadalmi, szellemi hatás az állandó forma.

E különféle formák között vannak megfelelések, amit a bölcsélet próbál kidolgozni. Én — Piaget-val — azt hiszem, hogy az organikus célszerűség és az emberi észszerűség párhuzamát nem úgy kell értelmezni, mintha antropomorf értelem létesítené az előbbit, hanem fordítva, magában az értelemben láthatjuk az organikus dinamizmus létesítettjét és ezért homomorf a kettő. E szempontmegfordítás persze ugyanazt mondja, mint a brandensteini filozófia, csak más stílárís preferenciáknak engedve.

Harkai Schiller Pál.

*

Az élet alsó és felső határát egyformán nehéz meglátni. Talán azért, mert nincs is ilyen határ. Amint hallottuk, az életet az *autonomia* jellemzi. Az a lény él, amely a maga alakulatát, mivoltát külső be-

hatások közepette, azok ellenére is képes megőrizni. Minden élő született szabadságharcos, amely a maga életformáját szükségképen mindhalálig védi. Az élet valami változatlant jelent a változás folyamában. A változás princípiuma az anyag, a változatlanságé a szellem. Minél szellemibb valami, annál elevebb.

Minden szubsztanciában van valamely változatlan, tehát szellemi elem. Ezért azt kell mondanunk Pauler Ákossal, hogy „minden szubsztancia voltaképen élő“ (Bevezetés³ 155 lap). A szellemiség és az élet közös fokozatait az autonómia, a szabadság, függetlenség, a változó világban is változatlanul megmaradás biztonsága és creje adja meg.

Alacsonyfokú, de valóságos autonómiát látunk már a törvényekben változatlan szeretlen anyag fokán. Törvényei mögött nem nehéz br. Brandenstein Bélával az élet valamely fokát meglátnunk. Azonban az anyagi világ formái, eszméi magában az anyagban csak a *hic et nunc* korlátai között érvényesülhetnek. A biológiai élők kezdenek az idővel, sőt az állatvilágban lassanként, bizonyos fokig a térrel szemben is függetlenedni, felszabadulni, a szellemi élők térrel és idővel szemben teljesen szabadok.

Az ember biológiai és szellemi élő egyszerre, függő is meg független is. De szellemi élete nincs ellentétben biológiai életével, hanem erősíti azt. Hiszen a szellem felszabadít, az élet pedig nem egyéb, mint szabadság. Ami természetesen nem törvényteleniséget, hanem öntörvényűséget jelent.

Az élet legtökéletesebb a tiszta és abszolút szellemben. Más létezők csak kapják az autonómiát, önállóságuk az Abszolútuméhoz képest csak relatív, függetlenségük legföljebb más létezőkre, de sohasem az Abszolútumra vonatkozik. Az Abszolútum azonban maga az autonómia, maga a szabadság, maga az élet.

Ebből következik, hogy ha az embernek valami közösség adatik az Abszolútummal (s a bölcelet mint föltételezést vizsgálhatja azt, amit tételként csak a hit vall), akkor ez a közösség, ez az emberi természet fölé való emeltetés csak az élet és a szabadság gyarapodását jelentheti.

Az emberek egymással élt közösségében, a társadalmi alkalmazkodásban az egyes ember szabadságának nem kell és nem való csorbát szenvednie. Sem a domesztikálódás, sem a tigrissé-válás nem föltétele a közösségi életnek. Sem saját szabadságáról lemondania, sem a másokét elpusztítania nem kell. Az ember természetéhez tartozik, hogy társas lény legyen, életének formája nem az elnyomás vagy elnyomatás keserves dilemmája, hanem a szeretetben biztosított közös szabadság, vagyis élet. Igaz, hogy az ember bírja az öngyilkosság veszedelmes privilégiumát is, képes — Jánosi József szavával — olyan életre, amely halál. A szabadságnélküli élet ilyen; bűn, rabság és halál, ez a három egy.

Ercin Gábor.

Örömmre szolgál, hogy az élettan közelmúltban számos helytelen megállapítását (ősnemződés, darwinizmus) Huzella Tivadar előadó úr, mint elavultat, mellőzte. Ha lehet arról vitatkozni, vajjon a sejtek osztódásával jönnek-e létre a magasabbrendű szervezetek, vagy pedig a sejtekre való elkülönülés történik-e meg, először feltétlenül sejtből indul meg az élet, csak ezután lehet szó a differenciálódás utóbbi formájáról. Természetesen az életnél az egész szervezetről szólunk, mert élő szervezetnek is vannak elhalt sejtjei, az újonnan oszlásnak induló hullában pedig még vannak élő sejtek. Noszlopi tanár úr az élet fölött álló kereszténységet is ismertette, hibákat ebben nem lehet találni, csak a keresztény emberekben.

Sármáncsi Sándor.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

NICHOLSON, J. A.: *An Introductory Course in Philosophy*. New York, 1939. Macmillan. XII. 508 l.

Kevés őszinteség elégséges annak beismeréséhez, hogy a filozófiai bevezetés máig is megoldatlan filozófia és pedagógiai probléma. Van-nak kitűnő műveink, melyek azonban nem a filozófiába vezetnek be, hanem egy bizonyos filozófiába s másrészt rendelkezünk tágabb látkörű művekkel is, melyek viszont inkább a filozófia *történetének* megismertetését célozzák. A különféle filozófiai olvasókönyvek — különösen a mostoha nyomdai viszonyok mellett — szintén nem adnak megnyugtató megoldást.

Sikerültnek mondható vállalkozás e nehéz területen az illinois egyetem tanárának, J. A. Nicholsonnak könyve, különösen pedagógiai szempontból: nem nézi le túlságosan olvasóját s ezért nem kénytelen szimplifikálni; másrészt azonban nem téveszti össze a tanítást az alkotással s így nem vonja el a figyelmet a tárgyalt anyagtól. Eljárása történeti, mert a filozófiai problematikában lehetséges álláspontok minden típusát sorra veszi, de emellett „kritikai“ is, mert tárgyalásmódja szigorú logikára épül és alapos gondolkodásra készítet. Az egyes fejezetek végén „gyakorlás“ céljából feladott kérdések mind igen ügyesek s emellett a lényegbe vágnak; ugyanez áll az olvasmányok köréből vett kérdésekre is, amelyekre csak az tud megfelelni, aki a megadott klaszszikus szöveget valóban alaposan áttanulmányozta. Az európai olvasó — még ha pedagógus is — talán szkeptikusabb a filozófia taníthatóságának kérdésében s talán felesleges fáradságnak fogja tartani ezeket a nagy gonddal és szakértelemmel kidolgozott tételeket. De még ha elfogadjuk is, hogy a filozófus nem lesz, hanem születik: akkor sem állíthatjuk, hogy a született filozófusnak az ilyen alapos képzés kárára volna.

Más kérdés s így más elbírálást követel az, hogy e kitűnő módszerrel előadott *anyag* megfelel-e az európai igényeknek is. E kérdésre nehéz lenne igenlő választ adnunk. Bár Nicholson a filozófia fogalmát a Windelband—Husserl—Pauler-féle értelemben „a legáltalánosabb elvek kritikai magyarázataként“ határozza meg, mégis sok igen komoly filozófiai probléma nem kap helyet felfogásában. Így pl. etika, esztétika, ismeretelmélet és metafizika szerinte a filozófiai diszciplínák, de kimarad mégis ebből a logika és a voltaképeni metafizika is, mivel a „metafizika“ szerzőnk felfogása szerint alig több annál, amit Európában ismeretkritikának nevezünk. Ennek megfelelő hiányok mutatkoznak az egyébként igen gondosan megválogatott olvasmányok körében is: Plato, Descartes, Hume, Kant, Berkeley, Comte és Josiah Royce mellett igen hiányzik legalább Szent Tamás, Hegel és Bergson neve. Ez utóbbi el-

maradt személyenyekért csak kevésbé kárpótolhat az, hogy a bevezető részben ezekkel a gondolatokkal is eléggé biztatóan foglalkozik szerzőnk.

Ugy hisszük azonban, hogy e hiányok amerikai szemszögből nézve jóval kisebbeknek — vagy egyáltalában nem — tűnnek fel s így felrovásuk nem is annyira szerzőnk, mint inkább az ottani filozófiai közfelfogás ellen irányul. Ezt leszámítva azonban bizvást állíthatjuk, hogy Nicholson művében kitűnő, alapos és igen használható alkotással gyarapodott a bevezető munkában nem túlságosan gazdag filozófiai irodalom.

Mátrai László.

JOAD, C. E. M.: *Philosophy for our Times*. London, 1940. Nelson. 367 lap.

Hogyan segítsünk korunknak a gyűlölet és esztelenség hullámain irányítói nélkül hanykolódó emberén? Hogyan nyissuk ki szemét a célok meglátására s hogyan emeljük ki az eszközök bűvköréből? Hol kap útmutatást a technika vívmányai által felszabadított energiáinak levezetésére és meghosszabbított szabadidejének felhasználására? Mi adhat irányítást a szilárd erkölcsi kódex és értékmérők nélküli világ fiainak? Mindezekre a kérdésekre csak a filozófiától várhatunk ma segítséget — mondja a szerző —, a vallás, a kereszténység mai formájában — úgy látszik — már nem tud megfelelni a modern ember lelki szükségleteinek.

S e filozófia, amelyre napjainkban szükség van, elsősorban életfilozófia, amely a tájékozódását elvesztett mai ember számára szilárd értékrendszert tud mutatni és az életirányítás kérdésében is bölcs tanácsokkal tud szolgálni. E filozófia először is kimutatja, hogy a gyakorlati ember, a naív realizmus világa, nem is oly kétségtelenül reális. Megmutatja, hogy a modern bölcsesség egyedüli forrása, a természettudomány, a világnak csupán egy kis részéről mond valamit és arról is csak nagyon keveset. Bebizonyítja, hogy a természettudomány világa mellett ott van még a szellem és az értékek világa és ezek valósága legalább is akkora — ha nem nagyobb — joggal állítható, mint az anyagi világé. Kimutatja az értékelméleti szubjektivizmussal szemben az értékek objektív és reális létét s ezzel azokat az emberi törekvések egyedül méltó és végső céljaiként állítja oda.

Nyilvánvaló, hogy e filozófia, amely elsősorban az életvezetés gyakorlati célját tartja szem előtt, inkább bölcsesség, mint tudomány, inkább meggyőzés és rábeszélés, mint bizonyítás. Igaz, a szerző mindent bizonyít — sőt ezt filozófiája számára előfeltételül is tűzi ki — azonban, akárcsak valami filozófiai olvasókönyv, vagy bölcs élettanácsok nyájias útmutatója, bizonyítékait általában az irodalomból veszi, s önmaga helyett szereti a filozófiatörténet nagyjait — hol meg az angol irodalmat — beszéltetni. Így például az anyagi valóság reális voltának kétségbevonhatóságát Platonnal, Berkeleyvel és Kanttal, illetőleg a tőlük vett idézetekkel igazolja; a praktikus életbölcsesség szabályai-

nak igazolására pedig hol Platon, hol Huxley, hol pedig G. B. Shaw és i. t. jelenik meg. A helyes élet szabályait csak az értékelmelet által lerögzített szilárd célok biztosítják: a bölcs élet az abszolút értékek szolgálatának, az egyén folytonos öntökéletesítésének szentelt élet. Ez az élet egyszersmind a boldog élet is: a boldog élet nem öncél, hanem az értékeknek szentelt helyes élet velejárója. Aki a boldogságot hajszolja, azt sohasem érheti el; csak az lehet boldog, akinek nincs ideje töprengeni azon, vajjon boldogtalan-e vagy sem — mondja Shaw-val a szerző. A helyes társadalom az, amely tagjai számára biztosítja a helyes életre vezető út előfeltételeit. S minthogy ez az út csak az egyén számára járható, a totalitárius államok törekvései — szerző szerint — a helyesnek felismert értékelmeleti előfeltételek alapjairól nem igazolhatók.

Ez a summája ennek az inkább okos, mint mély, inkább segíteni, mint elmékedni akaró s a világot pipafüstön át néző, az előkelő angol vidéki magányából szemlélő úriember-filozófiának. E bölcsesség inkább a multon épít, mint a jövőt formálja: sztoikus szírt egy háborútól marcangolt barbár világ tengerében.

Faragó László.

BASTIDE, GEORGES: *De la condition humaine. Essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*. Paris, 1939. F. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 422 l.

„A filozófia hagyomány és elhivatottság. S a hagyomány és az elhivatás között ugyanaz a különbség, mint ami a megszokást elváltatja a szabadságtól.“ Ezzel a valómással vezeti be művét Bastide, a jelenkori francia bölcsélet egyik legérdekesebb egyénisége. Amit ő „condition humaine“-nek nevez, az az' önmagára reflektáló ember, a gondolkodó szellemi állapota; filozófiája Descartesnak („cet autre Socrate“) s részben Montaignenak nyomdokain indul. A homo philosophus szellemi arcát keresi („Que suis-je en tant qu'homme qui pense?“) s ennek a szellemnek funkcióit nem engedi át teljesen az objektív lélektan mérőmódszereinek, ha fel is használja azokat.

Műve két részre oszlik. Az első a legáltalánosabb lelki funkciók pszichogenetikai meghatározását célozza, a másik rész a reflexív, a vizsgálódó öntudat (la conscience zététique) struktúráját vázolja. Reflexív elemzése számol azzal, amit a „retrospektív elemzés illúziójának“ nevez, szempontjai sokoldalúságával s azzal védekezik ellene, hogy nem tér ki azok elől az antinómák elől, amiket a retrospekció természetszerűleg felvet.

Ilyen antinóma az öntudat általa feltett dualitása. Műve itt tér le a francia bölcsélet racionalizmusának útjáról s csatlakozik a szintén nem hagyománytalan francia vallásbölcséleti irányhoz. Idealizmus nemcsak a racionális ontológiától fordul el, de nem fogadja el a racionalista axiológiát, sőt azt a metafizikát sem, amelyet szintén

racionalistának bélyegez. Az érték szemében csak az etikai érték s a szabadság fogalmát csak Isten és az egyén viszonylatában teszi fel.

Számos finom megfigyelése, mélyenjáró meghatározása mellett művének legnagyobb érdeme talán mégis az, hogy gazdag problematikája s hivatástudata mély bepillantást nyújt a francia szellem forrongó, kibontakozást kereső világába.

Bóka László.

BASTIDE, GEORGES: *Le moment historique de Socrate*. Paris, 1939. F. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 322 l.

Bastide Sokrates-tanulmánya a francia szellem új imája az Akropolison, „de ez az ima itt nem egyéb, mint a megértés aktív szükséglete, mert a szellem csak azért imádkozik, hogy jobban világíthasson önmagának s hogy mindent megvilágíthasson a saját fényével“. Ez a tudományos áhítat, amivel a legnagyobb görög bölcsező eszmevilágában elmerül, ugyanazt keresi, amit egy másik műve, a folyóiratunk ugyane számában ismertetett *De la condition humaine*: a homo philosophus szellemi helyzetét. Filozófiatörténeti essay-je egyben a jelen problematikájára céloz s ugyanazt a reflexív módszert követi, mint fentidézett műve, ám „amint a reflexió nem lehet benső látomások kaleidoszkópszerű felvonultatása, úgy nem lehet a történelem sem az ideológiák temetőjének, vagy a retrospektív múzeumoknak egy fajtája... a történet epítáfiumai nem hagyhatnak közönyösen minket, mert a nevek, amelyeket rajtuk olvasunk, ugyanolyan benső nehézségek alá vetett emberek nevei, mint amilyenek ma a mieink“.

Az antik görögségnek ez a termékeny szemlélete nem idegen a magyar szellemi életben: Kerényi Károly ösztönző munkássága, a klasszika-filológia felől, ugyanezzel a példát és indítást kereső lélekkel közelíti meg a görög szellemet, amivel Bastide a filozófiatörténet útján tör felé. Hogy ez a rokonítás nem egészen alaptalan, azt gazdag bibliográfiájából is kiolvashatnók, amelyben nemcsak Joël ismert Sokrates-tanulmánya szerepel, hanem két nálunk kellő figyelemre még nem méltatott mű, a Germet—Boulangier-féle *Le génie grec dans la religion* (Paris, 1932) és Rey *La jeunesse de la science grecque* (Paris, 1933) című eszmeöbresztő műve.

Az első három fejezetben Bastide csupán bevezet Sokrates világába. Különösen a második fejezet jelentős (A preszokratikus gondolat nagy áramlatai); ebben különös figyelmet érdemelnek azok a megállapításai, amelyek a pythagoreizmus misztikus jellegéről szólnak. A mű gerince a további négy hatalmas fejezet (A sokratesi tagadásról, A sokratesi értékek, Sokrates humanizmusa, A sokratesi tett), amelyekben már a jelen problematikájával való vonatkozásban bontakozik ki Sokrates világa, az a szellemi magatartás, amit Bastide az érték humanizmusának, az önzetlenség és a szeretet szabadságának nevez.

Sajnos, recenzióknak keretei csak azt engedik meg, hogy felhívjuk a figyelmet Bastide művére, s nem teszik lehetővé sem eszmének tolmácsolását, sem kétségeink feltárását. De egy szempontot nem hagyhatunk szó nélkül. A humanizmus fogalma, elvesztve Erasmus-i tisztaságát, a politika porondjára került s kompromittált fogalomná vált napjainkban. Ohajtánók, hogy ellenzői végső ítéletük kimondása előtt megismerkednének a humanizmusnak azzal az értelmezésével, amely e szellemi magatartás régi fényével ragyog ránk nemcsak Bastide művéből, hanem valóban Sokrates világából.

Bóka László.

SIEWERTH, GUSTAV: *Der Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt a. M. 1939. Gerhard Schulte—Buhmke. 208. 1.

Az újszolasztikus mozgalom és a német idealizmus gyakran mint az aposteriori és apriori filozófiai rendszerek típusa van szembeállítva. Iskolás elkönyvelés szerint Kant és Szent Tamás tűz és víz. A filozófiatörténész előtt azonban világos az, hogy a nagy gondolkodók között az ellentétek mellett mindig sok a megegyezés is. A szellem birodalmában nincsenek merev ellentétek, hanem sokkal inkább termékeny feszülések. A skolasztikusok soraiból nem hiányoztak olyanok, akik éppen Szent Tamás nevében próbálkoztak Kant, általában a német idealizmus és Szent Tamás gondolatvilága között kapcsolatokat találni. Ezek a kísérletek részben személyes hévtől fűtött lelkesedés termékei, részben talán a skolasztika elferdítéséhez is vezettek, de éppen a legújabb skolasztikában ezen túl igen figyelemreméltó eredményekre is jutottak. Elég itt utalnunk J. Maréchal művére (*Le point de départ de la métaphisique*) és a Maréchal köré csoportosuló skolasztikusokra (P. Ortega, sok indításban E. Przywara), akik határozottan kiemelik a thomizmus apriori elemeit, a thomista és a kantianus ismeretelmélet közötti lényeges megegyezést: mind a két rendszernek finális dinamizmusát; egyúttal azonban az Istenfogalom megalapozottságában való eltérést is. Maréchal törekvéseit lehet kritikával illetni, annyi azonban bizonyos, hogy kísérlete termékeny szembesítés. Termékeny és termékenyítő: ennek tanuje Siewerth műve is.

Siewerth Maréchal programjából indul ki, ennek a programnak nagyszabású megvalósítását akarja végrehajtani. Ahogy maga mondja: a német idealizmus szisztéma-fogalmát az arisztoteleszi gondolkodás keretein belül akarja kielégíteni. Szent Tamás gondolatvilágának segítségével akarja feloldani a német idealisták által felvetett, de teljesen meg nem oldott kérdéseket, rendszeri feszüléseket, de a német idealizmus formanyelvén. Ennek a célnak az érdekében nagyobb tudományos tervet tűz maga elé. Több kötetben kíván foglalkozni a felvethető alapkérdésekkel (az érzéki ismeret aprioritása, az igazság lényege, a tévedés lényege és logikája stb.). Ennek a nagyobbra méretezett, illetve részben

még csak tervezett műnek egy része az előttünk fekvő mű: „A thomizmus mint indentitás—rendszer“.

Mit jelent Siewert szerint ez a cím? Röviden: *a lét és a gondolat kettőssége Istenben mint mindennek ősképeben egységet alkot*; Istenben feloldódik minden kettősség, azaz Istenben exempláris módon azonos, *identikus a gondolat és a lét*. Ez az Istenben való azonosság az alapja annak, hogy az egész valóság részei, különféle mozzanatai között összhang, egymásrahangoltság áll fenn. Ez az exempláris identitás alapozza meg a létezők fokát, rangját, ebben sarkallik a lét analógiája. Isten ősképisége a transzcendens alapja annak, hogy az emberi értelem a valósággal kapcsolatba tud lépni. Az emberi értelem törvényei, apiori elvei (habitus primorum principiorum) az isteni „fénynek“ tükrözései, rezultánsai. Ennek a fénynek az erejében az emberi értelem a valóságot újra tudja alakítani, a dolgok alkatát fel tudja ismerni. Ez az ismeret azonban a szó szoros értelmében transzcendens ismeret: az isteni ősképiség segítségével, ennek lénye révén történő ismeret, melyben az alapvető szerepet a *praktikus értelem, az akarattól*, a végtelenség felé törő vágytól hajtott, azaz mindenben túlmutatató, az ősképiségre utaló értelem viszi.

Siewerth ennek a meglátásnak szemszögéből vizsgálja meg az Abszolútum problémáját, az Abszolútum ősképiségét, viszonyát a relatívum világához. Az okság elvét szoros kapcsolatba hozza Isten ősképiségével (közben Geyszernek aposteriori és merev szemléleten alapuló oksági elvi tanítását elutasítja). A transzcendens identitás alapján jut el az Abszolútumból a véges valóság világához, melyben az Abszolútumban érvényesülő identitás helyett sajátos kettősség van létezés és lényeg között, gondolat és lét között (a szerző szerint lényeg és létezés között reális különbség van). Ez a kettősség viszont az Abszolútumban való ősképi azonosságban feloldódik.

Siewerth tanítása tulajdonképpen az analogia entis tannak az idealista filozófia formanyelvén való megfogalmazása. Így véleményünk szerint a szerző valóban vallhatja azt, hogy Szent Tamás rendszerének gyújtópontját ragadta meg, hiszen Tamás rendszerének lényegéül éppen az analogia entis tant tekinthetjük (v. ö. Manser: *Das Wesen des Thomismus*). Így azok az idézetek, melyekkel Siewerth műve telítve van, általában nem tűnnek fel kiragadott és erőszakos igazolásoknak, hanem többnyire harmonikusan beleilleszkednek az egészbe. Megvalósítják a szerző célkitűzését: a thomizmusnak Kant és Hegel nyelvén való megszólaltatását. Ez a módszer egyúttal alkalmas lehet arra is — amit szintén célul tűz ki a szerző —, hogy Szent Tamás gondolatvilágát közelebb hozza Szent Agoston világához.

Értekes meglátásai és erős rendszeralkotó képessége mellett azonban a szerzőnek hibájául kell felrónunk stílusának helyenkint feleslegesen bonyolult voltát, sokszor körmönfonságát: Maréchal könyvei jóval világosabbak. Ügyszintén megkérdőjelezhető az az idézési módszer is,

melyet követ: Tamásnak különféle időből származó műveit változtatva idézi. Ez könnyen kelti azt az érzést, hogy sokszor inkább a szerző szól Tamás címkéje alatt, s nem maga az angyal doktor. E kifogások ellenére értékes művel állunk szemben; a beigért további köteteket érdeklődéssel várjuk.

Gerencsér Istrán.

WILLEY, BASIL: *The eighteenth Century Background*. London, 1940. Chatto and Windus. 302 l.

A cím nem egészen szabatosan fejezi ki a könyv központi kérdését, amelyet a szerző az alcímben így fogalmaz meg: „Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period“. A XVIII. századi angol filozófia tengelyét a természet fogalmában látja a szerző; ennek a fogalomnak értelmezésain és alkalmazásain, változatain és fejleményein keresztül próbálja megértetni az egész korszak gondolkodását, éppúgy, mint ahogy néhány évvel ezelőtt megjelent, „The Seventeenth Century Background“ című munkájában az igazságfogalom hosszsmetszetén keresztül clemezte a XVII. század filozófiai fejlődését.

A rendkívül gazdag és szétágazó anyagot a szerző úgy próbálja összefogni, hogy a természetfogalom fejlődésének főbb állomásait egyes kiemelkedő vagy jellegzetes bölcselek gondolatmenetének részletes elemzésén keresztül világítja meg. A kiindulópontot a századforduló newtoni hatása alatt álló gondolkodói képviselik: *Burnet, Ray, Derham*. Ezek továbbfűzik *Locke* híres tételét: „A természet művei, mindenütt kielégítően bizonyítják az istenség létezését.“ („The works of Nature everywhere sufficiently evidence a deity.“) Innen már csak egy lépés a leibnizi kiindulású metafizikai optimizmus, amelyet a szerző találó kifejezéssel „kozmosz torizmus“-nak nevez (*Jenyns, Pope*), és amelyet *Voltaire* Panglossban, a „Candide“ tántoríthatatlanul optimista filozófusában örökítette meg. Ugyanakkor az angol szatirikusok, *Mandeville* és *Swift*, inkább a természet emberi, tehát erkölcsi és társadalmi vonatkozásait boncolgatják és mintegy ellensúlyozzák a *Shaftesbury*-féle erkölcsfilozófia optimista álláspontját, a „természetes erkölcs“ („natural morality“) elvét.

A fejlődés későbbi mérföldkövei: *Buttler* püspök, aki a természetes erkölcsöt a kinyilatkoztatással akarja összhangba hozni; *Hume*, „a természet védője a ráció ellen“ („the defender of Nature against Reason“); *Hartley* és *Priestley*, az asszociációs lélektan megteremtői; végül a francia forradalom korának gondolkodói: *Godwin*, *Shelley* apósa, *Holbach* és *Rousseau* tanítványa; *Burke*, akiben a szerző a XVIII. és XIX. század, a metafizikai és „evolucióális“ természetszemlélet keverékét látja, és *Wordsworth*, az angol romantikus költészet megindítója, aki a természet istenítésével és az érzelmenek az ész fölé helyezésével a romantika természetfogalmát teremtette meg.

A szerző eredeti és nagyvonalú elgondolása két alapvető nehézségbe ütközik, s ezek némileg megbontják az előadás egységét is. Egyrészt a „természet“ szónak rendkívül sok jelentésárnyalata van; másrészt az egyes gondolkodók természetfogalmát be kellett állítani a megfelelő bölcséleti rendszerbe, ami helyenként, például Priestley és Godwin esetében, terjengősségre vezet és messze kerül a főtémától. Mindez némileg megnehezíti a szétfolyó anyag szerves áttekintését. Ezenkívül egy-két fontos mozzanat is kimaradt a könyvből. Mindazonáltal a munka tele van újszerűen csoportosított, gazdag forrásanyaggal és eredeti meglátásokkal; ezért nemcsak a filozófusnak, hanem a szellem-történésznek is hasznos vezérfonalat nyújt. *Ullmann István.*

STEIFF, URSULA: *Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes.* Würzburg, 1940. Tritsch 84. l.

Nietzsche grandiózus gondolatvilágának mélyebb ismerete csak lassan, fokozatosan jutott el odáig, ahol ma vagyunk, azaz a kezdet kezdetéig. Félreértések, félremagyarázások számtalan fokozatán ment már át a nietzschei gondolatmű, s az emberi gondolkodás tetetlenségi törvénye alapján még további félreértések és félremagyarázások lehetősége leselkedik reá. Nietzsche annyira gyökeresen újat hozott az egész európai kultúra életébe, hogy mindennek csak részleges asszimilálása is igen jelentékeny igénybevételét jelenti kultúránk organizmusának. Nietzsche tulajdonképpen két kultúra vízváltóján áll és sokkal többet lát, tud és hirdet, mint amennyit a kisebb csúcsok felé útban levő szellemek megsejteni képesek. A gyökeresen új látásmód, amelyet Nietzsche jelent, hérakleitoszi örökség: a „Werden“-nek, a „levés“-nek több mint két évezred után ismét jogaiba iktatása. Ugyanis az európai filozófia minden eddigi erőfeszítése a lét, a „Sein“ világának gondolati kiegészítésére irányult. Nietzsche az első, aki Hérakleitos után a levés, a „Werden“ világát építi fel filozófiailag s ez a gyökeres álláspontváltoztatás lényegesen eltérő végkövetkeztetésekhez vezet. Nietzsche forradalmian új metafizikai rendszerére Bäumler irányította rá egy évtizeddel ezelőtt a gondolkodó világ figyelmét s tulajdonképpen ettől az időponttól kezdve beszélhetünk a belletrisztikai jellegű kísérleteken túlmenő vagy egy-egy részletpontban meg nem rekedő Nietzsche-magyarázatról.

A szerző műve szintén a Bäumler által vágott csapáson halad s a címben jelzett irányban több lényeges pontban tovább részletezi a bäumleri kezdeményezéseket.

Nietzscht bizonyos értelemben Hegel antipodusának tekinthetjük, mert míg Hegelnél szellemfilozófiáról, addig Nietzschnél ösztönfilozófiáról beszélhetünk. Az ösztön, fiziológiai erő Nietzsche számára maga a valóság, amely „mögött“ és amely „fölött“ csak a semmi van. Az ösztönérő Nietzsche szemében olyasvalami, ami nem szorul semmiféle magyarázatra vagy levezetésre s így végeredményben metafizikai

fogalom. Az életről Nietzschénél ugyanazokat a kijelentéseket találjuk, mint az ösztönökről, mert az ösztön Nietzsché szemében életet jelent s az élet a titokzatosan teremtő ösztönök létformája. Az ösztönök alkotják az életet s harcuk maga az életfolyamat. Az élet harc, de nem a létért, hanem a felfelé, a többé, szebbé, erősebbé válásért, a legmagasabb fiziológiai „rang”-ért. Ekként az élet „állandó önfelülmúlás”: az élet olyan valóság, melynek önmagát mindig felül kell múlnia. Nietzsché az ösztönvalóság értékelésében is a görögség leg-hívebb tanítványának bizonyul. A görögök szerint a teremtő ösztönök az ember ösztöneiben nyilatkoznak meg a legistenibb módon, számukra az ösztönök szentek voltak. Nietzsché Dionysos istenalakjában látta a valóság ösztönkarakterét a legtisztábban, szimbolikusan megragadva s ifjúkorától fogva mint a teremtő életerők szimbolumát tisztelte Dionysost.

A nietzschei ösztönfogalom metafizikai aspektusai után az anthropológiai és végül a kultúrfilozófiai problémák részletes taglalását nyújtja a szerző, aki Nietzsché műveinek részletekbe menő, imponáló ismeretével vértézve vág neki a problémák szövevényének. Újak azok a megállapításai, amelyek a német dinamikus filozófiának (Leibniz, Herder) Nietzschére való hatását fejtegetik. A fizilemreméltó tanulmány legkevésbé sikerült része a vége, ahol Rothacker nem túlságosan mély világnézeti kategóriái alapján Nietzschét a naturalisztikus gondolkodók közé sorolja. Ez lehet „igaz”, de igen kevés. Nietzschét nem lehet arasszal mérni, amiként a Himaláját sem lehet piaci mérleggel felmérni. Mert a „legközelebbi örökkévalóságig” Nietzsché, a „Dionysos philosophus” marad.

Roda László.

JUHOS, BÉLA VON: *Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften*. Leipzig, 1940. Pan Bücherei, Gruppe: Philosophie: 20. 57 l.

Mindig aggályos az olyan vállalkozás, amely a természettudományi megismerés természetét nyomozva halad a szellemtudományok megismerésmódjának felderítéséhez — még akkor is, ha a kettő gyökeresen különböző módjával tisztában van a vállalkozó: mindig az a veszély fenyegeti, hogy itt vagy ott igazságtalan lesz, hogy a természettudomány vagy a szellemtudomány — de inkább az utóbbi — ferde perspektívában, hamis színben jelenik meg. Bizonyosság erre Juhos tanulmánya is. A természettudományos megismerést vizsgálva, arra az eredményre jut, hogy a természettudományban kétfajta ismeretformával és kétféle törvényszerűséggel állunk szemben. Az elsőfokú megismerés csupán csak hasonló esetek hasonló körülmények közötti bekövetkezését állítja; a magasabbfokú — mely a természettudományi megismerés célja — az események bekövetkezésében a szabályszerűséget felismerve matematikai összefüggés formájában funkcionális kapcsolatot állít, amellyel a tapasztalatok sorában még elő nem fordult események bekövetkezését is előre

megmondhatja. Ezzel szemben a szellemtudományok célja nem törvényszerűségek felállítására, hanem a múlt jelenségeinek újra-átélése (Nachleben), hogy ezen az úton azokat megérthesse. Kétségtelen, itt találkoznak törvényszerűségekkel is. Ezek a külső körülmények, egyéni diszpozíciók, élmények és cselekvések kapcsolatára vonatkoznak, s mint ilyenek, az újra átélés előfeltételei. Azonban ez az összefüggés nem jelent szükségszerű kauzális viszonyt, csupán csak az említett elsőfokú törvényszerűség formájában fejezhető ki.

Nyilvánvaló, hogy a szerző gondolatmenetének legfeltűnőbb hiánya a tények túlságos leegyszerűsítése. Először is a természettudományt azonosítja a fizikával, a természettudományos megismerést a fizikai megismerés modelljén szemléli. De a kétféle ismeretfok megkülönböztetése is erőszakolt: vajjon igazi megismerést jelent az elsőfajú ismeret, amely nem egyéb események lefolyásának megfigyelésénél, azzal a hittel kapcsolatban — amelynek e téren konstitutív voltát szerző is jól látja —, hogy hasonló vagy azonos körülmények között hasonló, vagy azonos jelenségek fognak bekövetkezni? Ugyancsak merész egyszerűsítés a statisztikai törvényeket pusztán elsőfokú törvényeknek állítani. De azután a szellemtudományokra térve, ma már közhely, hogy a jelenségek utánaélése nem azonos azok megértésével s a törvényszerűségek — amennyiben tényleg megállapíthatók — nemcsak, hogy nem azonosíthatók még „elsőfajú” természettudományos törvényekkel, de azok analógiájára is nehezen képzelhetők el. De egyáltalán: szerzőnek az a törekvése, hogy a természettudományos és szellemtudományos célkitűzést és módszert szétválassza egymástól, már idejét múlt; ma már nem nevezhető gyakori törekvésnek — mint szerző mondja — valamennyi tapasztalati tudománynak a fizika mintájára való elképzelése.

Faragó László.

PALIARD, JACQUES: *Le théorème de la connaissance*. Maurice Blondel előszavával. Paris, 1938. Philosophie de l'Esprit sorozat. 135. l.

Ez a kis könyv nem csupán stílusának tömörségével és kényszerítő voltával, nem is csak módszerének újszerűségével vagy megkülönböztetéseinek és eredményeinek szigorúságával lep meg bennünket, hanem azzal is, hogy e néhány oldalon olyan cím alatt, amely a megismerés problémájára látszik korlátozódni, a gondolatnak és életnek egész átfogó rendszerét találjuk. Az egész kis mű méltó erőfeszítésünkre, amelyet olvasása kíván.

A deduktív gondolkodás szigorúsága finom szellemű lélektani és erkölcsstani megfigyelésekkel és érdekesen egyéni esztétikai meglátásokkal egyesül benne. Élelemzés elemzések tarkasága ez a könyv, amelyek tan-tételekbe (teorémákba), korolláriumokba és szkolionokba tömörülnek, a könyv elején felállított „nagy tantételtől” mint első meghatározástól függenek, és szigorú deduktív-szkolasztikus sorban következnek egymásból. Emellett azonban állandóan számot adnak az átélt élmény egyes

adatairól. Mindez emelkedett, ünnepélyes nyelven, amelynek megértését egyéni szóhasználat teszi nehezzé. Nem töredékes elmefuttatásokkal állunk itt szemben: a problémák vizsgálata lezárt és kerek, a gondolat útja világító és mély. *Atria longa patescunt.*

A „nagy tantétel“ így hangzik: „A megismerés az életnek önmagán való reflexiója.“ Ebből mint törvényből vezeti le azután a szerző az alkalmazások sorát, a korolláriumokat, amelyek a fogalmi, a szemléleti és az érzelmi megismerés kérdéseit ölelik fel. Mindezek előtt még a tudat mivolta alkotja a vizsgálódások tárgyát. A tudatot a szerző sem önálló létezőnek nem tartja, sem egy vagy több érzéki benyomásban fel nem lelheti, hanem csak abban az aktusban, amely az érzéki benyomásokat egymással összeköti.

A könyv legérdekesebb része az érzelmi megismerés tana s annak is a szépről szóló része. Az érzelmi megismerésben — olvassuk — az alany önmagát veszi tárggyul (szemben a mindig külsőnek tekintett tárggyra irányuló objektív fogalmi és a világrendbe illeszkedő szubjektív szemléleti megismeréssel). Az érzelmi megismerésmód úgy értendő, hogy nincs olyan érzelm, melyben az alany ne lenne a tudat tárggya: az érzelmben maga az élet változik megismeréssé. Tudattalan érzelmek nincsenek. Tudatos érzelmi megismerés a szép percepciója is. Maga a szépség a szellem sugárzása a dolgokban, önmagában nincs léte, csak az igazságot utánozza, s az emberrel igazság nélküli ismereteket közöl. Nem az Isten igéje, hanem az emberé, mert ha Istené lenne, akkor maga lenne a teljes igazság, úgy, ahogy ennek a teljes öntudatban kell megjelenie. A szépség azonban csak jelképezi az utánzott igazságot, még pedig az emberi tudat számára. Ezért amit az ember szépségben felfog, mindaz csupán az őbenne magában meglévő érzelmi és tudásbeli lehetőség.

Ez a realista antropomorfizmus a könyv más részeire is jellemző. Éppen ezért talán egyesek számára meglepő, hogy M. Blondel lendületes bevezetése a könyvecske értékére csak superlativuszokat talál.

Vajda György Mihály.

PARODI, DOMINIQUE: *La conduite humaine et les valeurs idéales.* Paris, 1939. Alcan. 139 l.

A szerző hegelianus értékelméletet ad, úgy azonban, hogy az pozitivisták, Durkheim-féle szociológizálók és bergsoni evolucionisták számára is elfogadható legyen. Nehéz feladat, nem sikerülhet az igazságok óvatos hajlítgatása, állítás helyett itt-ott szónoki kérdések alkalmazása és bizonyos szándékolt homály nélkül.

Kiindulóban leszögezi, hogy a változás (devenir) és az eszme (idée) ugyanannak az élő és gondolkodó valóságnak két pólusa. Tehát a kiindulásban adva van az alap minden nehézség elmosására, mert hiszen a pólus, ha akarom különbözik a másiktól, ha akarom azonos vele.

Bár a szerző így nagyon megkönnyíti magának az ellentétek eklektikus összebékítését, mégis kénytelen néhány „megoldhatatlan” antinómiát nyitva hagyni. Ilyen az erkölcs terén az igazság és szeretet, valamint az érzület és eredmény étoszának antinómiája.

Az egyes főértékekre nézve: „az igazság az önmagával azonos gondolat” (47. l.). A jó törekvést jelent a rend, a harmónia, a szenvedélyektől megtisztult gondolkodás előtt észszerűnek látszó magatartás felé. De épp azt kellene megmondani, miért nem minden erkölcsi magatartás helyes a szenvedélyektől megtisztult gondolkodás előtt?

Legalaposabbak a szerzőnek a szépre vonatkozó fejtegetései. Három clemből áll össze a műremek hatása: 1. érzéki tartalom, 2. technikai tökéletesség, 3. kifejezés. Ennek a háromnak harmóniában kell állania. Szép tehát „mindaz, ami tökéletes, tehát kész és bevégzett, öntörvényű, bensőleg megokolt, létében és megjelenésében megalapozott és önmagában hordozza létjogosultságát” (77. lap). A szép tehát, mint Kant mondja: „öncélű célosság” (78. l.).

A munka utolsó fejezete történefilozófiai kérdést vet föl: vajjon az emberiség fejlődése e három főérték megközelítésének, realizálásának irányában halad-e? Minthogy az Abszolútum az ideákkal, tehát a világ lényegével azonos, az emberiség nem szakadhat el az eszményektől, habár közelebb sem jut hozzájuk. Ez a megoldás a szerző teljes értetlenségét mutatja az értékek problémájának komolyságával szemben. Ha Isten azonos a világ lényegével, akkor az értékek problémája föl sem merül.

Ervin Gábor.

SOLOVIEV, VLADIMIR: *La justification du bien*. Paris, 1939. Aubier. 509. l.

Dosztojevszkij állítólag Szolovjevéről, bizalmas tanítványáról mintázta Karamazov Aljosa alakját. Aljosa még sokat olvasott, most már meg tud felelni Iván minden problémájára: így született Szolovjev 1898-ban már második kiadást megért erkölcsbölcselete, amely most francia fordításban is megjelent.

Bár a munka így nem egészen friss, mégis érdemes vele foglalkozni. Szolovjev kutatási módszere már fenomenologikus, sokban mintha Scheler úttörője lenne. A konkrét etikai megélésből meríti alapkategóriáit, „materiális erkölcsi értékeit”. Ezek: a szemérem, a részvét és a kegyelet.

A szemérem biztosítja az emberi méltóságot, kiemel a természet köréből. A részvét összekapcsol a többi élővel. Nagyon jellegzetes a Ninivei Izsák egyházatyától vett idézet: a résztvevő szív magához öli az egész teremtetést, embereket, madarakat, állatokat, *ördögöket* (Sz. aláhúzása) és mindenfajta teremtményt. Könnyektől patazik szeme, ha rájuk gondol, éles fájdalom vesz rajta erőt, elszorul a szíve, el nem viselheti, nem nézheti, nem hallhatja, hogy valamely teremtmény bajt

vagy szomorúságot szenved. Minden órában könnyhullatások közepett imádkozik a néma teremtményekért és az *igazság ellenségeiért*, valamint gyűlölöiért, hogy Isten őrizze meg őket és bocsássa meg nekik; de még a csúszómászók iránt is részvéttel viseltetik, imádságba foglalja őket. Így válik Istenhez hasonlatossá. A harmadik alapértékesség, a *kegyelet*: a fölöttünk álló hatalmaknak, létünk forrásainak, a szülőknek, ősöknek, jötevőknek és mindenekelőtt Istennek jár ki.

A kegyeletben Szolovjev a vallást már adótnak veszi, nem enged választalat húzni a vallási és bölcséleti erkölcs közé. Ebben, azután a szemérem alapténynek való minősítésében, a rendszerezés rovására menő színes és gazdag megfigyelésben szintén érezzük, mennyire az ő nyomában halad Scheler.

Dosztojevszkijjal való lelki rokonsága nyilatkozik meg a kegyetlenség, a hazugság, a háború erkölcsi problémáinak tárgyalásában és jogfilozófiai fejtegetéseiben. A büntetés célja szerinte csakis a javítás lehet. A háborút tüneti kezeléssel nem lehet megakadályozni, csak az erkölcsiség egyetemes elmélyítésével.

A mai államelméletekkel szemben érdekes ellentét: az államot a részvét intézményes megnyilatkozásának tartja. „Az állam csak részvétből lehet kegyetlen, mint a sebész.“ Az Egyház viszont a kegyelet, az istenivé magasztosult élet hordozója. Az Egyházzal szóló lapokon már kezd jelentkezni Szolovjev később kifejezettebben is vallott katolicizmusa.

A munka legértékesebb lapjai közé tartoznak a házasságot tárgyalók. A jegyesek koszorúját az orosz liturgia nyomán a vértanúkéhoz hasonlítja. A házasság közös törekvés a tökéletességre, a házastársak nemcsak egymással, hanem az Istennel is egyesülni akarnak. A tökéletes házasság nem követelne gyermeket, de minthogy a tökéletes egyesülés sem egymással, sem Istennel nem megy végbe, szükségese a gyermekek, mint akik az eljövendő tökéletesség reményét hordozzák.

Szolovjev etikája vallásos perfekcionizmus. Alapelve: „A legfőbb Akarattal való teljes harmóniában, minden más személy abszolút értékét elismerve, tégy meg mindent, hogy Isten országa a világon, benned és körülötted a lehető legtökéletesebben megvalósuljon“.

Ervin Gábor.

HABERLIN, PAUL: *Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie*. I. Einheit und Vielheit. Zürich, 1939. Schweizer Spiegel Verlag. 209 l.

A természetfilozófia két főproblémája a szerző szerint a lét és a fejlődés. Ennek az általános koncepciónak az alapján a természetfilozófia keretei a metafizikába szélesülnek: a természetfilozófia általános ontológiává lesz, s mint ilyen, minden filozófiai diszciplína alapvetését adja.

Ennek az ontológiának a lét fogalmát tisztázó első kötetében Häberlin egy konkrét példából indul ki és a példa által feladott „rejtvény“ megoldásának szenteli az egész könyvet. Az állatok társadalmából vett példa azt mutatja, hogy az állatok valamiképpen megértik egymást; a rejtvény mármost az, hogyan képzelhető el az állatok között — és innen kiszélesítve: a természetben — kölcsönhatás, hogyan léphetnek individuumok egymással kapcsolatba? Emögött a „rejtvény“ mögött az individualitás és az egység, vagy másképen: az egység és a sokaság (Einheit und Vielheit) problémája áll. Ha a természeti lények individuumok, elkülönült, önálló monaszok, hogyan lehetséges közöttük kölcsönhatás, kapcsolat, hogyan alkothatnak magasabb, egyénfölötti egységet? Hogyan lehet a létező egy és egyszerre mind sok is? Egység és sokaság hogyan fér össze a létező fogalmában, amennyiben ezt a fogalmat meg akarjuk tartani — és meg is kell tartanunk — egyértelmű fogalom gyanánt?

Häberlin szerint a problémát a létező eleve adott, szükségképi, apriori fogalma dönti el és így a természet lényege, a természeti egyedek mibenléte és a természeti folyamat szerkezete a tapasztalatot megelőzve mintegy a tiszta ész szerkezetéből adódik. Szerinte ugyanis a létező *egységes* és ez a tétel gondolkodásunk alapvető posztulátuma, mintegy logikai alapelv. Ámde ugyanilyen alapvető ontológiai érvényes is van, minden létező reális, kvalitatív egységét jelentve. Az a problémaállítás tehát, amely az individualitásból kiindulva keresi az egységet, helytelen: az egyediség éppen a létezés apriori egységéből érthető és értendő meg. Az egység csak akkor problematikus, ha a tapasztalás adta elkülönült, magábanálló egyediség szemléletéből indulunk ki. Az igazság — t. i. hogy a létező egy — felismerése nyomán helyesbített szemlélet az individuumot az egység modusának ismeri fel. Az individuum az egység reprezentánsa, az egység rajta, vele van adva. Az egyediség minőségileg van meghatározva s ez egyszerre mind saját-szerű reakciómódot is jelent: az egység tehát az individuumok kölcsönhatásából, érintkezéséből, mint élő, eleven, funkcionális egység jön létre. A valóságban semmi egyéb nincs, mint individuumok; ami nem individuális, vagyis, aminek nincs minősége, az egyszerűen nincs is; a tér nem egyéb, mint az individuumok közt lévő minőségi különbségek dimenziója. Minthogy az individuum az örökkévaló egység képviselője, maga is örökkévaló: keletkezés és elmúlás nélküli, létmódja a folytonos kölcsönhatás, az örök élet. Tehát minden individuum lélek, a létező anyagtalán és a testiség csupán a léleknek számunkra megjelenő jelenségformája. A tárgyi világ, az élettelen természeti tárgyak csupán emberi szemléleti kategóriáink eredményei.

Ezekből a megállapításokból alapvető jelentőségű ismeretelméleti, ill. tudományelméleti következmények folynak. Szerző álláspontjáról nyilvánvaló, hogy a természeti változások lényegszemléletét, magyará-

zatát csak az ontológiai, filozófiai szemlélet adhatja; a természeti jelenségek magyarázatára vállalkozó három elmélettípus: a pszichológiai, a vitalista és a mechanisztikus kölcsönhatástanok csak mint leíró tudományok jöhetnek számba és feladatuk az, hogy szemléleti képet adjanak a természeti individuumok ama reaktív kapcsolatáról, melynek lényegét már eleve, apriori ismerjük. E tudományok tehát nem a lényegtet találják, hanem csupán csak képet, szimbólumot adnak az önmagában véve nem szemléletes lényeg szemléletessé tételére. A tapasztalati tudomány, a szemléletes világgép nem egyéb pusztá konstrukciónál, melynek kritériuma nem igaz volta, hanem a tapasztalatra való alkalmassága, megfelelő volta. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy a három természettudományos elmélet közötti harcnak nincs értelme, hiszen különbségük nem ontológiai ellentét: a három elmélet szépen megáll egymás mellett, hisz mindegyikük a jelenségeknek csupán egy-egy csoportjára ad alkalmas szemléleti képet.

Kissé részletesen ismertettem Häberlin koncepcióját, amelynek átgondolt s valóban filozófikus volta, emellett azonban eredetisége és érdekessége nem tagadható. Ha idealista alapjaival nem is értünk egyet, valamint gondolatmenetének zökkenőt s mindenekelőtt problémaállításának mesterkéeltségét észre is vesszük, mégis érdeklődéssel várjuk a munka folytatását.

Faragó László.

BOYER, JEANNE: *Essai d'une définition de la vie.* Paris, 1939. Alcan. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) 143 l.

Bármiként is vonja meg a bölcselő vagy a természettudós az élő és az élettelen világ határát, a mindennapi tapasztalás kétségtelenül valamilyen többletet fedez fel az életben a nyers anyaggal szemben. Az élet tudományos meghatározására irányuló kísérlettől éppen azt várjuk, hogy a megfigyelés és gondolkodás eszközeivel igazolja ennek a mindennapi tapasztalásnak értékét. Boyer munkája sokkal többet ad, mint amit művének címe ígér. Bevezetésében a következő meghatározást adja: az élet energiaforrás, amelyik önmagának megőrzésére irányul (une source d'énergie orientée vers sa conservation). Az anyagi világ jelenségeivel való egybevetés igazolja bevezetéképpen ezt a tételt. A munka azonban sokkal többet ad, mint az élet biológiai értelemben vett meghatározását. Az életenergia végigvonul az élőlények fejlődésének egész vonalán és tetőpontját az emberben éri el. A kérdés éppen az, hogy az ember szellemi és erkölcsi életének vizsgálata igazolja-e az élet adott meghatározását. Vajjon elég-e az emberi élet magyarázatára a felvett meghatározás? Elégséges-e az energia megőrzése, amelyet hatékonyan fokoznak a különböző értelmi ajándékok, vagy pedig szükség van más magyarázó elvek feltételezésére? Boyer végigvezet az emberi élet különböző megnyilatkozásain, az értelmi világ jelenségein, az ember érzelmi

világának tényein és különböző tevékenységein, amelyekkel a világ fölött való uralmát biztosítja. Megállapítja, hogy mindennek végső gyökere az életenergia, amely a maga megőrzésére törekszik. Az ember nem azért képes vágyai és a vágyak kielégítését szolgáló eszközök között az állandó előrehaladás lehetőségét megteremteni, mert értelmes, hanem azért használja az értelmét, mert él és ennek következtében képes értelmének összes képességeit kibontakoztatni. Az életenergia megmagyarázza az ember összes lélektani sajátosságait és biztosítja fennsőbbiségét az élőlények világában. Ez az éltető energia önmagában nem erkölcsi jellegű. A jó és rossz különbségét, a lelkiismeret és az erkölcsi normátényt csak a közösség ténye magyarázza meg. Az erkölcs szociális jellegű; szerepe az, hogy kijavítsa a hibákat és túlzásokat, melyeket a közösségi élet magával hoz. Alapját és tartalmát a társas lét tényei szolgáltatják, de az egyedekben válik élő valósággá: az erkölcs egyedi tény a közösségi tényre vonatkoztatva.

Bergson szelleme erősen érezhető Boyer munkáján. A nagy francia filozófus zseniális egyoldalúságait azonban kiküszöbölni és áthidalni törekszik. A lelki élet egyes jelenségeit, a biológiai élet tényeit, az anyag jellemző vonásait finom vonásokkal rajzolja. Álláspontjához nem tudnánk fenntartás nélkül csatlakozni. Az élők világában egymástól szigorúan elhatárolt létsíkokat kell feltételeznünk, hogy az élet jelenségeit bölcselileg kielégítően magyarázzuk. Az energia megőrzése, bármilyen szemléletesen rajzolja is meg szerepét a magasabb lelki jelenségek világában, a szellem sajátos létformája nélkül nem ad kielégítő magyarázatot az emberi létről. Méginkább hiányosnak kell mondanunk a szerző felfogását az erkölcs lényegéről. Szívesen elismerjük, hogy az erkölcs a szociális megnyilatkozások körébe tartozik. Az ember társas természetéből következik, hogy az objektív szellem minden megnyilatkozása csak a közösség keretein belül bontakozhatik ki. Azonban pusztán a társas együttlétből az erkölcs eredete és lényege meg nem magyarázható. Az erkölcsi rend végső megalapozása megkívánja az egyén sajátos beállítottságát az erkölcsi értékrendszer felé, megkívánja az egyén személyes kapcsolatát az etikai Abszolútummal. Az erkölcs közösségi megnyilvánulásai is ennek a belső összefüggésnek a világában nyерik végső megalapozásukat.

Zemplén György.

TUMLIRZ, OTTO: *Anthropologische Psychologie*. Berlin, 1939. Junker und Dünnhaupt. 539 l.

Minden metafizikai előfeltevést megelőzően is nyilvánvaló, hogy az emberi egyéniségben a legkülönbözőbb jellegű valóságártegek találkoznak. Innen érthető, hogy az egyes valóságártegeknek megfelelő módszertani szempontok alapján az emberről szóló bölcselleti és lélektani elgondolások a legváltozatosabb és egymásnak sokszor homlokegyenest

ellentmondó képet mutatják. Aristoteles és Platon, a középkori filozófia, sőt még az újkori gondolkodás nagy bölceleti rendszerei is a metafizika felé fordulnak. A lélek és a szellem mibenléte, sorsa, a testtel való kapcsolata, a világhoz és az Abszolútumhoz való viszonya áll a bölceleti érdeklődés középpontjában. Gyökeres változást nem Kant metafizikaellenes állásfoglalása hozott a lélektan történetében, hanem a 18. század empirizmusa és a modern természettudomány módszereinek alkalmazása a lelki vizsgálatokra. Az emberi lélek a fizikai és fiziológiai kutatás területére sodródott. A visszahatás nem maradhatott el. Iránya nem a metafizika, hanem a tiszta lelki felé mutatott. Egységet azonban ebben a síkban sem találunk: alaklélektan, mélységlélektan, lélektani alapon álló tipológiák stb. a legkülönbözőbb szempontokból világítják meg a lelki élet kimeríthetetlen gazdagságát.

Tumliorz végigvezeti az olvasót a lélektani kutatások egész történetén. Különösen szép és érdekes az újabb korok jellemzése, de tiszteletreméltó tárgyilagossággal beszél a legrégebb idők lélektani eredményeiről is. Nem fogadja el K. Bühler nézetét, amely a jelenkori lélektan összes irányait három alapirányra vezeti vissza: az átélés, a magatartás, és az objektív szellem vizsgálatára és ebben a három alapirányban ugyanazon kutatási tárgy három különböző szempontját véli csak felfedezni. A három irány három világnézeti magatartás, amelyeket nem lehet közös nevezőre hozni. A lélektan igazi kiindulópontja a „lelki“ átélés forma és tartalom szerint. A „lelki“ közvetlen adottság az emberi átélés számára. Különös volna, ha éppen a lélektan nem abból indulna ki, ami az ember számára közvetlenül adva van. A tapasztalati lélektan helyes kiindulópontot választott, amikor a lelki adottságok megfigyelését szorgalmazta. Eredményei azonban hiányosak maradtak, mert csak a lelki tények formai szempontjainak vizsgálatára szorítkozott és a tartalmi mozzanatokat figyelmen kívül hagyta. Tumliorz elgondolása ki akarja zárni a lélektani kutatás egyoldalúságait és egyúttal meg akarja óvni a lélektant attól, hogy akár a természettudomány, akár a metafizika kutatási területére tévedjen.

Az emberi személyiség lelki élményeit számtalan függési viszony jellemzi. Az Én és a Nem-Én, a belső világ és a külső világ elválaszthatatlanul összefüggenek, mint egy poláris ellentétpár sarkpontjai. Az átélésben az idegen világ három nagy síkja jelenik meg: a külvilág, az emberi közösség és az értékek világa. Az átélésnek azonban megvannak a maga előzményei. Az átélés függ a részben tudatos, részben tudatalan ösztönrétegtől és legmélyebb gyökerében függ az ember világát megelőző világ, az öröklés által szerzett tényezők, faji, családi, nemi tényezők hatásától. A szerző ezeknek a függéseknek alapján rajzolja meg az ember lelki világának képét. Nem tartja kielégítőnek a hagyományos lélektan felosztásait lelkiképességekre, elemi és összetett lelki tényekre, mert ezek megbontják a lelki élet egységét. Az ember függési viszonyainak feltárása ad eleven és az egész valóságnak megfelelő képet

az emberi egyéniségről. Így vezet végig a szerző hatalmas munkájában az emberi átélés különböző „világain”. Megrajzolja az előzményeket: az örökölt hajlamok, faji, nemhez kötött egyéni tulajdonságok világát. Feltárja az utat, amelyen keresztül az ember saját Én-jének felfedezéséhez jut és amelyen a lélek a testhez való viszonyát felismeri, valamint a térben és időben adott külvilággal a kapcsolatot megtalálja. A belső világ élményei között alapvető helyet foglal el az ösztönvilág jelenségeinek átélése. A más emberek világának átélése, a külvilág tudatos felfogása és hatalomba kerítése, az értékvilág átélésének rajza zárja be ezt a gazdag képet.

Tumlirz egységes szempontból csoportosítja az egész lelki élet ezerfelé ágazó tényeit és színes, szemléletes képet nyújt az ember belső világának életéről. Eredetisége éppen abban nyilatkozik meg, hogy képes az egész lélektan számára új, egységes és az eleven élet gazdagságát kifejező keretet nyújtani. A modern lélektan minden neves képviselőjét megszólaltatja, mégsem válik eklektikussá, mert egységes szempontja és egyéni állásfoglalása újszerűvé alakítja az ismertebb tételeket is. Mindamellett úgy gondoljuk, hogy módszere nem teszi fölöslegessé a lélektani kutatás egyéb módszereit sem. Elgondolásában élénk táru az eleven élet, de elmosódnak a lelki élet általános törvényszerűségei. Bármennyire törekszik is a lélektan megközelíteni az élő valóságot, nem mondhat le arról az ígényről, hogy a lelki világ törvényeibe, belső összetevőibe bepillantást nyújtson. Hasznosak az ilyen munkák, sokat tanulhat belőlük az ember, de úgy érezzük, hogy a szerző eredeti elgondolása nyert volna értékében, ha megelégszik azzal, hogy a lelki világnak alapvető vonásait rajzolja meg az ismertetett csoportosítás szerint. Az összes részletkérdések egybesűritése az alapelgondolás rovására történik.

Tumlirz anthropológainak nevezi saját lélektani szemléletét. Az egész embert vizsgálja, a maga testi-lelki egységében és a Nem-Én nélküli való egybeszővöttségében. Nem elégszik meg tisztán formális általános törvényekkel, hanem törekszik megragadni azt, ami az emberben sajátosan egyéni és személyes tulajdonság. Céljának elérésében három eszközzel él. Az egyes élménycsoportok keretén belül gondosan megrajzolja az egyes emberfajok sajátosságos átélési módjait, a különböző nemek jellegzetes magatartását és az élmények fejlődéstörténeti kialakulását. Véleménye szerint lehetetlenség az emberfajok fölött álló, faji tulajdonságokkal nem számoló lélektan. A pszichológust is kötik saját fájának jellemző vonásai. Tumlirz pszichológiája elsősorban a német néplélek jellemzése óhajt lenni. El kell ismerni, hogy dicséretreméltó tárgyilagos-sággal kezeli minden esetben a faji kérdést, bár természetszerűen kicsendül szavaiból a saját faja iránt érzett megkülönböztetett nagyrabecsülés. Ahol a tapasztalati anyag megengedi, feltárja a férfi és a női lélek átélési módozatainak különbségeit. Végül mindig a legnagyobb

gonddal rajzolja meg az emberi lélek fejlődéstörténetét. Különösen mesteri ebből a szempontból az egész lelki élet kibontakozásának rajza.

Mindenesetre igen tiszteletreméltóak azok a szempontok és törekvések, amelyek Tumlirz művét irányítják. A lelki átélést akarja jellemezni a maga konkrét valóságában és történetében. Ezért nem érdeklik sem a tudatelőtti világ természettudományos törvényszerűségei, sem az értékvilág és a lélek metafizikai elvei. A lélektan feladja önmagát, ha átkalandoz a jelzett területekre. Úgy érezzük azonban, hogy az élmények lélektanának mesteri rajza csonka és befejezetlen marad, ha nem járul hozzá a végső, metafizikai jellegű megalapozás. Eppen a szerző álláspontja, az „egész“ megragadásának igénye mutat a végső alapelvek felé, mert a jelenségek világa csak akkor válik érthetővé, ha valami bepillantást nyerünk a jelenségek mögött rejlő végső lételvek világába.

Zemplén György.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

34.275. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest (F. : Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *id. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaulést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekk számlánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekk számlára telepítendő”. A Társaság pénztárosának (id. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

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

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

- J. Halasy-Nagy*: Über das Wesen des Menschen.
Hans Freyer: Ethik und Politik (Friedrichs des Grossen „Antimachiavel“).
T. Józ: Ungarische philosophische Handschriften der Széchényi-Bibliothek.
Das biologische Lebensproblem (Diskussion, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft).
Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: 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. *Noszlopai 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 magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.)
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája (178 l.).

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága elnökének (XI, Abel J.-utca 21.).

1274
XXVI. KÖTET

1940. DECEMBER

5—6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1940.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUMKÖRÚT 6

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írójá felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

Olda

Ortvy Rudolf: Az egész és rész problémája 301

Szemle.

Lengyel Lajos: Logikum és intuíció 321
Dékány István: A „hangulat“ problémája a lélektanban 337

Vita.

A megismerés szociológiája. *Faragó László* bevezető előadása, *Ottlik László*, *Kislégi Nagy Dénes*, *Lehner Ferenc*, *Mátrai László*, *Slatinay Ernő* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása. (A M. Fil. Társaság vitaülése 1940. április 9-én) 343
Nyelvkarakterológia és hangszimbolika. *Gáldi László* bevezető előadása, *Tamás Lajos*, *Bóka László*, *Lehner Ferenc* és *Zolnai Béla* hozzászólása. (A Magyar Fil. Társaság vitaülése 1940. május 14-én) 368

Ismertetések, bírálatok.

Aloys Wenzl: Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. (Faragó L.) — *Gustav Kafka*: Naturgesetz, Freiheit und Wunder. (Faragó L.) — *R. G. Collingwood*: An Essay on Metaphysics. (Ervin G.) — *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (Br. Brandenstein Béla.) — *Maurice Riveline*: Essai sur le problème le plus générale. (Bóka L.) — *Eugène Dupréel*: Esquisse d'une philosophie des valeurs. (Ervin G.) — *A. D. Sertilanges*: Le christianisme et les philosophies. (Ervin G.) — *J. Huizinga*: Homo ludens. (Gerencsér I.) — *Hans Künkel*: Die Lebensalter. (Dési F.) — *J. v. Uexküll*: Bedeutungslehre. (Schiller Pál.) — *Wilhelm Reyer*: Organische Psychologie. (Steif A.) — *Várkonyi Hildebrand*: A gyermekkor lélektana, II. (Lehner F.) — *M. Grabmann*: Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. (Ivánka E.) 390—408

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1939. Összeállította Gáspár I. 409

AZ EGÉSZ ÉS RÉSZ PROBLÉMÁJA.

Írta: ORTVAY RUDOLF.

I. Az egész és rész.

Filozófusok és biológusok sokszor hangoztatják, hogy az „egész több, mint részei összege“. A példák, amiket erre felhozunk, ilyenek: egy kémiai vegyület egészen más sajátosságokkal bír, mint az elemek, amelyekből fel van építve. Egy melódia olyasvalami, ami lényegesen több, mint az egyes hangok, amelyek alkotják. És természetesen egyik fő példa az élő szervezet, melynek példáján főképp *H. Driesch* nem tudta eléggé hangoztatni, hogy abban sajátos totalitás nyilvánul meg.

Annak, ahogyan a filozófusok és a biológusok a problémát beállítják, bizonyos polémikus éle van, két irányban is. Az egyik hangsúlyozni kívánja, hogy az „egész“ sajátosságainak racionális értelmezése az „elemek“ sajátosságai alapján nem lehetséges és ennyiben az álláspontban általános filozófiai felfogás jut kifejezésre. A másik főképp az életjelenségek fizikai és kémiai értelmezése ellen fordul és főképp azok a biológusok emelik ki, akik az élet specifikus, másra vissza nem vezethető, vagy vitalisztikus felfogását vallják. Úgy a filozófusok, mint a fentemlített irányt képviselő biológusok többnyire idegenül állanak szemben az exakt tudományok fogalomalkotásaival, melyeket sokszor túlságosan leegyszerűsítve jellemeznek, amikor sokszor nagy páthosszal hirdetik, hogy a „totalitás“ sajátos jellegének felismerésével sikerült olyan új elvet találni, amely lehetővé teszi főképp a biológiai jelenségek helyes értelmezését.

Másrészt kétségtelen, hogy a fentemlített példák valami lényegesen látszanak reámutatni, ami nagyon is megérdemli, hogy vele tovább foglalkozzunk. Fejtegetéseinknek nem is az a célja, hogy a vázolt elv mellett vagy vele szemben állást foglaljunk, hanem elsősorban az, hogy értelmét igyekezzünk megvilágítani és tisztázni. Mert általános megfogalmazásában eléggé határozatlan és a példák sem elégségesek értelme tisztázására. Azt is vizsgálat tárgyává tesszük, hogy valóban specifikus-e a biológiai, szellemi stb. jelenségekre, szemben a matematika és az exakt természettudomány területeinek jelenségeivel, és nem inkább egy egészen általános elv megnyilvánulása-e? Feladatunk első-

sorban a fogalmak tisztázása és azért alkalmas példák alapján igyekszünk megközelíteni a kérdést. Példákat elsősorban ott fogunk keresni, hol a viszonyokat jobban átláthatjuk, tehát a halmazelmélet, a matematika egyéb területein és a fizika területén, és csak miután e területeken sikerült az elveket némileg tisztázni, fogunk néhány pillantást vetni más területekre is.

Halmazok összetétele.

Először lássunk néhány példát olyan tipikus esetekre, hol „az egész a részek összege“. Ilyenek a jól definiált, különálló részekből összetett rendszerek. Két alma; egy alma és egy körte; a kettes, hármas és hetes szám összesége; az a , d , f betűk rendszere; a „kutya“ szó, az előttem álló szék, a koszinusz fogalmának rendszere, stb. Mindezekben bizonyos megadható tárgyak, reális és ideális tárgyak összesége, ú. n. halmaza van megadva, az egyes felsorolt tárgyakat a halmaz elemeinek nevezzük. Egy halmazt két vagy több halmaz összegének nevezünk, ha a halmaz elemei a megadott halmazok elemei és más elemet nem tartalmaz. Az $(a, b, 7)$ és $(d, 2, 5, w)$ halmazok összege az $(a, b, 7, d, 2, 5, w)$ halmaz. Egy halmazt itten teljesen jellemezve gondolunk elemei megadásával, sorrendtől egyelőre eltekintünk.¹

Még más esetben is beszélhetünk arról, hogy egy halmaz, két vagy több halmaz összege. Egy kiló cukor és két kiló cukor összege 3 kiló cukor, t_1 terület és t_2 területből álló terület területe $t_1 + t_2$ terület, ha 1 liter vízhez öntünk 3 liter vizet, 4 liter vizet kapunk. Itt az egyes rendszereket nem foghatjuk fel mint előre megadott rendszerek összeségét, ezek kontinuumok, de minden rendszerhez rendelhetünk egy mérőszámot mint súly, terület, térfogat, hossz stb. és példánkban fennáll, hogy az egyes rendszerek összeségéből alkotott rendszer mérőszáma az alkotó rendszerek mérőszámainak összege.

Amíg egy halmazt elemeinek felsorolásával teljesen jellemezünk, vagy egy halmazhoz mérőszámot rendelünk, úgy az illető mérőszámra fennállhat, hogy a részletrendszerek összege a teljes rendszer.

Azonban itt egészen más problémák is felmerülnek. Így, ha adva vannak egy halmaz elemei, meghatározzák-e

¹ Ha két halmaz közös elemet tartalmaz, mint (a, b, c) és (c, x, y) halmazok, úgy ezek összege alatt az (a, b, c, x, y) halmazt értjük, mely a közös elemet csak egyszer tartalmazza. A halmazok összegének ezt a fogalmát $+$ jellel szokták jelölni.

ezek a halmaz minden sajátosságát? Csak egyféleképp vagy többféleképp építhetők fel egy halmazt elemeiből? Itt is, híven induktív és szemléletes eljárásunkhoz, példából indulunk ki, és csak azután igyekszünk az általános elvet megfogalmazni.

Rendezett halmazok.

Három betűből álló halmaz (a, b, c) esetén az egyes betűk különböző sorrendben lehetnek megadva: (a, c, b), (b, a, c). Ha adva van 4 pont a síkban, azok igen különböző konfigurációt képezhetnek; három végtelen egyenes egy n . háromoldalt képez, ez is igen különböző lehet az egyenesek fekvése szerint. Ha két területet egyesítünk úgy, hogy az eredő terület a kettő összege, annak még végtelen sokféle alakja lehet, még akkor is, ha az egyes területek alakja változatlan marad.

E példából látszik, hogy a felemlített halmazok az elemek megadásával nincsenek elegendően jellemezve. Már az első példában látjuk, hogy ha azonkívül, hogy megadom a halmaz elemeit: a-t, b-t, c-t, egy *sorrendet* állapítok meg az elemek közt, ezzel már valami újat vezettem be. Éppúgy a második példában nemcsak azt állítom, hogy a halmaz négy pontot vagy négy golyót tartalmaz, hanem megadom, hogy milyen meghatározott helyű pontokból áll; éppúgy a harmadik példában meg kell adnom, milyen fekvésű egyenesek alkotják a háromoldalt — és az utolsóban, hogy hol és hogyan fekszenek az összezteendő területek. Mindezekben az elemek közt bizonyos rendet állapítunk meg, n . rendezett halmazokkal foglalkozunk. A második, harmadik és negyedik példában az elemek jellemzésére a pontok, egyenesek, területek helyzetét a síkban kell megadni, azaz ezek vonatkozásait más dolgokhoz, mint pl. a koordinátatengelyekhez. Tehát hivatkozni kell egy rendezett halmazra, a síkra.² Ha az elemet csak azzal jellemzem, hogy az pont, egyenes stb., úgy ezek „összetétele” még igen sokféle lehet.

Általában mondhatjuk, hogy a rendezett halmaz mindig több, mint elemei összessége, mégpedig éppen a rendezési elvvel több. Ugyanis ugyanazon elemekből több, különféleképp rendezett halmazt építhetünk fel. A rendezett halmaz fogalma a rendezetlen halmaz fogalmának finomítása. A matematikában a halmazfogalomnak még másnemű ilyen finomításai is előfordulnak. Így, ahogy a rendezett

² Rendezett halmaz alatt nem értünk feltétlenül lineárisan rendezett halmazt!

halmaz is egy halmaz, de egy rendezési relációval ellátva, ugyanúgy egy topológiai tér, egy csoport, egy test, stb. is egy-egy halmaz, de ellátva: egy környezet fogalommal, egy szorzás (kompozíció-) fogalommal, illetve egy szorzás és összeadás fogalommal stb. Tehát ezzel több egy topológiai tér, egy csoport, egy test is, mint elemei összesége.

Nézzünk egy másik példát. Legyen két, két-két elemből álló halmaz (2, 3) és (1, 4). Mindkét halmazban az elemek „összege“ megegyezik $2+3=1+4$, tehát az „összeg“ szempontjából a két halmaz ekvivalens. Ellenben képezve a második és első elem különbségét, a két halmaz nem ekvivalens: $3-2 \neq 4-1$, éppúgy a szorzat szempontjából sem: $3 \times 2 \neq 4 \times 1$. Megegyezik abban, hogy mindkettő két elemből áll. Egy három elemből álló halmaz (1, 2, 2) az elemek száma szempontjából nem ekvivalens (2, 3) halmazzal, de az elemek összege szempontjából igen: $1+2+2=2+3$. Tehát lehetséges, hogy bizonyos halmazok bizonyos sajátságok szempontjából ekvivalensek, mások szempontjából pedig nem. Ide tartozik a bevezetésben felsorolt példa is. Egy vegyület lényegesen új sajátságokat mutat az elemekkel szemben, melyekből fel van építve (erről később részletesebben!), de a tömeg szempontjából a vegyület tömege megegyezik az elemek tömegének összegével, legalább kémiai mérés pontosságán belül. Mélyebb fizikai törvények alapján kell különbségnek lenni, ugyanis a képződési hőnek is megfelel egy bizonyos tömeg. Atommag reakcióknál ez igenis számbaveendő és az atomok ú. n. tömegdefektusában nyilvánul meg.

Vektorok összeadása.

Egy más példa szintén igen tanulságos. Ha két vektort összeadunk, ezalatt azt értjük, hogy az egyik vektor végpontjába a másik vektort irány és nagyság szerint felrakjuk és az első vektor kezdőpontját a másik végpontjával összekötjük. Az eredő, összeg, vektort a két vektor egyértelműen meghatározza, úgy hosszát, mint irányát. A hossz, ha a két vektor nem egyenlő irányú, nem egyenlő a két vektor hosszának összegével. Ha a vektort három, sorrendben megadott számmal, ú. n. komponensekkel határozzuk meg, úgy a vektori összeadásnál ezek a komponensek összeadódnak. Ez a példa mutat egy összetételt, melyben a részletrendszerek az eredményt egyértelműen meghatározzák, de az eredmény nem egyszerű „összeg“, legalább további megfontolást igényel, hogy mi az, ami összeadódik.

Éppígy két vektor egyértelműen meghatároz egy vektort, a vektori szorzatot, ismét más előírás szerint.

Az eddigi példákban az „összeg“ szó többféle jelentésben fordult elő, már halmazoknál is kétféle értelemben, mint $+$ és $\dot{+}$ összeg szerepelt. Jelentette azt is, hogy a halmaz valamely sajátága (pl. az elemek száma, vagy valamely mértéke, mint terület, térfogat, tömeg, a részek elemeinek száma, mértéke stb.) aritmetikai összegével megegyezik, vagy egyes esetekben nem egyezik meg.

Általában csak a legprimitívebb esetek azok, amikor valamely összetett rendszer sajátágai a részletrendszerek sajátágainak összegei. Ennek feltétele, hogy a tekintetbe jövő esetben lényeges sajátág a részletrendszerekből összegezés útján legyen nyerhető. Az általánosabb és fontosabb eset, mikor a részletrendszerek sajátágai az összetett rendszer sajátágait *meghatározzák*. A mód, ahogy meghatározzák, sokféle lehet, néha igen bonyolult, sőt előfordulhat, hogy egyáltalában nem tudjuk átlátni, hogy hogyan határozza meg.

Összetett rendszerek sajátágai.

Ellenben az már igen egyszerű példák kapcsán átlátható, hogy összetett rendszerekben mindig több sajátág lép fel, mint az elemekben. Így pl. egyetlen elemből álló halmazban elrendezésről nem lehet szó, ha azonban legalább két elem van, az elrendezés, mint lényegesen új dolog fellép. Két n és m elemből álló lineárisan rendezett halmazok elrendezési lehetséges száma $n!$ illetve $m!$, az egyesített rendszeré $(n+m)!$ hol $(n+m)! > n! + m!$ sőt általábani (ha $n \neq 0$, $m \neq 0$,) $(n+m)! > n! m!$ Általában az elemek lehetséges relációi igen megnövekszenek az elemek számával és ezzel a kérdéstételek száma. Így az elemek elrendezése kapcsán felmerül a csoport fogalma és ehhez egy kiterjedt, a matematika számos fejezetében alapvető elmélet kapcsolódik.

A természetes egész számokat az egységből kiindulva az egység fokozatos hozzáadásával építhetjük fel. Itt is új sajátágok lépnek fel, pl. az oszthatóság kapcsán, hogy egy szám törzsszám vagy nem. Ehhez fűződik a számelmélet sok igen mély és súlyos problémájával.

Tehát látjuk, hogy az összetett rendszereknél a relációk lehetősége növekszik, ezzel új sajátágok és problémák merülnek fel, már a halmazelmélet és matematika körében. Voltaképp meglepő nincs ebben. Ennyiben igaznak kell elismerni, „Hogy az egészben több van, mint a részek összegé-

ben.“ Azaz az egészben több reláció, több probléma van, mint volt a részletrendszerekben. Az más kérdés, hogyha a részletrendszerek teljesen és nem hiányosan vannak megadva, az összrendszer sajátosságai meghatározhatók-e? E kérdések a matematika alapvetéseinek problémáját érintik. Ismeretes, hogy újabb vizsgálatok szerint (*Gödel, Church*) minden eléggé kifejezőképes és eléggé szabályosan felépített, ellentmondásmentes, röviden szólva minden használható axiomarendszerben vannak meg nem oldható problémák.

Fizikai példák rendezettségére.

Ha ez így van a matematika területén, nem csodálkozhatunk, hogy a reális tárgyak világában, és már az élettelen tárgyak körében is, számos példát találunk rá.

Egy ház más, mint az építésre szükséges nyersanyag, azaz téglák, meg malter, meg deszkák és gerendák. Egy óra vagy gép más, mint kerekek, csavarok, tengelyek, rugók egy zacskóban vagy ládában, egy rádiófelvevő más, mint lámpák, drótok, tekeresek, lemezek. Csak ha ezeket megfelelően elrendezzük, lesz belőlük ház, óra, gép, rádiófelvevő. Egy élő szervezet is más, mint a hulla. Az atomok ugyanazok, de nincsenek ugyanolyan kapcsolatban. A labilis molekulák stabilis alakba mentek át, így az enzymegek, a fehérjék koaguláltak, az elemek közti, az életre alapvető relációk megváltoztak.

Az élő szervezet felépítésének alapvető, átfogó elméletét nem ismerjük: úgy a mechanisztikus, mint vitalisztikus felfogás csak programm, mely nincs keresztülvive. De a fentiek arra utalnak, hogy nem lehet úgy elvi különbséget felállítani élő és élettelen közt, hogy az egyik holisztikus, az egészre vonatkozó törvényeknek van alávetve, a másik nem. Nem tudjuk, hogyan fog kinézni az életre vonatkozó felfogásunk következő, mélyebb fokozata, hogy mennyiben lesz felépíthető a ma ismert fizikai és kémiai törvények alapján, mennyiben ma még nem ismert fizikai, esetleg másnemű specifikus princípiumok segítségével és hogy ezek megfogalmazásában milyen szerepet fognak az egészre vonatkozó szempontok játszani. De ha valóban komoly ismeretet fog nyújtani, úgy el kell várnunk, hogy nem csupán általános hasonlatokat és követelményeket fog tartalmazni, hanem határozott kijelentéseket, melyekből határozott, ellenőrizhető, észlelt jelenségekre meglepő világosságot vető szempontok és következmények adódnak. Így alakult a fejlődés a modern

atomelmélet esetében is, mely szintén áttörve a régi kereteket, lényegesen új, termékeny szempontok felállításával jött létre.

Azt hiszem, az eddig kiemelték alátámasztására tanulságos lesz, ha a matematika és fizika körében kissé bővebb anyagon demonstráljuk, hogyan lépnek fel összetettebb rendszerekben mindig újabb és mélyebb kérdéstételek, másrészt, hogy ily esetekben sokszor mily fontos éppen az egészre vonatkozó sajátságok kiemelése.

Példák az algebra köréből.

Az első állításra jó példát szolgáltat az algebra, mely fokozatosan mélyebb problémákra vezetett. Főképp a problémák megfordítása vezetett mélyebb problémákhoz. Így két szám összeadásának megfordítása, az $x + a = 0$ egyenlet megoldása, ha a természetes, pozitív szám, a negatív számok bevezetésére vezet. Az $ax + b = 0$ egyenlet megoldása, ha a és b egész számok, a tört számok bevezetésére, az $x^2 + a = 0$ egyenlet az irracionális és imaginárius számok bevezetésére. Egy n -ed fokú algebrai kifejezés a szorzás és összeadás műveletei segítségével előállítható. A megfordított probléma, az n -ed fokú egyenlet megoldása egy egészen más nagyságrendű probléma. Az általános probléma az imaginárius és komplex számok segítségével, mint ismeretes, mindig megoldható. De itt új mélyebb probléma merül fel, közös osztályba foglalni azokat az egyenleteket, melyeket ugyanazon típusú irracionális jellemez. Így a gyökjelekkel megoldható egyenletek azok, melyek ugyanolyan irracionálisással, mint a binom egyenletek, $x^n - a = 0$, egyenletek, fejezhetők ki. Az egyenletek osztályozása az egyenletekhez rendelhető csoport, az n . Galois-féle csoport szerkezete ismeretével lehetséges

A differenciálás megfordított művelete, az integrálás is lényegesen új problémákhoz vezet, még inkább a differenciálegyenletek megoldásának kérdése. Ha ezek a problémák nem is vonatkoznak közvetlenül arra a problémára, hogy összetett rendszer mutat-e új sajátságokat, mégis rokon jelenségre utal, mert az algebrai egyenletek stb. is némileg mint összetett rendszerek foghatók fel. Hasonló jelenségre a matematika minden fejezete igen bő anyagot szolgáltat.

Visszatérve szorosabb problémánkhoz, felemlítjük, hogy két pont meghatároz egy távolság és egyenest, új fogalmat a ponthoz képest. Három pont egy síkot és egy területet, négy egy térfogatot.

Geometriai példák „egész“-sége.

A felületek is számos olyan sajátásra mutatnak példát, melyek csak az „egész“-re jellemzők, és nem a részekre. Ilyen egy zárt felület által körülvevett térfogat. Vagy egy felület egy-, vagy kétoldalú volta. Egy felület kétoldalú, ha egy körülfutási iránnyal ellátott kis zárt görbét, pl. kört a felületén bármilyen zárt görbe mentén eltólva és visszatérve a kiindulási pontba, a körülfutási irány nem változott meg. Ellenkező esetben egyoldalú. Vagy kissé durvábban szólva, ha a felület egyik oldaláról a másikra csak a felület szélein tudok átjutni (amennyiben szélei vannak!), a felület kétoldalú. Ismert példa egyoldalú felületre a *Möbius*-féle szalag.¹

Egy térbeli tartományra, egy testre, mint egészre, jellemzők az „összefüggés“ sajátosságai, melyeket közönséges esetekre elegendő pontossággal a következő módon értelmezhetünk: A test egy keresztmetszetén értsünk egy olyan felületdarabot, melynek pontjai mind a testen belül vannak, kivéve határpontjait, melyek a testnek is határpontjai. „Közönséges esetben“ egyszerűen összefüggőnek nevezhetünk egy testet, ha bármely keresztmetszete szétdarabolja, úgy, hogy az egyik részből a másikba egy a test belsejében fekvő folytonos görbe mentén csak úgy tudunk áthaladni, hogy a keresztmetszeten áthaladunk. Kétszeresen összefüggőnek nevezük, ha van olyan keresztmetszete, mely nem darabolja szét, de két különböző keresztmetszet mindig szétdarabolja, háromszorosan összefüggő, ha van két nem szétdaraboló keresztmetszet, de három már szétdarabolja, stb.

Az összefüggési viszonyok behatóbb tárgyalása nagyobb fogalmi segédeszközöket igényel, sőt sok meg nem fejtett problémát tartalmaz és a matematika kiterjedt és nagyjelentőségű fejezetének, a topológiának („topológia nagyban“) képezi tárgyát.

A variációs elvek.

A fizikában is igen nagy szerepet játszó variációs problémák is tipikusan az egészre vonatkoznak. Ilyen problémák: meghatározni bizonyos görbéket, melyek bizonyos feltételeken kívül szélső értéket vesznek fel. Pl. meghatározni egy görbét, mely adott ívhosszal a legnagyobb területet zárja körül, — vagy mely a legrövidebb egy felület két pontja közt

¹ A *Möbius*-féle szalagot úgy állítjuk elő, hogy egy papírszalag két végét összeragasztjuk, miután előbb a szalagot 180° -kal elcsavartuk, úgy hogy a végeken az egyik vég felső lapja a másik vég alsó lapjában folytatódik.

és egész kiterjedésében a felületen fekszik (geodétikus görbe). A mechanika variációs elvei, mint a *Hamilton*-féle elv, vagy a legkisebb hatás elve is ide tartoznak. Egy integrál, kiterjesztve az egész mozgásra t_0 és t időpont közt, legyen szélső érték. Ez éppúgy meghatározza a mozgást, mintha egy kezdeti időpillanatban megadom a koordinátákat és sebességeket. Sőt felfoghatjuk a mozgás meghatározását is, hogy megadjuk a kezdeti és végpont koordinátáit, a sebességek már nem függetlenek. Ez a ballisztika problémája: egy megadott kezdeti pontból a célt eltalálni. Azt is mutatja ez a példa, hogy mechanikai alaptörvények teljesen exakt módon teleológikus formában is kimondhatók.

A mechanika első integráljai.

A mechanikában van pár fontos tétel, melyek egy „egész” rendszerre vonatkoznak, anélkül, hogy a rendszer elemeinek viselkedését ismernők. Az ú. n. mechanikai első integrálok, mint a tömegközéppont tétele, illetve impulzus tétele, az impulzusnyomaték tétele és az energia tétele. E tételekben szerepelnek bizonyos mennyiségek: mint tömegközéppont, a test impulzusa, impulzusnyomatéka, energiája, a test egyes pontjaira vonatkozó összegek. De míg az egyes tömegpont mozgását és így az összeg megfelelő tagjának viselkedését nem ismerjük, addig a teljes összeg viselkedését a tételek meghatározzák. Ezek a tételek tehát az összrendszer sajátosságaira tesznek kijelentést, míg az egyes pontok viselkedése nem ismeretes. Nagyon fontos alkalmazást találnak e tételek az atomok és molekulák elméletében. Egy állapotot itt jellemez az energia meghatározott értéke, azonkívül az impulzusnyomaték viselkedése, melynek úgy abszolút értéke, mint egy meghatározott irányba vett komponense egy alammennyiség bizonyos sokszorosait veheti fel, azaz kvantálva van. Az egyes elektron impulzusnyomatéka, melyből az atom, illetve a molekula impulzusnyomatéka összetevődik, nagymértékben határozatlan marad. Sokszor, többé-kevésbé nagy pontossággal felfogható az eredő impulzusnyomaték úgy, hogy az egyes részletkomponensekből tevődik össze, melyek szintén állandók és szintén kvantálva vannak, mint a pályamomentumok, illetve a spinmomentumok eredői.

Az atom felépítése.

Általában egy több elektront tartalmazó atom vagy molekula tárgyalásánál első közelítésben úgy járunk el, hogy

minden elektront külön veszünk tekintetbe, mintha a többi ott sem volna, a kölcsönhatást pedig csak a következő lépésben vesszük figyelembe. Az első közelítésben tehát a rendszer a részletrendszerek összegeként állítjuk elő, de azután korrigáljuk e felfogás hibáit. A hullámmechanikai tárgyalásnál ez azt jelenti, hogy az egész atom *Schrödinger*-féle egyenletében a kölcsönhatásból eredő tagokat elhanyagoljuk. Ekkor az atom energiája az elektronok energiáinak összege, sajátfüggvénye pedig az egyes elektronok sajátfüggvényeinek szorzata. Általános esetben is meg van határozva a teljes rendszer viselkedése, ha tudom, milyen elemekből van felépítve és mik a kölcsönhatások, de a visszavezetés nem ilyen egyszerű és sokszor nem vihető keresztül.

A molekula felépítése.

Egészen hasonló az eset egy molekula esetében is. Ha adva vannak az atomok, azaz az atommagok és elektronok, úgy a rendszer *Schrödinger* egyenlete felírható és ezzel elvileg a molekula minden sajátsága meg van határozva. A számítás keresztülvitele azonban csak a legegyszerűbb esetekben lehetséges, kissé komplikáltabb esetekben csak bizonyos általános sajátságok meghatározása lehetséges. Persze igen kevés sajátság az, ami egyszerűen az elemek megfelelő sajátságaiból összegezés útján nyerhető, mint a molekula tömege. Voltaképp ez is csak igen jó közelítésben igaz, elvileg a kötési energia tömegét is tekintetbe kell venni. De már a klasszikus kémiában is ismerték az izomeria fogalmát, azaz azt a jelenséget, hogy azonos atomi összetételű molekulák igen különböző sajátságúak lehetnek, aszerint, hogy mi az atomok elrendezése. Bár a molekulák sajátságainak az atomok sajátságai alapján való meghatározása csak egyszerűbb esetekben lehetséges részletesen, mégis ott, hol a számítás elvégezhető, sikerül és túlhaladótnak kell azt az álláspontot tekinteni, hogy a molekuláknál valami misztikus új sajátság lép fel. Csak a meghatározás módja nem egészen primitív.

A statisztika.

Más fontos esetek, midőn egy igen komplikált rendszer sajátságaira egyszerű törvényszerűségeket ismerünk, anélkül, hogy az egyes alkotó elemek viselkedése érdekelne, a fizika statisztikai tételei. Egy gáz egyes molekulái pályájának végigkövetése nemcsak lehetetlen, de érdektelen kérdés, a molekulák átlagos viselkedése egyszerű és jellemző

a gázra. Erre vonatkozó tétel például a *Maxwell—Boltzmann*-féle sebességeloszlási tétel, az entrópia fogalma is statisztikai tétel, éppúgy a termodinamika második főtétele. Ide tartozik az ergod tétel, mely egy rendszer átlagos viselkedésére vonatkozik.

A kvantummechanika.

Még határozottabban jut kifejezésre a statisztikai elem a kvantummechanikában. Itt az alaptörvények statisztikai jellegűek, az egyes elektron viselkedésére nem tehetünk kijelentést, csak számos elektron halmazára. A törvények általában ilyen alakúak: adva egy rendszer azáltal, hogy bizonyos adatok mérése ilyen és ilyen határozott eredményhez vezetett, mi a valószínűsége annak, hogy bizonyos más mennyiségek mérése ilyen és ilyen eredményhez fog vezetni. A törvények éppen ezekre a valószínűségekre vonatkoznak. Például adva egy hidrogénatom állapota az energia és impulzusnyomaték meghatározásával. Mi a valószínűsége, hogy az elektron a magtól bizonyos meghatározott távolságban található?

A kvantummechanika egyik jellegzetes fogalma a primitív állapot („reiner Fall“). Ez egy olyan állapot, mely a maximális definiáltság állapotában van. Erre vonatkozik ama tétel, hogy nem tehető össze két tőle különböző primitív állapotból.

A statisztikai tételek tipikusan nem egyedekre vonatkoznak, hanem halmazokra.

PAULI-féle elv.

Egy másik igen kifejezetten az egészre vonatkozó tétel a *Pauli*-féle elv, mely az egész kvantumelméletnek alapvető és a többi tételre vissza nem vezethető tétele. Az elemi *Bohr*-féle elmélet fogalmaival úgy fejezhető ki, hogy nincs két elektron az atomban, melynek mind a négy kvantumszáma megegyezne. Ez tehát lényegesen egy egészre vonatkozó tétel, mert az elektron viselkedését függővé teszi attól, hogy a többi elektron hogyan viselkedik. Közelfekvő félreértés elkerülése céljából kiemelem, hogy nem a többi elektron által gyakorolt erőről van szó, ez természetesen szintén számbaveendő, de a *Pauli*-féle elvhez semmi köze. A kvantummechanikában a *Pauli*-féle elv még általánosabban fejezhető ki, amennyiben azt kívánja, hogy a *Schrödinger*-féle egyenlet megoldásai ú. n. antiszimmetriás függvények legyenek, azaz előjelük megváltozzék, ha két elektron helyet cserél. Az elv

a kvantummechanika független elve. A többi törvényből csak az következik, hogy ha egy időpillanatban meg volt valósítva, akkor minden időpillanatban érvényben marad és semmiféle ütközés és más kölcsönhatás, ami a kvantummechanika törvényei szerint megy végbe, nem változtatja meg.

Szimmetria és csoportelmélet.

Az egészre vonatkozó szempont, ha valamely idom szimmetriaviszonyait tesszük vizsgálódás tárgyává; mert a szimmetria nyilván a rendszer egészére vonatkozik. Ilyenféle megállapításokat teszünk a biológiában, ha valamely szervezetről megállapítjuk, hogy bilaterális vagy radiális szimmetriát mutat. A kristályok osztályozása is szimmetriasajátságok alapján történik. És itt bekapcsolódik a matematikának egy rendkívül fontos diszciplínája, a csoportelmélet, mely a matematikának sok elvi fontosságú kérdésénél igen nagy szerepet játszik. A csoportelmélet lehetővé teszi a szimmetriasajátságok finomabb osztályozását és lehetőségek áttekintését. Így kimutatja, hogy 230 szimmetriasajátságokban különböző molekuláris pontrács lehetséges a kristályoknál, melyek a kristályok külalakjának 32 csoportját meghatározzák. A csoportelmélet tette lehetővé a keleti geometriai arabeszkék szimmetriasajátságainak rendszeres áttekintését is. (Lásd *A. Speiser: Die Theorie der Gruppen von endlicher Ordnung*. Springer, Berlin.) Éppúgy a csoportelmélet teszi lehetővé az algebrai egyenletek mélyebb osztályozását, számos más geometriai reláció jellemzését, így a topológiában is nagy szerepet játszik és a fizikában az atomok és molekuláknak a spektrumokban megnyilvánuló, az egészre vonatkozó sajátságok rendszeres áttekintését teszi lehetővé. A csoportelmélet és a topológia par excellence „holisztikus“ tudományok. És bátran mondhatjuk, hogy gondolatmeneteik elvontságát és tárgyaik általánosságát tekintve joggal nevezhetnők filozófikus tudományoknak, bár azoktól módszereik szigorúságában és eredményeik egyértelműségében némileg különböznek. Az algebrai csoportelméletet többször nevezték az algebra metafizikájának, oly értelemben, hogy e tárgyalás nyitja meg a kaput az odavonatkozó mélyebb problémák meglátására. A csoportelmélet nagy filozófiai jelentőségét matematikához értő filozófusok többször kiemelték, így *E. Husserl: Logische Untersuchungen*, Bd. I. 248–257. oldal és *O. Spengler: Untergang des Abendlandes* c. műve több helyén.

II. Az „egyszerű“ és az „összetett“.

Az egész és rész problémájával szoros összefüggésben van egy másik, tudniillik hogy mi az, amit egyszerűnek és mi az, amit összetettnek fogunk fel.

Vektorok előállítása alapvektorokkal.

Egy geometriai példa vezethet. Válasszunk a térben három nem egy síkban fekvő alapvektort. Akkor minden más vektort mint ezen alapvektorok összegét adhatjuk meg, úgy, hogy megadjuk, hányszor kell az első, hányszor a második, illetve harmadik alapvektort felrakni, hogy a megadott vektort megkapjuk, azaz a vektort három számmal jellemezzük. Így előállíthatunk három, ismét nem egy síkban fekvő vektort a megadott alapvektorok segítségével, mindegyiket három szám jellemzi. De másrészt az utóbbiakat is választhatjuk alapvektoroknak és segítségével az eredeti alapvektorokat fejezhetjük ki. Tehát az alapelemek választása relatív.

Ugyanezt, kissé általánosabban, algebrai alakban is ki mondhatjuk. Válasszunk egy n számból álló értékrendszert

$$r = (x_1 \ x_2 \ \dots \ x_n)$$

egy ú. n. n dimenziós vektort, n lineárisan független vektor r_1, r_2, \dots, r_n segítségével bármilyen η_i vektor lineárisan kifejezhető:

$$\eta_i = \sum_k a_{ik} r_k$$

Másrészt, ha $\eta_1, \eta_2, \dots, \eta_n$ is függetlenek, úgy r_k is hasonlóan állítható elő az η_i -k segítségével:

$$r_k = \sum_i a'_{ki} \eta_i$$

hol a'_{ki} az a_{ik} -k segítségével kifejezhetők.

Valamely vektor, mely egyik vagy másik alaprendszer valamely alapvektorával összeesik, az illető rendszerben igen egyszerűen fejezhető ki, lévén csak az illető alapvektorhoz tartozó, együttható zérustól különböző, a többi zérus. Tehát lehetséges, hogy alkalmasan megválasztott rendszerben valamely vektor előállítása igen egyszerű legyen.

Függvények előállítása alapfüggvényekkel.

Egészen hasonló függvények előállítása (lineárisan) független függvények ú. n. „teljes“ rendszerében. Ilyenek

pl. a hatványok: $1, x, x^2, x^3, \dots$ ezekkel pl. a szinusz vagy az exponenciális függvény ismert módon előállítható. Megfordítva a hatványok megfelelő intervallumban előállíthatók *Fourier*-féle sor által szinuszok és koszinuszok segítségével. Egy függvény előállítása az egyik rendszerben lehet igen egyszerű, pl. csak egyetlen vagy kevés együttható különbözik zérustól, míg másokban sok vagy végtelen sok zérustól különböző együttható lép fel. A függvények előállítása független alapfüggvények segítségével megfelel vektorok előállításának alapvektorok segítségével, úgy, hogy a függvények is felfoghatók, mint egy végtelen dimenziós tér vektorai, az új alapfüggvények rendszerére való áttérés pedig egy koordinátatranszformációnak felel meg.

A komplex és hiperkomplex számok.

A közönséges komplex és a hiperkomplex számok felfogására is többféle lehetőség kínálkozik. Így a komplex számokat felfoghatom mint számpárokat, melyekre az összeadás és szorzás megfelelően van definiálva, vagy definiálhatjuk a műveleti szabályokkal, vagy mint matrixokat foghatjuk fel. A hiperkomplex számokat is felfoghatjuk mint matrixokat, azaz mint közönséges számok rendszerét, de felfoghatjuk, mint műveleti szabályaik által definiált elemi mennyiségeket, midőn bizonyos alkalmasan választott alapegységekre vezetjük vissza.

Egészen hasonlóan egy csoportot „előállíthatunk“ lineáris szubsztitúciók, permutációk által, avagy úgy, hogy egészen elvontan a csoportelemek multiplikációs tábláját adjuk meg.

Egy állapot előállítása alapállapotokkal.

A kvantummechanikában egy állapot jellemzése úgy történhetik, hogy bizonyos alapállapotokat adok meg, és ezek linerális kifejezése adja meg az állapotot. Az együtthatók abszolút értékének négyzetei az illető alapállappal való „megegyezési valószínűség“-et adják meg, azaz annak a valószínűségét, hogy egy mérés a rendszert az illető állapotban fogja találni.

Így például a hidrogénatom egy állapotát jellemezhetem úgy, hogy megadom, mi a valószínűsége annak, hogy az elektron koordinátái meghatározott értékkel bírnak. Ekkor az alapállapotokat az elektron koordinátái definiálják. A megegyezési valószínűséget ekkor a *Schrödinger*-féle egyenlet megoldásainak az illető helyhez tartozó értékei

szolgáltatják. De választhatom alapállapotoknak azokat, melyek az egyes *Bohr*-féle állapotoknak felelnek meg, melyekben az energia, impulzusnyomaték, határozott értékkel bír és melyeket a kvantumszámokkal jellemezhetünk. Egy ilyen rendszerben éppen egy *Bohr*-féle állapot jellemezhető egyszerűen, mert egy együttható az egység, a többi zérus lesz. Ellenben egy állapot, melyben az elektron a tér kis tartományában foglal helyet, már csak végtelen sorral jellemezhető.

A térelem választása.

A geometriában ismeretes a térelem választásának különböző lehetősége. Így, ha a pontot választjuk térelemnek, úgy egy egyenes, görbe felület a pontok által van meghatározva, melyek rajta fekszenek. De felfoghatom térelemnek az egyenest, síkot, gömböt és így is teljes geometriákat építhetek fel, melyekben sok vonatkozás egyszerűbb, mint a pontgeometriában.

Általános koordináták.

Itt kell a *Lagrange*-féle általános koordinátákat is említenem. Egy pontrendszert, mely n pontból áll, jellemezhetek $3n-k=f$ független koordinátával, ha k a kényszerfeltételek száma. Az általános koordináták valamilyen függvényei:

$$q_i = q_i(x_1, x_2, \dots, x_{3n})$$

Általában az általános koordináták nem tartoznak külön a rendszer egyes pontjaihoz. E felfogásban az egész rendszert, mint egy egységet fogom fel. Jó példa általános koordinátákra egy húr mozgásánál a *Fourier*-féle kifejtés együtthatói. Minden ilyen együttható egy felhangot határoz meg, de nem vonatkozik a húr egyes pontjaira, hanem a húrra, mint egészre. Az általános koordináták főképp a mechanika problémái tárgyalásánál nélkülözhetetlenek.

Vége vegyük tekintetbe egy axiomatizált tudomány rendszerének felépítését. Itt bizonyos tekintetben szintén relatív, hogy milyen tételeket választunk axiomának, csak legyenek ezek lehetőleg függetlenek és elegendők a rendszer összes tételeinek levezetésére. Éppúgy, mint az alapvektorok választása önkényes bizonyos korlátok közt, szintén bizonyos fokig önkényes, hogy mit tekintünk alapaxiomának és mit levezetett tételnek.

A térfogalom kibővítése.

Természetesen egy egyén számára egyik vagy másik felfogás lehet közelebbfekvő, mint egy másik, könnyebben

dolgozhat egy felfogással, mint egy másikkal. Gyakran az első benyomások a mérvadók, mert az emberi szellem nagyon kevés szemponttal képes igazán megbarátkozni. És azt hiszem, ez még nagyobb mértékben áll egy olyan beállításra, amit mint organikus diszpozíciót hozunk magunkkal. A világ, amint nekünk adva van, nem összefüggéstelen elemek halmaza, nem kaosz, hanem térben és időben rendezett világ. Ezt a módját az elrendezésnek mintegy természetes teóriának tekinthetjük. Ha ez szűknek bizonyul, és a fizika újabb fejlődése erre több példát adott, csak igen nagy megerőltetéssel tudunk megfelelőbb álláspontra helyezkedni. Ezt mutatja a relativitás elmélete és nagymértékben a kvantummechanika. Általában ama szempontok, melyeknek nagy tömegét vonultattuk fel a megelőző fejtegetésekben, mutatják, hogy a matematika fogalomalkotásainak felhasználása milyen felülemelkedést jelent a köznapi, organikus diszpozíció által megkönnyített felfogással szemben. Egy más alkalommal főképp az általánosított térfogalmak nagy szerepét az újabb fizikában tárgyaltuk, amire most nem térhetünk ki.¹

Filozófiai meggondolások.

Nem lesz talán felesleges és talán nem fog félreértésre vezetni, ha néhány pillantást vetünk a filozófiára és a szellemtudományokra a nyert szempontok alapján, teljes tudatában egy ilyen extrapoláció hipotétikus voltának.

A filozófiában és szellemtudományokban általában a szavaknak sokkal váltakozóbb, gyakran az egyes írók szerint változó értelmet tulajdonítanak, azonkívül előszeretettel használnak képletes kifejezéseket és kevesebb súlyt helyeznek körülményes definíciókra, mint az exakt tudományokban. Azt hiszem, sokkal inkább itt van a szellemi élet e két iránya közti idegenkedés forrása, mint a tárgyaik különbözőségében. Magam részéről inkább volnék hajlandó itt a fejlődés fázisának különbségét, mint lényegbeli különbséget látni. A természettudományok és különösen az anorganikus természettudományok lényegesen egyszerűbb dolgokkal foglalkoznak és azért érthető, hogy ott előbb alakultak ki élesen meglátott fogalmak és előbb sikerült alapvető relációkat felismerni. De ott sem történt ez egy nap alatt. Az egyszerű térbeli relációkat kifejező szavak, mint távolság, térfogat, stb. megvoltak és értelemmel használták, mielőtt a geomet-

¹ A matematika néhány újabb szempontjának fizikai vonatkozásai. Matematikai és Fizikai Lapok XLVII. kötet 111—138. lap. 1940.

riában pontosan definiálták volna, éppígy értelemmel beszéltek sebességről, erőről, hőmérsékletről, mielőtt a fizikában ezeknek pontos értelmet adtak volna. Ez a folyamat az exakt tudományokban sincs befejezve, a fogalmak további tisztázása és elmélyítése állandóan folyamatban van. Csak utalok arra, hogy a „dimenzió“ fogalmának pontos fogalmazása szinte csak napjainkban sikerült (*Brouwer, Menger, Urysohn*). Másrészt a szellemi tudományok sem nélkülözhetik az absztrakt fogalmakat, csak a grammatikai kategóriákra, a jogi fogalmak részletes rendszerére utalok, míg másrészt a képletes, metaforikus szólásmód főképp irodalom- és művészettörténeti, de filozófiai íróknál is oly mértékben túlteng, hogy igen meglepi az exakt tudományokon orientált egyént. Nem tartom azonban kizártnak, hogy e területen is lassanként a jól definiált fogalmak alapvető rendszere fog kialakulni és módszerei közeledni fognak az exakt tudományokéhoz. Filozófusoktól hallottam az ellenvetést, hogy levezetés és kalkulus kizárt a szellemtudományok területén. Hogy ehhez állást foglalhassunk, jobban szemügyre kell venni, hogy mi a „kalkulus“ és „levezetés“ általános értelmében. Ha elemezzük, a következő kellékeit emelhetjük ki:

1. Az alapfogalmak és alaprelációk éles, egyértelmű kiemelése. Ha ez megvan, úgy közelfekvő számokra jeleket vezetni be, melyek mentesek a szavak sokféle jelentésétől.
2. A levezetés nem más, mint bizonyos alapfeltevésekből való módszeres következtetés, azaz egy logikai technika. A kalkulus tehát fellép, ha eléggé élesen sikerült alapfogalmakat és relációkat meglátni, úgy, hogy azokból egyértelmű következtetéseket vonhatunk. Természetesen nem szabad a kalkulust oly szűken felfogni, hogy az az iskolában tanult négy alpműveletből áll. Így már a halmazelméletben, melynek tárgyköre rendkívül tág, nemcsak számokat, fizikai objektumokat, hanem függvényeket, csoportokat, halmazokat stb. tárgyal, és beszélhetünk levezetésekről és kalkulusról. Sőt a matematikai logika most kezdi első igazán nagy eredményeit aratni szintén egy sajátos kalkulus alkalmazásával.

A filozófusok idegenkedése a logikai kalkulussal szemben talán egészen más eredetű. Szavaink rendszeren nincsenek, vagy nincsenek elegendően definiálva. Értelmüket használatuk módja adja meg. Egy író vagy filozófus egy szót új relációkban használ és ezzel egészen új értelmet ad neki. Ezért a szavak bizonyos határozatlansággal bírnak, ami rengeteg félreértés és álokoskodás forrása, másrészt a nyelv-

nek nagy rugalmasságot és kifejező erőt is adhat. Ezért előny-nyel is bír oly területeken, hol még igen kevésé látunk tisztán és az alapfogalmak kialakulásáért küzdünk. Sőt még a matematikában és halmazelméletben sem nélkülözhetjük a köznapi nyelv kevésé határozott kifejezéseit. Épp mikor az alapaxiómákat és alapjeleket bevezetjük és megmagyarázzuk, ezt a közönséges, nem axiomatizált nyelv fogalmai segélyével tesszük. Itt is csupán fokozatbeli és nem elvi különbséget látok, azt hiszem, az „exakt“ fogalmak körének állandó és fokozatos kiterjesztése mindkét területen, bár különböző mértékben, állandóan folyamatban van és egyaránt kívánatos.

Míg tehát a köznapi nyelv kissé határozatlan és sokértelmű kifejezéseit igen alkalmasak annak kifejezésére, amit nem tudunk, hanem csak sejtünk, sokszor egy egészen más tendencia szolgálatát is előmozdíthatják. Világnézeti kérdéseknél sokszor a tudományos forma csak köntös, mely egészen mást takar. Erős érzelmi alapon nyugvó állítások, melyek előre, „a priori“ biztosak az illető számára, sokszor mély sejtések, de sokszor primitív ösztönök megnyilvánulásai lépnek fel tudományos teóriák alakjában. Exakt fogalmazásra az egész mint kód szétfoszlana, tehát itt a fogalmak határozatlansága az, ami ilyen képződmények létfeltétele és épp ezért ragaszkodnak oly görcsösen és ösztönösen hozzájuk.

Előbb láttunk néhány példát a matematika és fizika köréből arra, hogy ugyanazon jelenségcsoportot különböző alapelemek választásával írjuk le. Így a geometriában kiindulhatunk a pontból, avagy más térelemet mint pl. egyenest választhatunk. Egy mozgást leírhatunk, úgy hogy az egyes pontok mozgásait írjuk le, avagy bevezetünk alkalmas koordinátákat, melyek mindegyike az „egész“ rendszerre vonatkozik, pl. a mozgást harmonikus rezgésekre bontjuk.

Pszichológiai és szellemtudományi analógiák.

Hasonló eljárás lehetséges és használatos a szellemi élet területén is. Így egy ember lelki élete leírásánál egy időben az a tendencia uralkodott, hogy minden érzet, érzelem stb. elemekre bontsanak fel. A „magasabb“ szellemi funkciók mint ezen elemek komplikált összetételei szerepelnek. Ma ez a felfogás már igen háttérbe szorult, ma inkább törekvésekről, tendenciákról, alakokról („Gestalten“) beszélnek, tehát olyan alapfogalmakat emelnek ki, melyek az

ember „egészére“ vonatkoznak, amik sokkal alkalmasabbak éppen a „magasabb“ funkciók leírására. Ez az eljárás nagyon emlékeztet arra, amit fizikai jelenségek különböző alapelemek segítségével való leírásánál láttuk és talán csak két egyaránt helyes, de különböző speciális esetekben különböző alkalmazhatóságú módszert képviselnek.

Egy másik példa a történet kronológikus leírása és eszmék szerinti leírása. Az elsónél az alaptény az egyes történés, az egyes faktum, ezekből épül fel a történet egésze. A másíknál a realitás az eszme vagy tendencia, az egyes tény mintegy metszéspontja a keresztező tendenciáknak, az egyén, a „hely“, melyben az eszme megnyilvánul. Ez is teljes analógiája a fentemlített matematikai és fizikai eljárásoknak.

A nominalizmus-realizmus kérdése.

Sőt némi fenntartással a filozófia egy alapvető kérdésének, nominalizmus és realizmus problémájának megvilágítását is megkísérelhetjük e szempontból. A nominalizmusnál a kiindulási pont, a „realitás“, az érzéki adottság, az absztrakt fogalmak szavak, melyek az érzékelhető tárgyak sajátosságait és osztályait jelölik. A „realista“ felfogásnál épp ezek az absztrakt fogalmak képezik a kiindulópontot, egy egyéni adottság felfogható, mint az összes reá vonatkozó absztrakt meghatározások összessége. Itt is két egyaránt jogosult, de különböző kiindulási ponttal bíró felfogásról van szó. Érdekes, hogy a fizikában absztrakt határozmányok, melyek eredetileg egy rendszer tulajdonságait jelölték, többször a „realitás“ jellegét vették fel. Így az energia eredetileg egy rendszer munkaképességét jelentette, arról, hogy az energia hol van, szó sem lehetett. Ma mint alapvető, lokalizálható, tömeggel is bíró realitást tekintjük, mely szinte egy szubsztancia jellegével bír.

Ezzel a pár megjegyzéssel csak reá akartunk mutatni a nominalizmus-realizmus probléma egy aspektusára. E súlyos problémakör tisztázása külön feladat. Talán a matematika és különösen a halmazelmélet alapjaira vonatkozó kutatások kapcsán kifejlődött modern logika fogja lehetővé tenni a probléma megfelelő megfogalmazását és kielégítő tárgyalását.

Összefoglalva meg kell állapítanunk, hogy az exakt, azaz matematikai tudományok az eljárások lenyűgöző tömegét szolgáltatják, melyekben a biológusoktól és filozófusoktól kiemelt „egész“ fogalma érvényre jut, még pedig teljesen

exakt és fogalmilag tiszta formában. A kiemelt felfogások a szellemtudományokban is bírnak analógiákkal. Valószínűnek tartjuk, hogy el fog érkezni az idő, mikor a biológiában és a szellemtudományokban a harc szintén nem azért fog folyni, hogy van-e „egészség“ („Ganzheit“) vagy nincs, hanem az illető elvet valóban fel fogják állítani és következményeiben végigkövetni.

SZEMLE

Logikum és intuíció.

1. Bármilyen különbözök is az emberi szellem elgondolásai saját magáról és világáról, bármilyen szkepszissel vagy pesszimizmussal nézi is saját sorsát és az élet értékét, abban minden számbavehető emberi ítélet megegyezik, hogy tapasztalati világunkban az embert tartja legmagasabbrendű lénynek. Ha most már feltesszük a kérdést, hogy miért, még mindig egybehangzó lesz a felelet, hogy a többi élőlényekénél differenciáltabb lelki élete miatt. Még talán abba is belenyugosznak a legtöbben, hogy ezt a differenciáltságot az értelmi élet hozta létre. De ha arra kerül a sor, hogy éppen ezért az értelmi mozzanatot állítsuk az élet, vagy legalább is az emberi szellem középpontjába, akkor már tiltakozó hangokat hallunk: az irracionizmus, az intuicionizmus, a voluntarizmus, a miszticizmus hangjait, a vallás tiltakozását s a művészet harci kiáltásait. Egyszerre csak mintha egy egész sereg ember szégyellené, hogy gondolkodik. Egy idő óta végehossza nincs a sok gyalázkodásnak, amellyel az emberek a gondolkodás lényegét, a rációt, a logikumot jobbról-balról tépik, cibálják. Az ösztönt, az intuíciót, az átélést emlegetik, mint amelyekkel egyedül ragadhatjuk meg az élet értelmét. Hirdetik a ráció teljes csődjét, és megvetően emlegetik a fogalmi gondolkodást. A legfigyelemreméltóbb korunk e támadó hadjáratában az a mozzanat, hogy eme nézetük kifejtését a ráció segítségével, a megvetett fogalmakba szorítva folytatják. Megható, milyen megvetéssel használják a fogalmakat, de használják.

E szörnyű hadjárat láttára megdöbbenve kérdezzük, hogy mi, vagy ki rontotta le ennyire a ráció hitelét, hogy egyszeriben nem jó arra, amire való, és hogy rettegve kell szégyenkeznie annak, aki fogalmakban gondolkodik. Csakugyan olyan veszedelem van a rációban, hogy az egyenesen a lélek ellensége, sőt orgyilkosa? Valóban gyökerében más, valami élettől idegen hatalom a ráció, a „szellem“, amely csak úgy betör a lélekbe s könyörtelenül elpusztítja annak ösztöni, intuitív lényegét? Vagy hát a léleknek az a bizonyos ösztönös, intuitív munkája lényegében ellenkezik a rációval? Vajon a szemlélet és gondolkodás, átélés és megértés, intuitív gondolkodás és logikus gondolkodás olyan ellentétek, hogy az egyikben semmi sincs a másékból? Ilyen kérdések rajzanak fel a fogalmakban gondolkodó ember lelkében, mikor az intuíció harcosainak filozófiáját olvassa. Megdöbbenve érzi, hogy itt nem az a feladata, hogy értéktelen eltévelyedésnek bélyegezze az efféle felfogásokat, még csak nem is az, hogy jól felfegyverkezve megcáfolja csupán, hanem hogy megmagyarázza, miért lehet így is látni a megismerés és gondolkodás kérdését. Hiszen figyelmen kívül nem hagyható tapasztalati tény, hogy így is lehet gondolkodni a gondolkodásról.

2. Bármennyire csodálatos és megdöbbentő jelenség is a rációnak, a fogalmi gondolkodásnak ilyen leszólása, más ehhez hasonló jelenséggel igen gyakran találkozunk a mindennapi életben. Számtalanszor halljuk a panaszt, hogy a nyelv tökéletlen eszköz az érzelmek, hangulatok kifejezésére. Ha valakitől ezt mint személyes panaszt halljuk, nem is csodálkozunk rajta; bizonyára más utat jár saját valójának, lelki világának kifejezésében, talán egészen otthonos a zene kifejező eszközeinek használatában, bár annak éppenúgy vannak korlátai, mint a nyelvnek, de ő azokat nemhogy korlátoknak érezné, hanem egyenesen a legtökéletesebb lehetőségnek saját énje kifejezésére. Nagyon furcsa eset volna azonban, ha a költő panaszkodnék amiatt, hogy a nyelv nem alkalmas érzelmei kifejezésére. Furcsa, mert hiszen mihelyt költőnek vallja magát, éppen arra vállalkozott, hogy a nyelv keretein belül fejezze ki a maga lelkét, világnézetét, mert a maga számára éppen a nyelv korlátait tartja legkorlátlanabb lehetőségnek. Ha tehát igazi költő valóban panaszkodik a nyelvre (nem érez az, ki érez szavakkal mondhatót...), az sohasem azt akarja hangsúlyozni, hogy a nyelv alkalmatlan az érzés kifejezésére, hanem hogy az érzést maradék nélkül semmiféle kifejező eszköz sem képes mással közölni. Ha nem így értené a költő, ha tudna a maga érzelmei kifejezésére alkalmasabb eszközt a nyelvnél, akkor azzal a másik eszközzel érne és nem volna költő, hanem festő, szobrász, vagy zeneszerző stb. Ugyancsak szembeszökő volna, ha a festő panaszkodnék, hogy a színek és formák korlátai közé van szorítva s egyetlen egy kis „a” hangot sem vihet vásznára, nem is szólva arról, hogy a nyáját legeltető juhász furulyájából folydogáló dallamot semmiképen sem festheti meg. Vajon néma marad-e a képe? Sőt inkább, sok fecsegésnél többet mondó és sok sláger nótánál szebben daloló, ha a maga korlátának lehetőségét jól kihasználta.

Úgy vélem, semmivel sem helyénvalóbb, ha a filozófus a fogalmi gondolkodás korlátaira panaszkodik. Mit akar hát? Mire vállalkozott, mikor filozófusnak vallja magát? Eldalolni, elhegedülni, lefesteni vagy kifaragni akarja a világ képét? Ezt elvégzik a művészek, amikor egy-egy témát ideiglenesen a világegyetem totalitásának tekintve, a maguk korlátolt korlátlanóságában egy-egy remekmű egységét megteremtik. A filozófusnak nem egységbedalolni, egységbefesteni, vagy egységbefaragni kell a világot, hanem egységbemagyarázni, s ebben a munkájában az ő korlátoló lehetősége, vagy ha úgy tetszik, lehetőséget adó korlátja a fogalmi gondolkodás, illetőleg az abban rejlő logikum, amely (helyesen értelmezve) egyúttal végső korlátozó lehetősége a művésznek és minden alkotónak. Minden korlátból ki lehet lépni: a hangok, a színek, a tér és idő formáinak korlátaiból, csak a legáltalánosabb formák, a logika formáinak korlátaiból nem. Amikor a festő fest, kilép a nyelv, a hangok korlátaiból, de természetesen a velük járó lehetőségekről is lemond, hogy kötelezőnek ismerje el a színek, térbeli formák korlátait, de ugyanakkor

a logikai formák korlátait is, mert ezek együtt adják számára, mint festő számára, a lehetőséget. A zenész az összes korlátokból és lehetőségekből kilép, kivéve a hangok, az időbeli formák és a logikum korlátait és lehetőségeit. Nemkülönbén a költő is megtartja a nyelv korlátait és lehetőségeivel együtt a logikai korlátokat és lehetőségeket. Vagyis a logikai korlátok *végző korlátok*, de egyúttal *alapvető lehetőségek* is; belőlük, mint legtagabb korlátokból ki nem léphet az emberi szellem, mert ugyanakkor kiépne az alapvető lehetőségekből is. Így minden alkotás és kifejezés feltétlenül e korláton belül esik.

3. Miért akarják hát az intuitív filozófia hívei még csak a látszatát is elkerülni minden kategorizálásnak, s mikor ez mégsem sikerül, miért hangoztatják nagy fennén, hogy csak ideiglenesen veszik használatba a fogalmakat, a kategóriákat, hogy aztán feloldják, megsemmisítésk öket?

Azt mondják, a kategorizálás megöli az életet, ezért meg kell ölni a kategóriákat, fel kell koncolni a fogalmakat, mihelyt megtették kötelességüket. De micsoda hát az élet, hogy azt a fogalmak veszélyeztetik? Avagy honnan tör be az életbe a fogalom? Honnan származik? Miért kell megölni a fogalmakat, ha nem lehetünk el nélkülok. Mert ugyan mi más az „élet“ megjelölése maga is, mint fogalom, egy hallható, vagy látható szimbolikus megjelölése mindazon viszonylatoknak, amelyek a mi világunkat alkotják. Vagy micsoda az intuíció, hogy kategorizálásnak kell követnie, mihelyt mással közölni óhajtjuk? Sőt! Akárhogy tagadjuk is, kategorizálásnak kellett megelőznie is. Mert vajon előállhat-e intuitív ismeret nélkül, hogy ott ne volnának előtte megelőző ismeretek? Ha pedig egyszer megelőző ismereteket feltételezünk, akkor azokat valamiképen rendezetteknek kell gondolnunk, ha még annyira szemléleti természetűeknek fogjuk is fel. Senkisémet vonhatja ugyanis kétségbe, hogy a szemlélet is rendező munka eredménye, akár bonyolultabb, akár egyszerűbb egységeiben, akár elemeiben, az ú. n. érzetekben. E rendező munka nélkül tudatossá váló színéretől beszélni sem lehet anélkül, hogy a legvaskosabb szenzualizmusba ne esnénk vissza. Nem változtat a helyzeten, ha azt hangsúlyozzuk, hogy az intuitív megismerés *átélt* mozzanatok között pillant meg összefüggést. Az átélés ugyanis szintén nem lehet más, mint rendező munka. Amit átéltünk, azt eddigi élménysorozatunkba beiktattuk, miután más élményeinkre vonatkoztattuk. Ha pedig az átélés rendező munka, szabad-e feltennünk, hogy rendező elve tökéletesen ellenkezik annak a munkának az elvével, amely a tapasztalás rendezésének eredményeképpen fogalmakat alkot?

A fogalmi gondolkodás ítéletekben zajlik le: az ítéletek fogalmak között összefüggést pillantanak meg, ezek a fogalmak azonban újra csak összefüggéseket megpillantó ítéletek csomópontjai, vagyis előző gondolkodó munka rendezett egységei. Eszerint azt mondhatjuk, hogy a gondolkodás rendezett tapasztalati egységek között pillant meg össze-

függéseket. Mivel azonban az intuíció sem tehet mást, mint hogy már rendezett élmények között kapcsolatot, összefüggést fedez fel, nyilvánvaló, hogy velejében nem ellenkezik a fogalmi gondolkodással. Mikor tehát az intuitív megismerés zászlajának lobogtatói harcba indulnak a fogalmi gondolkodás ellen, nem létező ellenség ellen, nem létező ügyért indulnak harcba, mert sem fogalmi gondolkodás, sem intuíció nincs olyan beállításban, olyan ellentétpárként, ahogy azt ők elképzelik. Aristotelesnek és Aquinói Szent Tamásnak éppen úgy voltak intuíciói, mint akár Nietzscheknak, vagy Kirkegaardnak, s ezek éppen úgy a fogalmi gondolkodás útját járták, mint amazok. De van, aki bevallja, van, aki tagadja. Vajon Spinoza egész életében csak köszöri volt: hol üvegeket, hol következtetéseket? Sohase látta az élet bőségét, nem élte át, nem dolgozta fel sokféleségét egy gyönyörű egységbe, hanem talált valahol egy mondatot, amelyből „more geometrico“ levezette azt az életet, amelyhez neki semmi köze nem volt?

A fogalmi gondolkodás és az intuíció abban mindenesetre megegyeznek, hogy rendezett élmények között pillantanak meg összefüggést, s ennek az összefüggésnek az alapján aztán állítják a rendezett élmények egy közös egységbe való tartozását. Ennél többet az intuíciók intuíciója se tehet, viszont ennél kevesebbet még az analitikus ítélet sem, mert az is látja, hogy a P az S-ben bennefoglaltatik, csak ki kell emelni. Az analitikus ítélet azonban más mozzanatra is felhívja a figyelmünket, nevezetesen éppen arra, hogy a szintézis munkáját az analízistől nem lehet elválasztani. Az analitikus ítélet ugyanis (akár a kanti, akár a pauleri értelemben) éppen olyan ítélet, amely a rendező munkának az analízis oldalát emeli ugyan ki, de azért nemcsak felbont, hanem össze is tesz. Ebben az ítéletben: „A háború harcokból áll“ nemcsak azt mondtam ki, hogy a háború mint egész ilyen részekre bomlik, hanem hogy a harcokból terődik össze. Ha viszont azt a munkát, amely a kecskéből és az emberből Pan alakját megalkotta, tisztán szintetikusnak mondanók, ugyancsak alaposan tévednének, mert ezt az összetételt meg kellett előznie a két szemléleti egység felbontásának. E két szélsőséges példa mutatja, hogy nincs olyan analitikus ítélet, amely ugyanakkor szintetikus mozzanatot ne mutatna, s viszont: nincs olyan szintetikus szemlélet, amelyet meg ne előzött volna analízis. Nem illeszthetünk egységbe elemeket, mielőtt egységet elemekre nem bontottunk volna. Minden egyes szemléleti, vagy gondolati szintézisünket az analízis szintézis munka kétirányú, mondhatnám: kétpólusú munkája előzi meg. Ebben a munkában egységek tevődnek össze olyan elemekből, amelyek nem kezdettől fogva valók, hanem a kétirányú munka analízis pólusából állanak elő.

4. Fentiekben tehát az analízis-szintézis munkát mint a szemlélet és gondolkodás közös rendező mozzanatát ismertük fel s ezzel azt az állításunkat akartuk megerősíteni, hogy az intuíció is rendezett egységek

között pillant meg összefüggéseket, vagyis korábbi analízis-szintézis munkával létrejött egységeket mint elemeket egy ad hoc analízis-munkával világunk egészéből kiemel és bizonyos összetartozás alapján egységbefoglal. Ennek a lelki aktusnak a mozzanatai tehát: azok az *elemek*, amelyek között az összefüggést megpillantjuk, maga az összefüggés, vagy *viszony* és végül az új *egység*. Eszerint a téridő formák között végbemenő mindennapi szemléletünk, a belső szemlélet vagy intuíció és a gondolkodás között nincs olyan nagy szakadék, mint ahogy azt az intuitív filozófia hívei gondolják, hanem inkább a lélek ugyanazon rendező munkájának fokozatai. Ez a rendezőmunka oly aktusokban történik, amelyek az új egység közvetlen szemléletének érzését keltik.

5. Az intuíció közvetlenségének érzése azonban nem biztosítéka sem a külső, sem a belső szemlélet helyességének. Amögött a lelki aktus mögött, amelyben az elemek összetartozását megragadjuk, a tévedések lehetőségének egész sorozata húzódik meg. „Azt hittem ezt a tököt, hogy dinnye, pedig csak egy rossz szalmakalap!” mondja valaki a tökindák között járkálva. Ez a tréfás szólássá vált elszólás plasztikusan mutatja a külső szemlélet tévedésének forrásait. Ha valaki a tökindák között egy szalmakalap gömbölyű tetejét meglátja, nyilván töknek kellene néznie, mert hiszen gömbölyű és tökindák között van (viszony), de ugyanakkor inkább a sárgadinnyéhez való hasonlósági viszonya miatt mégis sárgadinnyének látja, s még jó, hogy ki nem mondja az ítéletet: „Ezen a tökindán sárgadinnye terem!”, hanem megnézi közelebbről azt a gömbölyű valamit, s akkor tagadja a két előbbi viszonyt (az indánövést és a sárgadinnyéhez való hasonlítást), amelyeknek alapján az ímént tököt és dinnyét *látott*. Valahogy így állunk a belső szemlélettel is, gyakran látjuk a tököt dinnyének, csak akkor vesszük észre, hogy rossz szalmakalap, mikor közelebbről megnézzük. De ez a jobbik eset. A belső szemlélet entuziazmusában hamarabb elhanyagoljuk a közelebbről való szemügyrevévest, mint a mindennapi szemléletben, és hajlandók vagyunk azt állítani, hogy a tökindán sárgadinnye terem. Nos, pedig éppen ez a közelebbről való szemügyrevétel az a bizonyos logikai ellenőrzés, amelynek éppen a legmagasabb fokú intuíciót kell követnie, ha filozófiát akarunk írni, nem pusztán költői intuícióinkat aforisztikusan közölni.

6. De lássuk csak egy kirívóan egyszerű példán, mit jelent az intuíció ellenőrzése, közelebbről való szemügyrevétele.

Ismeretlen vidéken járva egy faluba érkezünk s látjuk, hogy a házak nagy része romokban hever, vagy újonnan épült. Ha most útitársunk hirtelen ebben a megállapításban tör ki: „Itt földrengés pusztított!”, akkor már áttörte a külső, érzéki szemlélet határait s a belső szemlélet, az intuíció területére lépett. Ha most ahelyett, hogy elfogadnók a megállapítását, azt kérdezzük tőle: „Honnan tudod?”, akkor ő esetleg így felel: „Hát csak nem vagyok vak!” Ebben a válaszában benne van az az állítás, hogy ő úgy veszi, mintha azt a tényt *látná*, hogy itt

földrengés pusztított, s ez mint közvetlen szemlélet nem is szorul igazolásra. Ha azonban kérdésünkre egyszerre csak ő maga is szükségesnek látja állítása igazolását, akkor körülbelül a következő igazoló formába önti: „Ilyen nagy tömegben egyszerre egy területen csak földrengés következteben omlanak össze épületek, itt tehát földrengés pusztított.“ Emögött az állítás mögött azonban még több szillogizmus is rejtőz-ködhetik, amelyeknek a megfogalmazása az intuícó helyességének a megállapítására többé-kevésbé kívánatos lehet, míg az intuitív meglátásban arra egyáltalában nem volt szükség. Így például az az-igazoló tétel, hogy „ilyen nagy tömegben csak földrengés következteben omlanak össze épületek“, megint csak igazolásra szorulhat. Mi ugyanis felhívhatjuk útitársunk figyelmét arra, hogy a falu magasabb fekvésű házai épen maradtak, a tömeges összeomlás csak a völgyben történt, ahol egy szerény kis folyó fut a kertek alatt, s a folyócska medre és a partján nőtt fű iszappal van takarva stb. stb., valószínű tehát, hogy árvíz pusztított.

Ezen a példán jól láthatjuk, hogy a külső szemlélet, a belső szemlélet (intuícó) és a logikus igazolás egy *fokozatnak* a tagjai. Másrészt viszont azt is tapasztalhatjuk, hogy az intuícó nagyon is hajlandó a megragadott viszony érvényességét vizsgálódás nélkül elfogadni, holott már az ilyen legközönségesebb intuícóban is meglehetősen bonyolult viszonykomplexum lappang. Még inkább áll ez nagy elmék hatalmas intuícóira. Csak egyéni adottság kérdése, hogy ezt a bonyolult viszonykomplexumot hordozó intuícót a közvetlenség erejénél fogva minden szépség nélkül érvényesnek vesszük-e, vagy pedig közelebről megvizsgáljuk. Nem az intuícó megléte vagy hiánya eredményezi a gondolkodás egymástól elütő típusait, mert új eredményekre mindenki intuitíve jut, hanem tisztán csak az, hogy ki milyen mértékben hajlandó ellenőrizni intuícóit. Ez azonban pusztán csak a típus kérdése, nem a genialitásé, mint ahogy azt a közhiedelem tartja. Közönséges és kiváló teljesítményű elmék között egyaránt akadnak olyanok is, akik nem vizsgálják meg intuícóikat, és olyanok is, akik gondosan ellenőrzik. A művész-prófétatípus az intuícó entuziasmusában egyrészt nem érzi szükségét az ellenőrzésnek, másrészt a kifejezésnek oly szerencsés módját találja meg, hogy a mások számára való igazolást éppen a kifejezésnek kényszerítően elhithető ereje pótolja, úgyhogy közönsége ugyanolyan *fanatizmus*-sal fogadja el „meglátásait“, mint amilyen *entuziaszmussal* ő maga érvényesnek tartotta. A tudós és filozófus azonban ellenőrzi intuícóit („Már az eredményem megvan, csak nem tudom, hogyan jutok hozzá!“) és igyekszik azt igazolni mások előtt. Mivel a művész-próféta *elhitetés* sokkal egyetemesebb hatású, mint a tudós-filozófus *igazolás*, a közhiedelem amazoknak típusából vonta el a lángelme fogalmát, s a filozófusok között is azt tartja teremtő lángelmének, aki nem *bizonyítja*, hanem *elhiteti* a maga tanítását. A nagy h'etők az emberiségre egyetemesebb hatást tesznek, mint a nagy igazolók. Ez azonban nem jelenti azt, hogy

Hegel, aki világnézetének racionális igazolására törekedett, kevésbé intuitív lélek volt, mint Nietzsche, aki egyszerűen csak elhítenni akarta intuícóit.

7. Nagyon érdekes volna annak a kérdésnek a tüzetes vizsgálata, hogy mik és milyen természetűek az *elhíthető formának* az eszközei, de ezt egyrészt célunk nem követeli, másrészt vizsgálódásunk kerete nem engedi meg. Arra azonban röviden mégis rá kell mutatnunk, hogy ebben a prófétai elhíttetésben legnagyobb szerepet játszik a szemléletesség, a példa és a paradox megfogalmazás. Ennek az igazolására talán elég a bibliára, Nietzschére és irodalmunk néhány bölcselő és tanító költeményére hivatkozni. Hogy például az Újszövetség Istenhez való viszonyunkat csupa szemléletes képekben fejezi ki, mindenki előtt ismeretes. A példázatok egész sora tanúskodik arról, hogy az új lelki élményt, az igaz Istennel való közösség boldogító érzését, a lélek és a test egymáshoz való viszonyát, a szentírás olyan szemléleti képekkel igyekszik kifejezni, amelyek az egyszerű emberben is régen és sokszor átélt élményeket tesznek az új élmény alapjául. Elég itt rámutatnunk a szerető édesatyja és a jó pásztor képére.

Egészen különös élményre épít a paradox megfogalmazás. Ez már a szemléletesség és elvontság határán mozog. Olyan formában fejezi ki az igazságot, hogy az első pillanatra képtelenségnek látszik, de ha jobban szemügyre vesszük, akkor látjuk, hogy a legmélyebb igazságot fejezi ki, sőt néha már azáltal is hat, ahogy az ellenmondó dolgok egymással szembe vannak helyezve. A „credo quia absurdum“-nak az emberi lélek természetében gyökerező őselményére épít. „Boldogok, akik háborúságot szenvednek az igazságért, mert övék a mennyeknek országa.“ Ebben a paradoxonban a boldogság és a háborúság elszenvedése között fennálló ellenmondás a második részben feloldódik, de olyan lelkek előtt, akik az igazságért való rajongás élményét sokszor és mélyen átélték, elég a paradoxon első része is arra, hogy a legmegdönthetlenebb igazságként fogadják el. Máté evangéliuma 11. részének utolsó versében el is marad az ellenmondásnak ilyen kifejezett szintézise, mint a fenti példái. Egyszerűen csak ezt olvassuk: „Mert az én igám gyönyörűsége, és az én terem könnyű.“ A paradoxonban tehát éppen az okozza az örömet, hogy amit mi a mindennapi életben egymástól távoleső dolgoknak, össze nem tartozóknak szoktunk tekinteni, azt most a paradoxon beállításának kényszerítő erejénél fogva mégis összetartozónak kell látnunk. A paradoxon körülbelül azt az igazságot hirdeti, hogy az egymástól távoleső dolgok összefüggését megpillantani a legnagyobb öröm. Természetesen a paradoxon erre nem mint tudatos igazságra, hanem mint élményre épít, olyan élményre, amely lelkünk természetében gyökerezik.

8. Mivel az intuícóban megragadott viszony érvényességének sem az intuícó evidencia-érzése, sem a kifejező művészi forma elhíthető ereje nem elegendő biztosítéka, a tudomány és filozófia *igazolási formára* törek-

szik. Az igazolás az intuíciónak két mozzanata szerint kétdimenziójú: vonatkozik egyfelől a viszonyok természetének vizsgálatára, másfelől az elemek kutatására.

Ha két dolog között valamilyen viszony fennállását megpillantjuk, az a viszony lehet igen szövevényes éppen azért, mert az elemei megint távolabbi elemek között fennálló viszonyok alapján létesült egységek lehetnek, és így tovább, ha nem is a végtelenségig, de a megismerés, közelebbről az analízis határáig. Ezt a bonyolult viszonzszövedéket mi mégis egyszerre látjuk át az intuíciónban, mintha csak egy egyszerű viszonyt pillantanánk meg, holott ez a viszony (ha még oly egyszerűnek tűnik is fel) magában foglalja, vagy legalább is képviseli mindazokat a viszonyokat, amelyeknek alapján a korábbi egységek fennállanak. Ha ezeknek a bonyolult viszonzszövedékeknek az érvényességét igazolni akarjuk, akkor azokat vissza kell vezetnünk egyfelől oly egyszerű viszonyokra, amelyeket minden gondolkodó ember intuitíve átpillanthat, vagyis amelyeknek az evidenciája nem szubjektív, hanem interszubjektív érvényű, másfelől pedig olyan elemekre, amelyek mindenki előtt adottságnak tűnnek fel. A nyomozás első dimenzióját nevezhetjük Pauler Ákos nyomán redukciónak, a másikat analízisnek. Közben hangsúlyoznunk kell, hogy ennek a két dimenzióknak a teljes elválasztása csak módszeres fogás, mert voltaképpen sem a viszony természetét nem lehet megállapítani az elem természetére való tekintet nélkül, sem pedig elemekhez nem jutunk a viszonyoktól függetlenül. Éppen azért *dimenziók*, mert *egy egésznek*, az igazoló eljárásnak *mozzanatai*.

Ha az *első* dimenziót a másiktól módszeresen elszakítva tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy ennek feladata megállapítani, hogy milyen egyszerű viszonyok alapozzák meg az összetettebb viszonyok érvényességét. Az igazoló eljárásnak ebben a mozzanatában, hogy az összetett egyszerűre akarja visszavezetni, felismerhetjük az elhithető formának azt a törekvését, hogy az újat mindig valami átéltre akarja felépíteni. Nekünk most nem lehet feladatunk az alapviszonyoknak tüzetes nyomozása, egyelőre csak rámutatunk arra, hogy az *azonosság* és a Pauler-féle *összefüggés* logikai alapelvét voltaképpen ilyen alapviszonyoknak tekinthetjük, még pedig az azonosság elve bármely elemnek önmagához való abszolút evidens viszonya, az összefüggés elve pedig más elemekkel való legáltalánosabb viszonya. Későbbi nyomozásnak kell kiderítenie az alapviszonyoknak teljes rendszerét. Annyt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy az alapviszonyok éppen mindenki számára áttekinthető voltuknál fogva alapozhatják meg a többi viszony érvényét. Eszerint az alapviszonyokat abszolút érvényességeknek kell tekintenünk, minthogy minden viszony érvényét akarják megalapozni. Így az alapviszonyokat kutató redukció az érvényesség világába vezet bennünket.

Minthogy azonban a viszony fogalmában már benne van, hogy elemek között áll fenn, mert hiszen éppen va'aminek az értelmét viszo-

nyítjuk, vagyis visszük vissza valami másra, azért szemügyre kell vennünk az elem fogalmát is. Ha azt a kérdést vetjük fel, hogy mik hát a legbonyolultabb intuíciónak a legvégső elemei, akkor a gondolati vagy szemléleti egységet bizonyos meglátott viszony alapján elemekre bontjuk, azokat ismét újabb viszonyok alapján újabb elemekre mindaddig, míg olyan viszonyelemekre nem bukkanunk, amelyeket már tovább elemezni nem tudunk, mert olybá tűnnek fel, hogy adva vannak, hogy eleve mint elemeket kapjuk őket készen.

Ezt a viszonyok alapján történő analízist végezzük akkor, mikor tudatvilágunkat elemezzük, s legvégső, már tovább nem elemezhető adottságszerű elemekre, az érzékszervek adataira bukkanunk. Ezt a természetes analízist végezte az asszociációs lélektan, mikor a lelki élet elemeit kereste, hogy azokból mechanikus összetevődéssel magyarázza a lelki életet.

De ugyancsak viszonyok alapján történő felbontást végez a fiziko-kémiai analízis is, csakhogy ez a felbontás más irányú, az előbbi mintegy keresztező, és a tudomány fejlődési foka szerint a fizikai és kémiai elemekhez, molekulákhoz, atomokhoz, elektronokhoz, ionokhoz vezet.

Hogy az analízis természetét jobban lássuk, szükségesnek tartjuk ezt a kétféle analízist tüzetesebben összehasonlítani.

Mint röviden rámutattunk, tudatvilágunk természetes analízise az érzékek, vagy ahogy Böhm Károly mondaná, az ösztönsíkok szerint történik, s végső elemeként az érzéki adottságok tűnnek fel. Ez analízis után nem marad tehát a tárgynak semmi magja: az alma nem több, mint színe, illata, keménysége stb., mint ahogy Perkeley mondta. Vagyis ebben a belső analízisben a tárgy teljesen feloldódik, megjelenési formáira bomlik. Ezért ezt az analízist fenomenológiai analízisnek nevezhetnők.

Ha az analízist nem az ösztönsíkok szerint végezzük, vagyis nem belül, a tudatvilágunkban, hanem a külső világban, oly módon, hogy az almának lehántjuk a héját, szétvágjuk a húsát, kifejtjük a pergamentrekesz alkatrészeit és a magvakat, akkor minden egyes alkatrész egy olyan egész marad, amelyet még egyfelől fenomenológiai analízissel, másfelől további alkatrészanalízissel tovább analizálhatunk.

Tehát a fenomenológiai analízissel tovább nem elemezhető végső *jelenségelemeket*, úgynevezett milyenségeket kapunk (piros = piros, puha = puha), a másik analízissel pedig újra tovább elemezhető természetes alkatrészeket, amelyek fenomenológiai analízis alá is vethetők mindaddig, míg érzékszerveinkkel, vagy műszerekkel észlelhetők. Ezt az analízist praktikus, vagy fizikai analízisnek nevezhetjük, mert gyakorlati beavatkozás céljából fizikai úton végezzük a természetes alkatrészek között fennálló elválasztottság viszonya alapján. Ez az analízis tehát a dolgok szubsztanciális létét, mondhatnánk: *miséjét* nem oldja fel

*milyensége*kben, mint a fenomenológiai analízis, hanem *milyenségeket* hordozó *miségek*re tagolja.

Ezzel azonban a tudományos analízis nem elégszik meg, hanem az analízist tovább folytatja mindaddig, míg olyan *misé*geket nem kap, amelyeknek a milyensége teljesen elhanyagolható. Ez pedig úgy következhetik be, hogy az analízis eredményeként mutatkozó elemek mindinkább kivonják magukat a fenomenológiai analízis alól, s végül már csak mint milyenség nélküli *misé*gek szerepelnek, amelyeknek számszerű viszonyaból tevődik össze a milyenségekkel bíró *misé*gek világa. Ez a folyamat megy végbe az atomisztikus világmagyarázatban, amelynek folytatása az újkori fizika, a későbbi kémia és a modern fizikokémia.

Míg tehát a fenomenológiai analízis biztos határig terjed, s ott adottságnak tekinthető *milyensége*lemekben végződik, a praktikus analízis végtelennel tetsző folyamata a tudomány jelenlegi állása szerint a fizikokémiai analízisben csúcsosodik ki s milyenség tekintetében elhanyagolható elemekben végződik. Az elhanyagolhatóság titka az, hogy az egyre mélyülő analízis az elemek milyenségszerűségét mindinkább a köztük fennálló viszonyokba vetíti ki, s így az elem lassanként viszony-csomóponttá válik.

Bármilyen érdekes volna ennek a kétféle analízisnek a tüzetesebb vizsgálata, egyelőre meg kell elégednünk azzal a megállapítással, amit már fentebb is hangoztattunk, hogy az egyik a másikat sajátos módon keresztezi, s éppen ezzel a kereszteződéssel egymást kiegészíti jelenségvilágunk kialakításában. A kettő összeműködése adja jelenségvilágunk teljességét, külön-külön pedig az első a tiszta szemléleti, a másik pedig a praktikus állásfoglalás lehetőségét alapozza meg, azért az első *esztétikai*, a másikat *természettudományi* analízisnek is nevezhetnők. Igen szépen látszik a kétféle analízis kereszteződése abban, hogy a praktikus analízis elemeit szinte a végtelenségig tovább lehet elemezni fenomenológiai analízissel, s viszont: a fenomenológiai analízissel nyert végső elemnek tetsző kvalitást (például színt) meg lehet magyarázni a fizikokémiai analízis eredményeként nyert végső elemeknek számszerű mozgásvizonyával.

Nem volna teljes a redukción és analízisről alkotott képünk, ha újra nem hangsúlyoznánk, hogy a kettőnek teljes elválasztása csak mód-szeres követelmény. Sem analizálni nem lehet valamilyen leegyszerűbb viszony megpillantása nélkül, sem pedig viszony fennállását nem lehet észlelni, ha még oly annyira elhanyagolható elem nélkül.

9. A redukció és a kétféle analízis futó vizsgálatával főképen arra akartunk rámutatni, hogy megismerésünk igazolása adott vagy elhanyagolható kvalitású elemek áttekinthető, interszjektive evidens viszonyaira épít; még egyszerűbben: a tudomány és filozófia a bonyolult összefüggéseket azáltal igazolja, hogy mindenki által adottaknak minősített elemek mindenki számára áttekinthető egyszerű viszonyaira vezeti

vissza. Mivel azonban az elhithető forma a maga intuícióit szintén azáltal fogadtatta el, hogy régi átélt elemek áttekinthető viszonyára vezette vissza, arra az eredményre kell jutnunk, hogy velejében az elhithető forma is adott elemek evidens viszonyára épít, csakhogy adottságai nem végső adottságok s viszonyai nem interszjektív evidenciájúak.

De fordítva is megfogalmazhatjuk a dolgot: a tudományos igazoló eljárás nem más, mint az intuíció folytatása, biztosabb alapokra helyezése. Mikor ugyanis az intuíció felkeres bizonyos viszonyok alapján olyan élményegységeket, amelyeket új szintézise elemeiként használ, nem tesz egyebet, mint hogy jelen tudatvilágát a nevezett egységekre analizálja, hogy abból szintézist alkosson. Ez az analízis azonban nem megy vissza végső adottságokra, hanem mindig csak olyan egységekre, amelyeknek kialakulta a legtöbb emberi lélekben feltehető. Ezt tekintni magyarázatra nem szoruló elemnek. Az igazoló eljárás, mint láttuk, nem elégszik meg ilyen mélységű analízissel, hanem valóban adott, vagy elhanyagolható elemekig megy. Minél mélyrehatóbb analízissel igazoljuk tehát szintézisünket, annál inkább nevezhető eljárásunk tudományosnak, s minél hanyagabb az analízis és merészebb a szintézis, annál inkább a művészi alkotás terén mozgunk.

10. Láttuk, hogy tudatvilágunk legvégső határig végzett analízise végső elemeknek az érzékszervek adottságait találja, az analízis-szintézis munka alapjául szolgáló viszonyokat pedig a redukció az alapviszonyokra vezeti vissza. Ezek az alapviszonyok szintűgy adottaknak, semmi mással meg nem alapozottaknak tűnnek fel, mint az érzéki adatok. Ezek tehát tudatvilágunk végső elemei, de az érzéki adatok inkább elemszerű elemei, az alapviszonyok pedig viszonzyszerű elemei. Az a tétel, hogy tudatvilágunk ezekre az elemekre bontható szét, megfordítható úgy, hogy tudatvilágunk ezekből az elemekből épül össze. Bármelyik irányát tekintsük is a tételnek, annyi bizonyos, hogy feltételezünk bennük bizonyos munkát, bizonyos erőt, bizonyos aktust, amely világunkat elemeire bontja, vagy felépíti. Ezt az aktust is mint adottságot éljük át a legegyszerűbb cselekvésben, az *én* önállításában, a tudat tényében. Más szóval: a tudat ténye éppenúgy nem magyarázható, éppen olyan *adott*nak tűnik fel, mint a végső elem s az alapviszony.

Eszerint egész világunk három adottságból épül fel: az elem-, viszony- és aktusadottságból. Aszerint, amint egyik vagy másik adottságnak tulajdonítunk elsőbbséget, alapjában különböző világmagyarázat jön létre. Itt most csak arra utalunk, hogy a merev szenzualizmus és a régi asszociációs mechanikus lélektan mennyire az elemadottságra építette fel világmagyarázatát, Kant, az újkantiánizmus s általában a logisták a viszonyadottságra, Fichte és Schopenhauer pedig szinte kizárólagosan az aktusadottságra. Természetesen amellett, hogy melyiknek tulajdonítunk prioritást, igen nagy szerepet játszik világfelfogásunkban az is, hogy melyiket tartjuk másodrangúnak a három közül.

11. Állandó problémának látszik tehát, hogy melyik fajta adott-ságnak lehet prioritást tulajdonítani, vagy hogy lehet-e egyáltalában valamelyiknek. Ennek a kérdésnek a vizsgálatánál legjobb a prioritás fogalmából kiindulni. Prioritás azt jelenti, hogy egyik dolog a másiknál valamilyen szempontból előbbvaló. Akár azt nézzük, hogy két, vagy több dolgot egymással össze kell hasonlítani, akár azt, hogy ezt valamilyen *szempontból* kell tenni, első pillantásra világos, hogy viszonyításról van szó. Ha azt valljuk, hogy *időben* előbb vannak az elemek, s csak azután kapcsolja össze azokat valami aktus, akkor az *idő* szempontjából az *elemadottság* prioritását vitattuk; ha pedig azt állítjuk, hogy időben előbb van az aktus és az teremti az elemeket és köztük a viszonyt (Fichte), akkor ugyancsak időbeli alapra helyezkedve az *aktusadottság prioritása* mellett foglalunk állást. Ha azonban jól megfontoljuk, hogy a prioritás eldöntésében mindenkor viszonyítással van dolgunk, akkor evidens, hogy a viszonyítás természetét kifejező viszonyadottságnak kell prioritást tulajdonítanunk. Ez a prioritás azonban pusztán csak annyit jelent, hogy a másik két elemnek az *értelmét* ennek a harmadiknak a természetéből *látjuk* meg, nem azt, hogy a mi térben és időben elrendezett világunkban melyik van meg előbb. Mihelyt ugyanis akár arról beszélünk, hogy előbb vannak az elemek, azokhoz nyúl egy szintézist végző aktus és összeteszi őket, akár pedig arról, hogy előbb van az aktus, amely a viszonyokat és az elemeket teremti, máris elhamarkodott metafizikai előfeltevést kockáztattunk meg. Az igazoló formának pedig éppen az a sajátja, hogy vizsgálata megalapozásában lehetőleg ki akar küszöbölni minden olyan előfeltevést, amely nem az adottságok közvetlenségével bír. Minthogy pedig mi az adottságok között is a viszonyadottságot találjuk legközvetlenebbnek, amely nélkül semminek az összetartozását, szétválasztottságát, értelmét nem láthatjuk be, azért a viszonyok természetétől tesszük függővé a többi dolgok értelmét is.

Ebben az állásfoglalásban benne van az a feltevés, hogy a viszony a maga természetében csak egy aspektusa ugyanannak a valaminek, aminek az aktusadottság egy másik és az elemadottság egy harmadik aspektusa. Az adottságok eddigi vizsgálatából ez a feltevés szükségszerűen következik, de igazi megalapozását csakis a viszony természetének további vizsgálata adhatja. Nem kell különösebben hangsúlyoznunk, hogy a viszonynak ilyen felfogása összeesik a tiszta logikum fogalmával, vagyis tudatvilágunk három adottsága közül a viszonyadottságot tekintjük a racionális aspektusnak, a másik kettőt irracionálisnak.

Felfogásunk szerint tehát a viszonyok rendszerezése mutatja meg, hogy az aktusadottság milyen viszonyban van az elemadottsággal, vagy éppen magával a viszonyadottsággal. Hogy pedig ezeknek mibenléte az egymáshoz való viszonyításból tűnik ki, azt a viszonyadottságnak az értelmezésben való prioritása hozza magával. Ez más szóval körülbelül

azt jelenti, hogy bármennyire adottságnak tűnik is fel akár az érzékszervek adata, a konkrét szín, akár az aktusadottság élménye, ezek az adottságok az egyéni lélek élményei maradnak, csak a viszonyadottságok interszjektívek, s bármilyen közlését próbáljuk meg az élményeknek, ezt csak viszonyokba vetítve tehetjük. Azt az élményt, amit bennem a lila szín mint élmény jelent, sohasem közölhetem senkivel, csak ha ezt az élményt valami hasonlival, tehát viszonyítással átvihetővé teszem. A zenész hangok egymáshoz való viszonyának élményét közli a zeneműben, a festő színeknek és formáknak viszonyát. Vagyis élményt mint felbontatlan elemet, vagy mint minden mástól független, semmihez sem viszonyított adottságot nem közölhetünk. De ha a prioritás tényét jobban szemügyre vesszük, rá kell jönnünk, hogy nemcsak nem közölhetünk, hanem át sem élhetünk. Ugyanis mint azt már fentebb is kifejtettük, az analízis-szintézis munka nélkül átélésről szó sem lehet. A vörös szín átéléseiről tehát csak abban az esetben beszélhetünk, ha a többi színekkel szembehelyezzük, *másnak* minősítjük, vagyis a többi színhez viszonyítjuk.

12. Azt a felfogásunkat, hogy a megismerés csak viszonyítással történhetik, s hogy a viszonyítás mozzanatát semmiféle átélés nem nélkülözheti, relacionizmusnak nevezhetjük. Ez a felfogás elsősorban az intuicionizmussal találja szemben magát, mert az a viszonyítás szerepét a fogalmi gondolkodásra korlátozza abban a hibében, hogy az intuiciónio velejében más, mint a fogalmi gondolkodás. Mi a fentiekben láttuk, hogy a fogalmi gondolkodás csak folytatása a külső és belső szemléletnek, ennél fogva mind a háromnak közös jellemzője van, s ez a viszonyítással történő rendezés. Ebben a rendező munkában az alapviszonyok éppen olyan adottságnak tűnnek fel, mint akár az elemadottság, vagy az aktusadottság, sőt azon mozzanatánál fogva, hogy a többi is csak általa nyeri értelmét, a világ értelmezésében prioritást tulajdonítottunk a viszonyadottságnak.

Ezzel szemben a Bergson nyomán kialakult intuitív filozófia a viszonyító formákat mereveknek, az élettől idegeneknek tartja. Ez az állítás a viszony, a forma teljes félreismerésére vall. A formák csak azok számára merevek, akik nem élték át ezeknek a Mindenség dinamikáját visszatükröző értelmét. Ha a forma csakugyan megkövesítené az élet dinamikáját, akkor nem beszélhetnénk a képek és szobrok dinamikájáról sem. A formák, az érvényességet megalapozó alapviszonyok, igenis az ember mozgó világának sztatikai megfelelői. Nem tekinthetjük azt semmi másnak, mint az aktusmozzanat sztatikai kifejeződésének. Hogyan is képzelhetnénk el, hogy a teremtés a biológiai szemmel nézve is legtekélyesebb lényt az élet minőségével homlokegyenest ellenkező gondolkodással verte volna meg. Már pedig az intuitív filozófia hívei ezt állítják. Ez a felfogása Klagesnek, Nietzsche egyik legteljesebb követőjének is, aki egyenesen a lélek ellenfelének tartja a viszonyítással

dolgozó szellemet. Bergson úgy gondolja, hogy az embernek az élet adott helyzeteiben élete fenntartásához elegendő ilyen tökéletlen műszer is. De hát akkor miért nem volt elegendő az ösztön, amely szerinte bizonyos szempontból sokkal magasabbrendű, sokkal inkább létszerű, mint a mindent feldaraboló gondolkodás? Miért kellett még a gondolkodás is? Erre a kérdésre Klages-től kapjuk meg a feleletet. Szerinte ugyanis a szellem, ez az időtlen metafizikai hatalom rátör az életre és gyilkos viszonyító szerszámával, a rációval, a logikummal megöli a lelket. Sajnos, ezt a szép, mítoszszerű magyarázatot nem fogadhatjuk el már csak azért sem, mert Klages minden erőfeszítése ellenére sem tudja nekünk megmagyarázni, mi az a lélek, amelybe a szellem még nem tört be a ráció daraboló késével. Klages ugyanis úgy próbálja különválasztani a lelket a szellemtől, hogy a szellem lényegéül a rációt, a lélek mibélétéül pedig az átélést emlegeti. Csakhogy nem tud az *átélésnek* olyan értelmet adni, amely a szellem analízáló szintetizáló munkáját kizáró és megelőző aktusnak tűnnék fel. Az átélés alapozzatául a léleknek *átélőre* és *átéltre* való polarizálódását rajzolja, s nem veszi észre, hogy ez más szavakkal ugyanaz a fo'yamat, mint mikor a megismerő szellem magát az azonosság és másság viszonya alapján *énre* és *neménre* analizálja. De akkor miért kellett külön lelket felvenni s hozzá egy betörő szellemet. Nyilván a miatt az előítélet miatt, hogy a fogalmi gondolkodás velejében más, mint az intuíció, hogy az öntudatlan szemlélet más, mint a tudatos gondolkodás.

Klages *lélekfogalma*, Bergson *ösztöne* és intuíciója egyformán abból az előítéletből születtek meg, hogy a fogalmi gondolkodás az igazi teremtő erővel szöges ellentétben áll.

Ha a gondolkodást nem állítjuk szembe az intuícióval, viszont elfogadjuk Bergsonnak azt az állítását, hogy az intuíció az ösztönnek a folytatása, akkor el kell ismernünk, hogy a gondolkodás az ösztönnek csak egyik megnyilvánulási formája, s mint ilyen, igenis létszerű, sőt mind az ösztönnek, mind a külső és belső szemléletnek alapozzatát éppen a gondolkodási, vagy érvényességi formák, azaz viszonyok mutatják legtisztábban; más szóval: az élet a gondolkodásban vesz legvilágosabban tudomást saját lényegéről. Éppen fordítva áll tehát a dolog, mint ahogy Bergson gondolja: az ösztön az a formája az életnek, amely a differenciálatlanabb életmegnyilvánulásokhoz éppen elegendő, az ösztön a sablon, amely egy komplexum felfogására be van állítva, s minél differenciáltabbak az életkörülmények, annál kevésbé sablonos a visszahatás, s így annál inkább gondolkodássá kell tisztulnia az ösztönnek. Ha ez nem így volna, akkor igazán *szükségtelen* rossz volna a gondolkodás, értéktelen cafrang, silány pótléka a mindent sokkal egyszerűbben és biztosabban megoldó ösztönnek.

Az élet ösztöni kezdeteinek gondolkodássá tisztulása biológiai szemmel nézve is csak természetes folyamat lehet. Ennélfogva a gon-

dolgot az élet lényegével ellentétes megismerő eljárásnak tekinteni legalább is olyan hiba, mint az ösztönt a szellem életének megnyilvánulásából kirekeszteni. Mind a kettő azt jelenti, hogy eleve lemondunk az élet totalitásának magyarázatáról. Pedig erre az intuitív irányú filozófiák a legnagyobb buzgósággal törekednek. Véleményünk szerint éppen annak a belátása adja kezünkbe az élet magyarázatának a kulcsát, hogy a gondolkodás legtisztább formái az élet alapmozzanatát fejezik ki. Vagy kimondjuk azt a tételt, hogy az életet csak élni lehet, magyarázni nem, vagy pedig kénytelenek vagyunk azt a ráció keretén belül, sőt éppen a rációban mutatkozó logikum mozzanataiból kiindulva magyarázni, mert hiszen láttuk, hogy a viszonyítás korlátoló lehetőségéből semmiképpen ki nem léphet az emberi szellem. Viszont éppen ezért a fenti tételnek sincs értelme.

13. Ezek után azonban csak annál nagyobb erővel tolokodik elő újra a kérdés, honnan van hát a rációnak, a logikumnak az a hitelesítetttsége, amelyet a modern filozófia bizonyos irányokban, és ezeknek nyomán a közvéleményben is, tapasztalunk. — Mi ugyanis nem azt ígértük, hogy az intuitívizmus felfogását megcáfoljuk, hanem hogy megmagyarázzuk.

Ezt a feladatunkat úgy óhajtottuk elérni, hogy a fogalmi gondolkodást és az intuícót összehasonlítottuk, megkerestük a kettő közös gyökerét az analízis szintézis-munka viszonyító mozzanatában, s ezzel a köztük tátongó szakadékot igyekeztünk áthidalni. Majd számbavettük, hogy milyen adottságok alkotják tudatvilágunkat, s ez adottságok közül a viszonyadottságnak tulajdonítottunk elsőbbséget, s a viszonyadottságban láttuk a logikum lényegét. Ilyen módon kitűnt, hogy az intuitívizmus nem látja világosan a logikum mibenlétét akkor, mikor a fogalmi gondolkodást olyan élesen szembeállítja az intuícióval. Az intuitívizmus ugyanis mint sajátosan pszichológiai tájékozottságú irányú úgyszólván teljesen vak a *tiszta logikum* iránt. Nem látja meg benne, hogy sztatikai aspektusa ugyanannak a valaminek, aminek az aktus dinamikai aspektusa. Érthetetlen előtte az eleven lélek, az eleven élet „formabakövesítése“. Más szóval: nem tud kilépni egy bizonyos aktusadottsághoz tapadó pszichológiai szemléletmódból, s inkább hajlandó arra a szörnyű állításra, hogy a logikum az élet lényegével ellentétes valami, vagy legjobb esetben egy mellékhatása, egy szerencsétlen kitérése az egyenes vonalban haladó életnek, mintsem hogy meglátná benne a lélek, az élet dinamizmusának sztatikus kifejezőjét.

Másfelől azonban az is bizonyos, hogy a racionalizmus és logikum különféle irányai a logikum és pszichikum aggodalmas, és igen sokszor szerencsétlen elhatárolásával teljesen szétvágják a kettőt egymástól, és a logikumból valami *τόπος υπερούπανιος* t teremtenek, amely mint a létező és még-em létező minták legszörnyűbben rendezett gyűjteménye áll szemben a pszichikummal és az egész reális világgal.

amelynek kötelessége ezeket a mintákat szorgalmasan rajzolgatni, annak a reménye nélkül, hogy valaha egyet is sikeresen le tudna másolni közülük. Az ilyenfajta felfogással az intuitívizmus és az irracionálizmus mindenféle fajtája idegenül és megértés nélkül áll szemben. De nem egyezhetik meg azzal a racionalizmussal sem, amely egész világunkat maradék nélkül racionalizálni akarván, egyszerűen letagad minden irracionális elemet.

Mikor azt mondtuk, hogy az intuíción gyökerében nem más megismerési folyamat, mint a fogalmi gondolkodás, egyáltalában nem állítottuk azt, hogy nincsenek benne irracionális elemek, mint ahogy azt sem állíthatjuk, hogy a fogalmi gondolkodásból teljesen kizártuk az irracionálisitást, pusztán csak azt állapítottuk meg, hogy a logikum mind a kettőben benne van, mint viszonyító alapozzanat.

Nyilvánvaló ebből, hogy az intuíción és fogalmi gondolkodás szembeállításában egyrészt a logikum és pszichikum, másrészt a racionále és irracionále problémája rejlik, vagyis az intuíción kérdésében a logizmus és pszichologizmus, továbbá a racionalizmus és irracionálizmus ütközéspontját kell látnunk. Más szóval: a logikum és intuíción problémája, mint ahogy minden filozófiai probléma, magával rántja a filozófia egész problémásort. Hiszen éppen ez különbözteti meg olyan élesen a filozófiát a szaktudományoktól, hogy nem lehet a keretében felvetni egy kérdést sem úgy, hogy a többinek a megoldását teljesen tisztázottak, mintegy készen kapottak tekinthetők, ahogy azt a szaktudomány teszi a legtöbb esetben, hanem újra kell fogalmaznunk az összes problémákat. Bármennyire hangsúlyozzuk is valamely filozófiai területnek, akár a logikának, akár az ismeretelméletnek, vagy a metafizikának az autonómiáját, be kell látnunk, hogy autonómiáról olyan értelemben, mint a szaktudományoknak egymás között fennálló autonómiájuk, nem lehet szó a filozófiában, és ha mégis szó van, akkor máris egy szaktudomány területén állunk.

Ezzel a megfontolással kezeltük a logikum és intuíción kérdését, s igyekeztünk ilyen szellemű megoldásának irányára rámutatni. Munkánk nem befejezett, sőt egyenesen befejezetlenségével hív újabb feladatokra. Amint láttuk, közelebbről szemügyre kellene vennünk a logikum és pszichikum egymáshoz való viszonyát s tisztázni kellene a racionále és irracionále fogalmát. Azonban itt sem állhatunk meg, mert ebből meg a logikum és metafizikum problémája sarjad ki, amelyben a valóság és érték összefüggésének örök kérdése mered felénk. Nem nyúlhatunk úgy a filozófiai problémák gombolyagának egyetlen kiálló szálához sem, hogy annál fogva le ne szalasszuk az egész gombolyagot, s akárhol kezdjük is ezt a gombolyítást, a problémaszál az említett pólusok között fut a valóság és érték kérdéséig, a filozófia középponti problémájáig.

Lengyel Lajos.

A „hangulat“ problémája a lélektanban.

I.

Gyakran előfordul társadalomlélektani vizsgálat közben, hogy az egyénlélektanhoz fordulunk s ott alig találunk valamit, ami a dolog lényegét illetőleg útbaigazítana. Keressük például a „néphangulat“ lélektani összetevőit s előzetesen tudni kívánnók: mi a hangulat. E kérdésnek (Eisler filozófiai lexikona szerint) tulajdonképeni irodalma nincs. Feltűnő ez, mert a közbeszédben elég gyakran esik szó hangulatról, az nem lehet ritkán megfigyelhető jelenség. Az is elég feltűnő, hogy a *Stimmung*, illetve *hangulat* szónak pontos megfelelője francia, vagy angol irodalomban nincs; itt-ott akad csak lélekbúvár,¹ aki eléggé figyel a kérdésre, Mc Dougall, „moods“ címen, de ez csak lehet „hangulat“, sokszor pedig „kedvet“ jelent s ez a kedv hangulatból származhatik. A francia *humeur* is ilyen, és a hangulat szó csak körülírásban (disposition, atmosphère) jelenik meg² (például *la ville vit dans une „atmosphère“ tendue: „feszült hangulatban“ van*).

Célszerű, ha mindenek előtt jeles pszichológusok nézetein tartunk rövid szemlét, és nézeteiket, ha még oly eltérők is, egybevetjük.

Kornis elmélete a hangulatról³ igen meggyőző és egy vonalon teljes világosságot hoz. Ugyanis az indulat, mely nem más, mint „nagyobb-erejű és többnyire hirtelen kitörő érzelem“,⁴ az indulat *lefolyása után* hagy hátra bennünk hangulatot; „az ujjongást vidámság, szelíd öröm váltja fel, a hirtelen kitörő nagy fájdalmat csendes szomorúság; a haragnak a bosszúság és izgatottság, a félelemnek az aggodalmaskodás hangulata felel meg. Az érzelmi élet olyan, mint a tó, melynek felülete még sokáig remeg, amikor már a belédobott kő régen a fenékre szállott alá. A lélek is még jóideig hullámszik fodrozódik. noha a megrázó indulat, vagy az ezt előidéző benyomás régen továtűnt. Ha az indulatot keltő tárgy emlékképe sokszor feléled, a hangulat napokig, sőt hetekig eltart.“

Kornis szokásos tisztázó erejével jelzi a hangulat viszonyát az érzellemmel szemben is: „az érzelem valamely *tárgyhoz* fűződik; ellenben a hangulatnak nincsen külön tárgya: *minden* tartalom, mely a tudatban fölmerül, mintegy be van mártva a hangulatba“.

¹ Ilyen W. Mc Dougall, *An outline of psychology*. 1923. 359—61. lk.

² Például hangulatban lenni franciául *être en train*. Az oly kifejezés, minő: a csapat „hangulata“ = *moral* d'une troupe, szintén azt jelzi, hogy a nyelv itt szorog, helyes kifejezést keresve; a hangulat itt egyébként az „érzülethez“ áll közel. A „hangulatos“ szóra Yolland nem is keres angol megfelelőt, vagy közelálló szót, hanem megjegyzi: „practically untranslatable“.

³ A lelki élet. 1919. III. 218—220.

⁴ U. o. 207. l.

A hangulat énnünknek mintegy a központjában helyezkedik el, onnan árad szét, „az ént a maga benső, szubjektív voltában“ érnti. Innen van, hogy egy ellentétes minőségű érzelmet csak akkor élünk át, ha az periférikus; például a gyászában szomorkodó átélheti a sajnálatot, de nem a kitörő örömet.

Höfdingre⁵ is felfigyelhetünk, aki súlyt vet arra, hogy a hangulat „a tudatnak egy bizonyos fajtájú *érzelemre való ideiglenes beállítódása*“ és ez még nem érzület. A hangulat az érzelemnél tartósabb, de még nem nőtt oly erőssé, mint az érzület: a hangulat „nem visz közvetlen külső cselekvésre, sem oly hirtelen felbuzgásra, mint az érzület, sem pedig szívós cselekvéssorra, mint az érzület“.

Offner a hangulatot valaminő érzelmi összegeződésnek⁶ látja. Vita van a téren, hogy a hangulat érzelmei tárgyhoz fűződnek-e; R. Wahle⁷ szerint nem, Rehmké⁸ szerint igen. Természetes, hogy orvosok a hangulat jelentőségét igen észreveszik, de jobbára csak abnormis eset kapcsán;⁹ Bleuler¹⁰ szerint is megmaradási hajlam rejlik az affektusban és más élményekre is áterjedő hajlamú, diffuzív; „hangulati összhelyzet“ (Stimmungslage) jelentkezik. Valószínűnek kell tartanunk, hogy a hangulat problematikája legáltalánosabban P. Janet-vel a „lelki feszültség“ kérdése kapcsán¹¹ tárgyalható. H. Maier¹² előtt feltűnő, miért tartjuk a hangulatot tartósnak (*Dauerzustände* von Gefühlsverbindungen), holott a hangulat épp csapongó is. Kétféle érte'me lehet a hangulatnak: 1. tágabb, amikor valamilyen érzület uralkodik, 2. szűkebb; ily „szűkebb értelemben a hangulatok szomorú vagy vídám, izgatott vagy nyugodt kedélyállapotok, *feszültségi és feloldódási helyzetek*“; ezekből alakulnak ki „hangulati képzetek“. Maier ráfigyel, hogy nem mindenki hajlamos hangulatra. „A tevékeny és energikus emberek, akik önkonzentrációhoz szoktak hozzá, sokkal kevesebb teret hagynak a hangulatok képzeleti játéknak, mint a lágyabb, eszmélkedőbb természetek, amelyek akaratosítottan átengedik magukat érzelmeiknek.“ Még csak azt említjük: a hangulat lehet utóhatása az indulatnak (így esetleg *utóindulatnak* is mondható egyik másik, minő a harag utáni bosszúság); azonban lehet *előkészítője az érzületnek is* (s ez esetben mintegy *előérzületről* szól-

⁵ Psychologie in Umrissen. 4. kiad. 1908. 386. l.

⁶ Das Gedächtnis, 83. l. „Die Stimmung“ ist ein Kollektivgefühl, das als die sich *ausgleichende Summe* der Gefühle zu betrachten ist.

⁷ Idézi Eisler: Stimmungen sind „Gefühle *ohne Gegenstand* des Gefühles“.

⁸ Idézi Eisler: „Es liegt ein *unklares* Gegenständliches in ihr“.

⁹ Ilyen a „lehangolódás“ is; v. ö. Jaspers, Allgem. Psychopathologie. 2. kiad. 1920. 80. l.

¹⁰ Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens. 1921. 249 ..

¹¹ Dumas (szerk.) Traité de psychologie. I. köt. 4. fej. La tension psychologique. 918—52. lk.

¹² Psychologie des emotionalen Denkens. 1908. 386. 14.

hatunk). Rövid szemlénk után nézzük magát a problémát; úgy látom, az irodalomban alig merült felszínre: mi értelme van annak, *hogy hangulat egyáltalán van?* Részletek kidolgozása nem feladatom; a kérdést csak megpendítettem, hogy felhívjam rá pszichologusaink figyelmét.

II.

Ha a hangulatot pusztá jelenségnek fogjuk fel, „van“, „lefolyik“. avagy „állapotnak“ mondjuk, úgy végre is elmegyünk mellette; ellenben kérdezhetjük: mi a szerepe? van-e *lényeges funkciója* a lelki élet nagy háztartásában? Így bővebb adalékok tárulnak elének egy lelki, tartós állapot miótáról. A lélektan csak az egészből indulhat ki, „holothetikus“ ítéletekből, tehát tudnunk kell: a hangulat miből *ered*, mibe *ágyazódik bele* és mivé *lesz*; s közben mit élünk át belőle. A hangulat is: „élmény“. Nem más ez, mint bennünk rejlő potencialitások aktualizálódása; csak az aktualizálódhat, aminek potencális alapja megvan bennünk. Első látszat szerint a hangulat nem függ össze a cselekvő léttel; hangulatban „vagyunk“, ez pusztán szubjektív „állapot“; szokásos hasonlattal tó, melynek vize teljesen lecsendesedett, holott itt is van valami, ami mozgás és élet. Cselekvés és hangulat közt kapcsoltnak *kell* lenni. A cselekvésben feszültség van, s át is éljük, mint élményt, a cselekvést, azt az időszakot, amidőn kötött energia bennünk felszabadult. Amidőn a cselekvés kibuzog belőlünk, *akkor épp* nincs hangulatunk. Az örökké aktívoknak, nagy energiájúaknak nincs hangulatuk (utalt rá H. Maier). Az energikus angolszász világ hazája pl. zenei hangulatot alig ismer, „Land ohne Musik“. Ellenben cselekvés *után* van, illetve lehet hangulatunk, ha az ágáló ember rövid időre megáll, lepihen (ekkor „csendes“ hangulatról szólunk), magára eszmél, mintegy önmagára talál: most teljesen *én* vagyok, szubjektív valaki, s megszabadultam egy objektív ügy nyomásától. A hangulat így — először is — utókövetkezmény: konkrét feszültség *felengedése*. Erre szükséges, hogy szabadidőnk legyen, legyen otium, egy „termékeny cselekvésszünet“. Nem ellentmondás ez? Nem. Már az antik kor észrevette ennek az otumnak jelentőségét.

A bennünk rejlő feszültség mindig bizonyos *irányú*. Valami kötött bennünket, egy cél, program, esetleg csak terv, és mily jól esik, ha ily belső beirányítottság alól felszabadulunk! Nemcsak a „siker hangulata“ kellemes; még a nem-sikerülés esetén is van valami kellemes; ami felszabadulás. „Hát nem sikerült!“ Ez a „napirendre térés hangulata“ is elég jó lehet, levetettünk egy lelki terhet...

A hangulatnak ilyesféle az eredete, de a lényeg ezen túl van: a hangulat funkciójában, abban, hogy a feszültség feloldódása után *más irányú, új feszültség* következhetik és a hangulatban ez előtt szabad tér nyílik. Az objektív ügy nyomása után a szubjektum önmagára lel: érezzük, most a hangulat az, amelyben szinte újjá alakultunk, lelkifürdőt veszünk, frissülünk; érzünk valamit, amire azt mondhatjuk: *szabad*

potencialitás van bennünk. Ezért érzünk sok hangulatot „termékenyek“. Érezzük belső szabadságunkat, a kibontakozó új feszültségek játékát; valóban így szó lehet arról, hogy élvezzük „önmagunkat“. Írók röggóta tudják, vannak termékeny lustaságok, órák, napok és hetek. Annyit jelent ez, nem vagyunk lekötve *egy* feszültségnek, nem vagyunk *egy* ügy szolgái, nem szorít sem az élet, sem saját programmunk, hanem visszatérhettünk saját, termő éntünkhöz. Valami felcsillan itt az esztétikumból (a szép „érdek nélkül“ tetszik); mikor épp élvezünk, konkrét „ügy“ vagy „érdek“ nyomása alól felszabadultunk, megkaptuk az élvezés feltételét: a hangulatot. Ez itt tehát *konkrét kötelesség*: a hangulat főhatározmányá.

A hangulat tehát szubjektív és centripetális, *önkereső* jellegű. Lehet-e szó itt passzivitásról? A hangulat nem pusztán *utóindulat*, érzelmek vagy indulatok utórezgése, hanem több: sajátos, csendes aktivitás. A hangulat tó, amelynek síma felszíne alatt hullámozás van, mélységi áramlat. Tökéletesen csendes állapot nem a hangulatosság, hanem az ellenkezője: a *lehangeltség*, vagy hangulatatlanság. Ez a lélek kátyúja. A hangulatlan („fád“) ember élmény-nyugdíjban leledzik s nem várható tőle semmi, egyszerűen unalmas. A köznyelv itt is elég sokra figyelmeztet, mert a köztapasztalat gyakorisága kényszeríti ki a szavakat. Az *oly* ember, aki „hangulatból“ cselekszik, igen is mozgékony és aktív. A matematikus a maga racionális-logikai műveleteiben sohasem léphet csak egyet is „hangulatból“, ellenben a költő igen, sőt számára jelentős épp a hangulata. A hangulatban mozgás, *belső vibrálás* van, ez a mozgalmasság életeleme az írónak. A köznyelv megint figyelmeztet egyre-másra; példák lehetnek ezek: egy kép akkor „*hangulatos*“, amidőn vonalak egybe-játékát érezzük rajta;¹³ geometriai test (egy kocka, gömb) nem lehet „hangulatos“; a Szahara nem „hangulatos“, hanem kietlen, ellenben egy csendes tó hangulatos, mert potencialitása van, érezzük, hogy mozgásba jöhet stb. A „*hangulatosságnak*“ ellentéte a merevség, az élettelenység. E-többnyire lefordíthatatlan szó („hangulatos“) jelzi, hogy belső vibrálás teszi ki a hangulat értelmét, sőt valaminő szabad és *kötetlen* mozgásról van szó (egy gép egyenletes mozgása nem „hangulatos“).

Egy lépéssel még tartozunk; a hangulatban valaminő *szabad előretörés lehetősége* is benne rejlik, és rejtetten még (esetleg!) egy új cél felé indulás is. Ezt „szabadon mozgó egysúlynak“ mondhatjuk. Ott, ahol hangulat van, előzetes, célt illető meghatározottság *még nincs*. Ezt az *idői* határozmányt lényegesnek véljük, talán épp a lényegre mutat. Egy hasonlattal élhetünk. A célratörés olyan, mint a rohanó járás, ha irányt akarunk változtatni, először lassítanunk kell. Viszont a csendes lépésnél bármikor irányt változtathatunk. Ilyen a hangulat; *még* nincs benne

¹³ V. ö. Lipps: Grundlegung der Ästhetik. 1903. I. 246 lk.

iránybeli határozottság, kibontakozó lendület. Itt térhetünk át arra, hogy a hangulat „átmeneti“ jelenség (Höfding) és pedig az „érzület“ felé.

Feltételezhetjük: a hangulat csendes és szabad aktivitás ugyan, de voltaképp csend alá rejtett zűrzavar, érzelmek és latens motívumok kaosza. Innen van, hogy a hangulattól cselekvés: kiszámíthatatlanság, pusztá ötlet és szeszély. „Hangulattól minden lehet.“ Azonban erős revíziót kell feltevéssünkön eszközölnünk. A hangulat nem pusztá zűrzavar, mert 1. előzménye sem kaos, hanem többé-kevésbbé *sorozatszerűen* előálló élmények rendje; 2. mert maga a hangulat is csak átmeneti és pedig *rendező* irányban: a hangulat végre is újabb élmény-irányok *kibontakozódása*. A hangulat közfelfogás szerint érzelmek (indulatok) utórezgése, mely szétömlik a tudat egészén; ámde nem mindenféle érzelem keveréke a hangulat, hanem többé-kevésbbé *eggyöntetű* halmaz. Erre utal a mozgó egyensúly képe is: van valami, ami homogén, de *heterogén is lehet*. Az mindig alapvető tény, hogy a hangulatokból ki *kell* jutnunk és pedig céltudatos *cselekvés* felé; az már abnormális, ha a hangulatban a lelki beteg megreked, s megrögzött hangulata nem úzható ki, lelki élete nem eléggé folyékony és rugékony. *Még* a hangulatban is van telizmus, valaminő csírája van itt is a célra irányulásnak. Mondottuk: a hangulat felszabadulás egy multbeli cél uralma alól; *egyben* pedig — felszabadulás a *jövő felé*: új program kialakulása irányában. Ezért érzünk annyi hangulatot termékenynek. A hangulatnak mindig van színe és *jellege*. Az „általános“ hangulat jó vagy rossz; a *pozitív* hangulat mintegy lendít rajtunk, lelki mozgósítás felé visz, felajzza a lélek húrjait: „Készen állunk.“ Ez a *kedv* hangulata. A kedv is „hangulat“, de már belehangzik az indulás mozzanata.¹⁴ Ellenkező eset a *negatív* (általános) hangulat: „lehangoltság“, kedvetlenség, bosszankodás, önemésztés stb. Mindez erősen függ a siker élményétől: a siker „emelkedett“ (általános) hangulatot támaszt; a sikertelenség átélése, avagy egy sorscsapás komor hangulatba süllyeszt. Egyéni és néphangulatban egyaránt igen kidomborodik ez a kettő. Folyton változnak pozitív és negatív (általános) hangulatok. A ritmus azonban különböző, mert a néphangulat sokkal tartósabb lehet, mint az egyéni.

Láttuk tehát, a hangulatban mintegy benső, földalatti *áramlatok* vannak, amelyek hullámzanak s mégis valaminő eredmény származik: lehetőség a *konkrét* cselekvés felé. A hangulatnak is, mint az érzületnek, van bizonyos „éle“.¹⁵ Ez nemcsak az alanyt éri, aki a hangulatot átéli, hanem mást is. Vegyük pl. ezt: valaki „bosszús hangulatban“ van

¹⁴ Mc Dougallnál (An outline of psychology. 1923.) nem világos ez. V. ö. 560. l. The mood is an affective-*conative* fact... an „emotion“, so long as we continue to think of the object that excites it.

¹⁵ V. ö. Pfänder: Psychologie der Gesinnungen. Jahrb. für Phänomenologie. 1916.

valakit illetőleg; az még nem ellenséges érzület is az illető irányában, de az már ennek *alapjává válhat*; a hangulat és az érzület „érint” valakit. A „feszült” hangulat is olykor olyan, hogy nemcsak feszült általában, hanem *keresi* azt, akinek irányában hangulatát levezesse, le-reagálja magát stb.

Érzület felé *vezetődhet* a hangulat (ez lehet tehát „előérzület”), s a kettő mégis más. Itt finom átmenet van, amely az elemzésnek nagy gondot okoz, de a különbség mégis megoldhatóan látszik. Az érzületet vizsgálván,¹⁶ arra utaltunk, hogy az lappangó (potenciális) *motivumokból* szövődik össze s elég *egy* kiváltó ok, hogy az érzület *alapján* kiváltódjék egy barátságos vagy ellenséges aktus. A kiváltó ok csak mozgósítja az érzületet, a potenciális motivumokat aktualizálja. Milyen — ezzel szemben — a hangulat? Határozatlan és lágy, míg az érzület már irányában pozitív vagy negatív töltésű, kifejeződött. A hangulat — ezzel szemben — megmarad a potenciálisok laza homokján; ha a hangulat „valaki ellen fordul”, ez is mintegy csak könnyed gesztus, de még (hogy „éle” legyen) kell érlelődnie. Az úgynevezett *közhangulat* is ily érlelődési periódust jelent, sok minden van benne, de semmi sem határozott. A hangulat így lehet állandó, de lehet ellenkező is, változó, mint az időjárás. Messze az út egy aktuális lendületig, ámde a hangulat olyan, mint a légnyomás: „je'ez” valamit; vihar lehet, avagy derült idő.

Hangulat és érzület közt mintegy elvi ellentétet jelent az, hogy az érzület, mint „*megelelő*”, de csak potenciális motivumok affinitásán alapuló szövődék”, valamint cselekvést határozottan *valószínűsít* (hiszen csak kiváltó ok szükséges az akarásra). Sok kell ahhoz, hogy érzülettel *ellentétes* cselekvés jöhessen létre; a fennálló érzületet tudniillik előzetesen le kell rombolni, a latens motivumokat ki kell tépdetni, ami lassú munka, szinte diplomáciai türelemmel jár (lásd a „kérelés lélektanát”). Ezzel szemben az úgynevezett hangulatban csak gomolyognak apró motivum-csírák s csak *némi* valószínűséget rejtenek magukban arránézve, hogy ilyen vagy olyan cselekvés pattanjon ki, — sőt hogy *egyáltalán* cselekvés jöjjön létre. A hangulat tehát *legfeljebb egy érzületet valószínűsíthet*. A hangulat szinte közömbös az „elvi ellentmondásokkal” szemben; ilyen és olyan cselekvés is eredhet egyforma hangulatból; a hangulat puha és laza, befolyásolható, „kolloid állapotú”. Az érzület már határozott színezetű. Az érzület nevelése lassú munkát kíván. A hangulat légneműbb anyag; valakit lehet elég hamar így vagy úgy „hangolni”. Akit például kellemes „hangulatba” hozunk, könnyen lesz barátságos „*érzületű*”; a diplomáciai gyakorlat ezt évezredek óta jól ismeri...

Látható, úgy véljük mindebből, a hangulat nem mellékes probléma a lélektanban; érdemes felfigyelni jelentőségére. Dékány István

¹⁶ V. ö. Polit. lélektan. 1936.

A megismerés szociológiája.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1940. április 9-én.

Az emberi megismerés, illetőleg tudás szociológiai vizsgálatán (Soziologie des Wissens) kétféle tudományos kutatási feladatot szokás érteni. Az egyik a tudományos együttműködés többé-kevésbé szervezett vagy szervezetlen formáival foglalkozik s ezeknek a társadalom struktúrájában való helyét, sajátos megismerésmódjait, va.amint az ismereteknek a kutató-, illetve megismerő-közösségekhez való viszonyát, a közösségek tudáskincsének axiómatikáját, a tudásközlés és átszármatatás formáit, az ismeretek szaknyelvét és i. t. vizsgálja. Feladata tehát pl. a különböző filozófiai, helyesebben metafizikai iskolák belső szerkezetének, társadalmi összetételének és megismerésmódjának kutatása, a vallásos közösségek tudós szervezeteinek és tudáskincsének vizsgálata, valamint a kettő közötti belső kapcsolat felderítése, a modern pozitív tudomány nemzetközi kutatószerveinek, az újkori tudományos kutatás nagyüzemeinek: az egyetemeknek szociológiai szempontból való elemzése és i. t. Ilyen értelemben a megismerés szociológiája — mint a kultúrszociológia egyik ága — valóban szociológiai tudomány és az alkalmazott, vagy — Sprangerral szólva¹ — speciális szociológia körébe tartozik, speciális szociológiának nevezve azt a tudományt, amely a kultúra egyes ágaihoz tartozó társadalmi formák vizsgálatával foglalkozik.

A megismerés szociológiájának eme felfogásával szemben ma azonban *Gumplowicz*, *Durkheim* és *Jerusalem* kezdeményezései, főképen azonban *Mannheim* és *Scheler* vizsgálatai óta már egészen más természetű feladatok megoldása áll e tudomány előterében. Ebből a szempontból tekintve a megismerés szociológiáján azt a tudományt értjük, amely mint elméleti állásfoglalás az emberi megismerés, illetve tudás exzisztenciális, léthez-kötöttségét felismerve ennek a külső meghatározottságnak (Seinsverbundenheit) a mibenlétét, feltételeit és ismeretelméleti következményeit vizsgálja s mint történeti szemléleti mód ezeknek a gondolkodás immanens alakulását kívülről meghatározó tényezőknek a szerepét a történet folyamatán nyomozza ki.² Ennek a tudománynak apriori belátása, axiómája tehát az a felismerés, hogy a megismerés menetét nem csupán a megismerés tárgya és az egyén megismerő képességének lelki struktúrája határozzák meg, a megismerés tehát egyáltalán nem csupán a tárgytól és a logikai feltételektől irányított folyamat, belső szellemi dialektika eredménye, hanem azt minden esetben az egyén akaratától

¹ *E. Spranger*: Die Soziologie. A. Schmollers Jahrbücher M. Weber emlékszámban Bd. 49. 1925. 1386. l.

² *K. Mannheim*: Wissenssoziologie. A Handwörterbuch der Soziologie (1931) c. kötetben. 659. l.

függetlenül működő legkülönbözőbb ateoretikus, egzisztenciális tényezők is befolyásolják. A megismerés szociológiája tehát a megismerés folyamatát és annak eredményét, a tudást nem belülről, logikai szerkezetében, immanens lefolyásában és érvényességében teszi vizsgálat tárgyává, — ami az ismeretelmélet feladata — hanem azt kívülről, mint a kulturális valóság egyik ágát tekinti, amelyet tehát kívülről ható, reális tényezők, a társadalmi és kulturális valóságot egyaránt meghatározó erők is irányítanak.

A megismerés szociológiájának alapvető problémái a mondottakból önként következnek. Mindenekelőtt: honnan ered az az alapvető belátás, hogy megismerésünk eredményeit külső tényezők függvényeinek is tekintsük? Melyek azok a kívülről ható valóságkomponensek, amelyek a megismerés folyamatát irányítóan befolyásolják? Hogyan hatnak ezek a tényezők, vajjon a megismerő egyén tudatán keresztül, vagy tudattalanul? Szükségképiek-e vagy tudatosá tehetők és így eliminálhatók? Milyen mértékben deformálják s térítik el a tiszta igazságszemély felé vezető útján a megismerést? Milyen ismeretelméleti következményei vannak a megismerés-szociológiai törvényeknek?

A megismerés szociológiájának álláspontján a gondolkodás mintegy kilép önmagából, önmagán transzcendál s a megismerés szellemi rétegét egy átfogóbb jelentéssz összefüggés részjelenségeként értelmezi. Nyilvánvaló tehát, hogy ez a tudomány ilyen formában a modern szellemi válság tipikus terméke. Korunk egyik legnagyobb bajának, a szellemi élet tipikus betegségének a krizeológusok a ráció túlzott és egyoldalú uralmát tartják. A mai ember előtt semmi sem szent, semmiben nem hisz s az élet minden értékét ledöntve csupán az ész bálványának áldoz. De ugyanezzel a szellemi erővel köti béklyóba az élet vitális erőit, fordít hátat a természetességnek; így lett az ész által végsőkig elracionálizált szellem a természet ellenlábasa. S íme, végül az ész már önmagát sem tiszteli. A ráció valamennyi lehetőségének kihasználása és uralomra juttatása után ráébred önmaga gyengeségére és függő voltára is és cme öneszmélet eredményeképpen a maga lába alól is kirántja a talajt. A modern természettudományban diadalmaskodó ész, amely önerejére oly büszke volt s abban a szilárd meggyőződésben élt, hogy csupán belső törvényszerűségeinek engedelmességgel vitte előre az emberi megismerés, a tudomány útját, mindjobban közeledve az igazság végtelen s ezért soha el nem érhető eszményéhez, ráeszmél arra, hogy önerejében való hitét egyáltalán nem támogatják a tények, s mindazért, amit büszkén a maga munkája eredményének követelt, mástermészetű hatalmakkal kell megsosztania a dicsőséget. A megismerés szociológiai szemléletében önmagából kilépett ráció felismeri, hogy a megismerés folyamatával kapcsolatban mind a probléma megpillantásánál, felállításánál, mind pedig annak kidolgozásánál, tehát megoldásánál vitális és így ateoretikus erők közreműködésével is kell számolnia, amelyeknek nem csupán genetikusan jelentősé-

gük van — azaz nem csupán a megismerési folyamat megindításába és lefolyásába nyúlnak bele — hanem a megismerés eredményét konstitutíve, lényegesen is meghatározzák. Így determinálják a fogalmak tartalmait, a gondolkodás kategóriáit és modelljeit, az absztrakció fokát és i. t.³ A lényeges felismerés azonban itt az, hogy *ezek a vitális erők elsősorban nem a megismerő egyén ösztöneiből, vágyaiból, egyszóval érdekeiből táplálkoznak: gyökereik inkább az egyén mögött álló társas közösség akarat komplexumaiba nyúlnak vissza.* Így a megismerést meghatározó ateoretikus tényezők szociális eredetűek; innen érthető a tudomány neve (Wissenssoziologie) is. Hogy azonban ez a tudomány is a szociológiai tudományok körébe tartozik-e, mint az ismerő közösségek fentebb említett szociológiai vizsgálata és amint azt neve után gondolni lehetne, majd később fogjuk eldönteni.

A megismerés szociológiája tehát a megismerést kívülről meghatározó tényezőket elsősorban a társadalmi együttélés struktúrájától látja meghatározottaknak. Ilyen szociális tényezőt vél felismerni *Mannheim* a társadalmi csoportok versengésében (Konkurrenz)⁴, amely szerinte nemcsak a gazdasági, társadalmi és politikai történetet határozza meg döntően, hanem a világmagarázat különféle módjainak is alapvető irányítója. Így tisztán elméletinek tűnő nézeteltérések is főképpen a különböző társadalmi csoportok versengésétől meghatározott különféle világnézeti állásfoglalásokra vezethetők vissza. Nyilvánvaló tehát, hogy ennek a modern megismerés-szemléletnek a gyökereit a *marxizmusnál* kell keresnünk. Ugyanis *Mannheim* szerint, valamint a megismerés szociológiájának legtöbb mai képviselője, elsősorban a modern marxisták szerint az emberi tudat szociológiai meghatározottsága nem pusztán pszichológiai tény, azaz a tiszta gondolkodást gátló körülmények nem mintegy kívülről rakódnak rá a gondolkodás rétegére. Ezeket a társadalmi folyamatban benneálló egyén nem tudatosíthatja és ezért nem is küszöbölheti ki gondolkodásából, mert a megismerés folyamatát determináló ateoretikus tényezők mintegy „a tergo“, a történeti folyamat szükségszerűségével hatnak.⁵ Ezen a ponton elkerülhetetlenül *Hegel* jut eszünkbe: a történet folyamata nem egyéb mint az abszolút szellem kibontakozása, amely dialektikus folyamatán keresztül végül is önmagához visszajut. Minden történeti jelenség csupán eme magasabb folyamat megvalósulásának eszköze: az abszolút szellem a maga céljai, a világterv megvalósulása érdekében az ember gondolatait is elferdíti, meghamisítja. (List der

³ *Mannheim*: Wissenssoziologie. Handwörterbuch. 662—663. ll.

⁴ U. o. 661. l.

⁵ Azt a diszciplínát, amely az egyéni és társas érdekek igazolására többé kevésbé tudatosan megszerkesztett és így az egyén által kiküszöbölhető tévedéseken alapuló „ideológiákat“ vizsgálja, *Mannheim* „Ideologienlehre“-nek nevezi. Ez a tudomány tehát szigorúan megkülönböztetendő a megismerés szociológiájától. L. *Mannheim*: Wissenssoziologie, 659. l., továbbá Ideologie und Utopie (1929) c. könyvét.

Vernunft.) A hegeli dialektika hatása alatt álló fiatal *Marx* a történeti folyamat menetét egyértelműen meghatározó abszolútumot az életben, a valóságos éteffolyamatban látja, azokban a tényezőkben, amelyeket később „materiális viszonyoknak“, „termelési viszonyoknak“ (Produktionsverhältnisse) nevez.⁶ Az egyén mindenestől a társadalom gazdasági szervezetében elfoglalt helyzetének függvénye s a szellem minden megnyilvánulása a társadalmi gazdasági helyzettől mint alaptól (Unterbau) meghatározott konstrukció (Überbau). A társadalmi lét elsőbbségének tétele Marxnál nem tapasztalati megismerés eredménye, hanem metafizikai belátás; s ugyanilyen metafizikai axióma az az állítás is, amely szerint az egyén tudata annak a társadalmi osztálynak szükségszerű tükröképe, amelynek az egyén tagja. Csakhogy amíg a proletariátus tudata szükségképen helyes tudat, hiszen igazi lényege: a gazdasági élet sorsszerűsége a proletariátusban ébred öntudatra, a polgárság tudata ugyanilyen szükségképiséggel helytelen, mivel társadalmi helyzete következtében a gazdasági összefüggéseket nem láthatja át igaz mi-voltukban.⁷

Látható tehát, hogy az a felismerés, amely szerint megismeréséiért, tudattartalmáiért nem az egyén felelős, hanem a mögötte álló társadalmi osztály, a marxizmusból ered.⁸ Az egyén tudata mindenkor a társadalmi helyzetet tükrözi, tehát ú. n. „szituzadekvát“ tudat; a marxizmusnak az a meggyőződése azonban, hogy a proletariátus „szituzadekvát“ tudata egyúttal helyes is, azaz „tárgy-adekvát“⁹ tudat, ugyancsak nem tapasztalati tétel, hanem metafizikai állítás.

Az emberi megismerés eredményeiért — mint láttuk — Mannheim is a megismerő mögött álló kollektívumot teszi felelőssé, azonban eme kiindulópontjának a marxizmussal való közeli rokonságát nem tekintve, a filozófiai alapok kérdésében élesen szembehelyezkedik Marx és követői tanításaival. Mannheim ugyanis a hegeli iskola egy másik ágára: a *Dilthey* féle életfilozófiára épített historizmusán keresztül jut el a megismerés-szociológia problematikájához.¹⁰ E tudományt tehát egy dinamikus filozófia alapjaira építi, amely a lelki szellemi világ egészét és minden ágát, mint folytonos változásban levő, értelmes alakulást, „dinamikus totalitást“ éli át. Ennek a szemléletnek alapján a „szellem szociológiája“ azt kutatja, hogy a spontán éteffolyamat önmagára eszmélő, „reflexiv oldala“ milyen viszonyban áll az életáram teljességével. Tehát már a probléma felállításából következik, hogy a megoldás csakis egy-féle lehet: az éteffolyamatnak elsőbbsége van a szellem előtt, mintegy

⁶ I. E. Grünwald: Das Problem der Soziologie des Wissens. 1939. 35. sk. II.

⁷ Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. 1923. 65. I.

⁸ V. ö. Lukács: i. m. 211. I.

⁹ U. o. 76. sk. II.

¹⁰ I. Grünwald: i. m. 43. sk., 184. sk. II.

„valóságosabb“ a szellemnél s így ez annak függvénye lesz. Az igazi valóság az élet rendje, amely elsősorban a gazdasági társadalmi szervezetben ragadható meg. Így válik a szellem és ezzel együtt a megismerés is a társadalmi lét megnyilvánulásává.

Íme tehát visszajutottunk ahhoz a ponthoz, ahonnan kiindulva a megismerés szociológiájának problematikáját Mannheim nyomán kibontakoztattuk. Szerinte tehát a tudást a gondolkodó egyén társadalmi helyzete egész struktúrájában elkerülhetetlenül meghatározza: hogy mit tekintek problémának, hogyan gondolkodom és milyen eredményre jutok, attól függ, hogy a társadalmi történeti lét melyik pontján állok. Ez az állítás természetesen számos ellenvetésre adhat alkalmat és mindenképen beható vizsgálatra szorulna, ami azonban az előadás kereteit szétfeszítené, hiszen Mannheim egész gondolatrendszerével szemben való állásfoglalásra készítetne. Ehelyett inkább vegyünk szemügyre egy másik elméletet, amely ugyancsak a megismerés és tudás léthezkötöttségét vizsgálja: *M. Scheler* megismerés szociológiai tanításait.

Scheler a megismerés szociológiáját, mint a kultúrszociológia egyik ágát ugyancsak filozófiai rendszerébe építi bele és a filozófiai antropológiával tartja megalapozandónak.¹¹ Ugyanis mind a kultúrszociológia, mind pedig a reálszociológia szempontjából alapvető kérdésnek tartja a szellem és a valóság kölcsönhatásának struktúrális — tehát nem csupán történeti — törvényszerűségét megállapítani. Ezért előbbinek egy filozófiai szellemtudomány, utóbbinak pedig egy filozófiai ösztöntan az alapja; mindkét diszciplína pedig a filozófiai antropológiának az ága. Mármost Scheler a keresett alapvető törvényszerűséget a következőkben látja. A szellem fejlődése során annak tartalmait, tehát a mindenkori kultúra tartalmát, azt, ami a fejlődésben megvalósul, csakis a szellem immanens, belső dialektikája határozza meg; viszont azt, hogy mi valósul meg ténylegesen, a szellemi dialektikától megengedett kulturális alkotások közül mi jön létre, a reális történeti erők, a vezető rétegek ösztönstruktúrái, érdekei döntenek el: a lehetségest ezek teszik megvalósulttá. A kultúra fejlődésének folyamán a mindenkori jelen helyzet beülről, csupán csak a szellem lehetőségei felől tekintve mindig többféle továbbhaladást enged meg; ennek tényleges irányát azonban mindig a reális tényezők szabják meg. E reális erők szerepe tehát itt az, hogy a szellemi folyamat zsilipeit nyitják és zárják. A szellem világában tehát „liberté modifiable“ uralkodik: a kultúra fejlődése belülről nézve, a kul-

¹¹ *L. M. Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) c. kötetben a *Probleme einer Soziologie des Wissens* c. alapvető tanulmányát 4. l. E tanulmány először a tőle szerkesztett *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924) c. munka bevezető tanulmányaként jelent meg, amely a megismerés szociológia több kiváló művelőjének értekezéseit foglalja magában. Ezek legtöbbje azonban a megismerés szociológiáján a fentebb megadott kétféle meghatározás közül az elsőt érti.

túrtartalmakat tekintve szabad, azonban a fejlődés irányát véve szemügyre a mindenkori történeti helyzettől van meghatározva. Ezzel szemben a szellemnek nagyon kevés lehetősége van a reális folyamat, a történet menetének irányításában. Ez a fejlődés a tényektől, a reális erőktől szükségképpen determinált: a szellemnek itt csak negatív irányító, gátló szerepe van, de a fejlődés menetét semmiképpen sem vezetheti. A reális történelemben tehát a szellem oldaláról tekintve „fatalité modifiable“-val állunk szemben.¹²

Ennek a törvényszerűségnek az első részéből, amely szerint a szellem fejlődése immanens és csupán csak a szellemi alkotások létrejöttét határozzák meg a történeti erők, nyilván következik Schelernek a megismerés szociológiájával szemben való állásfoglalása: a megismerést tartalmilag és érvény szempontjából a társadalmi-történeti erők nem determinálják, az uralkodó szociális érdekek azt csupán csak a tárgyválasztás és a megismerő szellemi aktusok szempontjából befolyásolják.¹³ A gondolkodás eredménye és érvényessége nem szenved tehát kárt a gondolkodó ember hic et nunc társadalmi és történeti helyzetétől: proletár és polgár belátásai egyaránt helyesek lehetnek, ha megfelelnek az igazság kritériumának. Helyzetük csak azt befolyásolja, hogy mit tartanak egyáltalán problémának és hogy azt milyen szellemi aktusokkal próbálják megoldani. A megismerés szociológiai kötöttsége pedig annak az ismeretelméleti jellegű alaptételnek a következménye, hogy a valóságra vonatkozó tudásunk eredetének rendjében, a tudat tárgyi szféráinak egymásutánjában a szociális („Mitwelt“) és a történeti („Vorwelt“) szférák minden más tudattárgyat megelőznek az adottság eredetiségét tekintve: a „Duheit“ szociális kategóriája az emberi gondolkodás legalapvetőbb létkategóriája.¹⁴

Scheler szerint tehát — mint láttuk — ha a megismerés tartalma nem is tekinthető kívülről meghatározottnak, a megismerés eredete és útja azonban feltétlenül szociálisan kötött és így a történet során változó. Szerinte a felvilágosodás bölcséletének az az alaptanítása, amely szerint az emberi ész változatlan, minden embernél egyforma, természetes adottság, a szociológus számára haszontalan hipotézis.¹⁵ Ennek éppen abból kell kiindulnia, hogy az emberi szellem struktúrája és az ész apriori szerkezete állandó fejlődésben, változásban van. Gondolkodás- és szemléletformák, akár csak az erkölcsiség formái, a stílusérvék, a világnézet és a társadalmi berendezkedés egyaránt változnak és e változás nem csupán tartalmi bővülést, kumulációt, hanem lényeges átalakulást jelent.

Azokat a reális tényezőket, amelyek a szellem és így a megismerés

¹² Scheler: i. m. 6. sk., 30. sk. II

¹³ U. o. 55. l.

¹⁴ U. o. 52. sk. II.

¹⁵ U. o. 12. sk. II.

lefolyásába a fenti értelemben belenyúl'nak, Scheler az ember ösztön-struktúrájában látja megalapozva. Ezek szerinte az ősi vitális erők — melyeket a vér szavával foglal össze —, a hatalmi ösztön és a gazdasági szükségletek. Közülük azonban — a történet egész menetét tekintve — egyiknek sincs uralkodó szerepe, hanem a fejlődés folyamatát egymást felváltva irányítják. Ha a kultúra fejlődését nagy vonalakban tekintve zártnak vesszük, akkor ennek első fokán a vérségi viszonyok, azután a politikai-hatalmi tényezők, végül a gazdasági erők dominálnak. Ez a törvényszerűség Scheler szerint a „kauzális tényezők rendjének törvénye.“¹⁶ Ezek a reális tényezők formálják a társadalom struktúráját, irányítják a kultúra alakulását és értetik meg azt a stílusegységet, amely egy-egy kor életformája, társadalmi szerkezete és szellemi alkotásai közt mindig fellelhető.

Hogy most már az eddig „in abstracto“ tartott ismertetésünket példával is illusztráljuk, tekintsük meg a megismerés-szociológia egy-két tartalmi állítását is. Így pl. a középkor társadalmi létformája saját-szerű rendi, életközösségi forma, amelyet a vérségi kapcsolatok, a rendek hagyományai és egy közös ideális lelki tőke határoznak meg.¹⁷ Ebből érthető gondolkodásmódjának és világnézetének biomorf jellege, amely a társadalmi élet hierarchikus rendjét a formáknak a természetben megnyilvánuló hierarchiájával látja megalapozottnak. A vezető társadalmi rétegek minden akarata arra irányul, hogy a társadalom statusus rendjét megőrizze, ebből érthető gondolkodásának az a meghatározottsága, hogy a valóság formáit nem a történeti fejlődés sodrában szemléli, azokat szerinte nem a fejlődés alakítja ki, hanem időtlen dinamika eredményei. Ezért gondolkodásmódja nem kutató, haladó, hanem egy hagyományos tudáskincs megőrzésére törekszik; logikája *ars demonstrandi*, nem pedig *ars inveniendi* és *construendi*; módszere elsősorban ontológikus és dogmatikus, nem pedig ismeretelméleti-kritikus és i. t. A gondolkodásnak ezt a megőrző fokát az újkori liberális társadalom „feltaláló“ gondolkodásával szemben Mannheim „megtaláló“ gondolkodásnak nevezi.¹⁸ Tehát az újkor gondolkodásmódja is szociológiailag van meghatározva: a rendi kötélek fokozódó szétbomlásával kapcsolatos és a polgári társadalom struktúráját tükrözi. Az újkori gondolkodás valamennyi sajátosságát: szingularizmusát, individualizmusát, racionalizmusát, mechanisztikus jellegét, az eleven természettől való távolsá-

¹⁶ U. o. 37. sk. II.

¹⁷ Erre és a köv. vonatkozólag I. Scheler id. tanulmányában a „Zur Soziologie der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft“ c. fejezetet. 99. sk. II. — A primitív társadalmak gondolkodásformáinak vizsgálatában Lévy-Bruhl végzett alapvető munkát. V. ö. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), valamint *La mentalité primitive* (1922) c. műveit.

¹⁸ Mannheim: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. (1935.) 95—97. II.

gát, öntudatában való hirtelen megnövekedését legtömörebben a descartesi „cogito, ergo sum“ fejezi ki. Az ember megszabadul a rendi kötöttségek alól s ugyanekkor a gondolkodás is lerázza magáról a formák uralmát. A társadalom és a gondolkodás forradalmát egyaránt a polgárság új munka-akarata és individualizmusa hozza létre. A kapitalista gazdasági rend kialakulásával kapcsolatban felszínre kerülő új vezetőréteg magatartását már a hatalmi ösztön szabja meg, amely elsősorban nem az emberek, hanem a természet, a tárgyak fölött tör uralomra. S amint a kapitalista társadalom elitjét nem annyira a birtoklási, mint inkább a szerzési vágy irányítja, a természetet sem a maga állapotában, hanem változásaiban tekinti, hogy annak folyamatát irányítva juthasson föltte hata'omra. Ezért lesz az új gondolkodás kategória-rendszerében a mennyiségnek a minőség, a viszonynak a szubsztancia és akcidencia, a természeti törvénynek a forma, alak, struktúra és a folyton előretekinő *ars inveniendine*k az *ars demonstrandi* felett elsőbbsége: hiszen a természet folyamatába csak akkor nyulhatunk bele irányítólag, ha annak titkait ellessük, a változások törvényszerűségeit ok és hatás szigorú széjjeltartásával kvantitatív, matematikai képlet alakjában megállapítjuk. Ime: így határozza meg az újkori gondolkodásban azután uralkodó szerepre jutott formális mechanikai sémát az új vezetőrétegek uralkodó-hata'mi ösztöne.

Mannheim és Scheler példája mostmár elég világosan mutatják nekünk, hogy hová helyezzük a megismerés szociológiáját a tudományok rendszerében. Mint teória, azaz mint a megismerés folyamatának kívülről való meghatározottságát állító elmélet kétségkívül világnézeti jellegű állásfoglalás eredménye és így filozófiai diszciplína. Erre utal már a marxizmusból való eredete is. Hiszen azt az állítást, hogy a megismerés és eredménye a mindenkori társadalmi struktúra függvénye, csak az esetben vagyok köteles elfogadni, ha elfogadom egyúttal azt a metafizikai jellegű apriori állítást is, hogy az emberi létet és gondolkodást meghatározó formák között a társadalmi létnek van mindenekelőtt döntő szerepe.¹⁹ Emellett azonban a megismerés kívülről való szemléletének egyéb lehetőségei is vannak, aszerint, hogy mit tekintek a valóság komponensei közül abszolútumnak, „ens realissimum“-nak. A szemléletek eme pluralizmusának lehetőségét maga Mannheim is elismeri: a megismerés szociológiája a megismerés lehetséges külső szemléletei közül azért került ma előtérbe, mert a „valóság átélésének hangsúlya“ ma mindinkább a gazdasági-társadalmi síkra tolódott.²⁰ De ugyanígy lehetne a megismerést és formáit a megismerő egvény földrajzi,

¹⁹ V. ö. Grünwald: i. m. 175. sk II.

²⁰ Mannheim: Ideologische und sozio'ogische Interpretation geistiger Gebilde. Jb für Soziologie. II 1926 428. l. — Soziologie des Wissens. Archiv für Sozialwissenschaft. Bd. 53. 633. l. — Id. Grünwald: i. m. 189., 195. l.

éghajlati, nemzeti, népi vagy faji helyzetén keresztül is szemlélni, amint az utóbbi szemlélet például ma a német tudományelméletben egyre döntőbb szerephez jut.²¹ Így azután — *sit venia verbis* — a megismerés geográfiájáról, ethnológiájáról, vagy biológiájáról is beszélhetnénk.

A megismerés szociológiája tehát mint teória világnézeti, filozófiai diszciplína; mint történeti látásmód viszont tipikusan szellemtudományi vizsgálódás, hiszen azt akarja *megérteni*, hogy az egyes történeti korokban miképpen nyilvánult meg a társadalom szerkezete az egyének megismerésében. Ilyen módon a megismerés szociológája csak a neve szerint szociológiai vizsgálat, a valóságban azonban a szociológiához semmi köze.²² Míg a szoros értelemben vett szociológia az egyének mint társas lénynek a cselekedeteit vizsgálja, tehát tudatos, illetve tudattalan lelki aktusokra irányul, a megismerés szociológiája mint történeti szemlélet a gondolat tartalmakat mint a társadalmi lét megnyilvánulásait veszi szemügyre, amelyek az egyén tudatától teljesen függetlenül, mintegy „a tergo“ hatnak. Ennek a szellemtörténeti vizsgálatnak pedig, amely az egyes ismereti tartalmakon a mögöttük álló abszolútumnak, jelen esetben tehát a társadalmi helyzetnek a megnyilvánulását keresi, módszere a megértés, még pedig a lelki és szellemi megértéssel szemben az ú. n. „Manifestationsverstehen“.²³

A megismerés szociológia számos problémája közül még csak egyre szeretnék rámutatni: nevezetesen arra a kérdésre, hogy milyen ismeretelméleti következmények adódnak e tudomány belátásaiból. Nyilvánvaló, hogy itt igen köze-ről fenyeget a relativizmus veszélye a szociológizmus formájában. Hiszen ha a megismerés eredményeiben a társadalom ösztöneit, vágyait látjuk megjelenni, közeli a feltevés, hogy minden megismerést relatívnek, a társadalmi helyzettől függőnek tekintsünk. Mind Scheler, mind Mannheim tisztában van e veszéllyel, azonban azt mind a ketten más és más módon próbálják kikerülni. Scheler ugyanis, aki szerint a társadalom erőinek az emberi megismerésben való megjelenése nem érinti a tudás jelentéstartalmát, érvényességét, csak gyökereit, kategóriáit és módszereit formálja, a megismerés szociológiája a tiszta ismeretelmélettel szemben semminemű követelményt nem támaszt. Nála a megismerés szociológiai szemlélete nem jelent szociológizmust, sőt azzal élesen szembe is helyezkedik.²⁴ Ezzel szemben Mannheim, aki a megismerést teljes egészében a társadalom függvényének tekinti, a relativizmus vádjának jogossága alól — bármiként is próbálkozik — nem menekülhet. Elméletéből szükségszerűen következik ugyanis, hogy minden megismerésnek, minden állításnak csak részleges érvénye van, minden emberi

²¹ V. ö. Kornis Gyula: Egyetem és politika, 1936. 31. sk. II., valamint Faragó László: A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom. 1935. 107. l.

²² L. Grünwald: i. m. 56. sk. II.

²³ U. o., 63. l.

²⁴ I. m. 127. l.

igazság sajtószzerű megjelenési formájában csak abban az életterben érvényes, amelyben és amelytől meghatározva létrejött.²⁵ Ebből mármost szerinte nyilván következik, hogy az ismeretelmélet autonómiája és a szaktudományoktól való független volta többé már nem tartható: hiszen az újkor apriori ismeretelmélete is egy szaktudománynak, az exakt természettudománynak a mintájára született és igazság-eszményét is a matematikai természettudomány modellje határozta meg.²⁶ Ha pedig most kiderültek a gondolkodás ösztöni gyökerei és így annak aktivisztikus volta, ennek következtében pedig az ismeretek mindenkori perspektivikus meghatározottsága, nyilvánvaló, hogy a tudománynak, mint tiszta szemléletnek az eszméje is csak az újkori tudomány perspektívájából lehet igazi eszmény. Mannheim szerint azonban minden ismeret részleges érvényének, perspektivikus voltának felismerése nem jelent relativizmust. Ismeretelméleti álláspontját, amely szerint minden megismerés a megismerő egyén társadalmi-történeti helyzetének függvénye, *relacionizmus*-nak nevezi. Ez az álláspont szerinte a tudomány számára új objektivitást tesz lehetővé, amely azáltal jön létre, hogy az ismereti tartalmakat mindenkor a megismerő egyén történeti helyzetéhez, álláspontjához vonatkoztatva méri le: a megismerés kötöttségének felismerése egyúttal semlegesíti a kötöttséget.²⁷ Nyilvánvaló azonban, hogy Mannheim relacionizmusa következetesen végiggondolva relativizmusnak bizonyul, hiszen mindenekelőtt önmagának mond ellen: ha minden ismeret szükségképpen részleges érvényű, hogyan tarthat akkor Mannheim teóriája általános érvényre igényt? Így relativizmus és abszolútizmus kontradiktórius ellentétek: közöttük közvetítő álláspont el nem képzelhető.²⁸

Miben láthatjuk mostmár a mondottak alapján a megismerés szociológiájának pozitív eredményét a tudomány és a filozófia számára? Abban a tényben, hogy rámutatott minden emberi megismerés és tudás egzisztenciális kötöttségére, amely a megismerő egyén álláspontjában megnyilatkozik. Két dolgot azonban itt nem szabad szem elől veszítenünk. Először: ha igaznak kell is tartanunk, hogy a megismerés nem csupán belülről alakul, hanem annak menetét ateoretikus tényezők is meghatározzák, semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy ezeket csupán csak a társadalmi helyzetből adódó erők között keressük; másodsor pedig ha jogosultnak is ismerjük el a megismerés folyamatának kívülről való szemléletét, semmi alapunk sincs arra, hogy e szemléletből a megismerés eredményének érvényességére vonatkozólag bármit is következtessünk. Az emberi tudomány és bölcsélet hordozója és építője minden gyengesége és függősége mellett is az marad, ami volt: örök törekvés az abszolút igazság felé vezető úton.

Faragó László.

²⁵ Wissenssoziologie. Handwörterbuch 666. l.

²⁶ U. o. 668. l.

²⁷ U. o. 674. sk. II.

²⁸ Grünwald: i. m. 232. l.

Hozzászólások.

Az előadó hatalmas követ hengergetett fel kítúnó bevezetőjében. A feladott témát még áttekinteni is szinte szizifuszi feladat. Hiszen a „megismerés szociológiája“ korántsem jelenthet kialakult tudományos rendszert, hanem csupán a szociológiai megismerésnek egy feladatkörét, amely a legkülönbözőbb problémákat foglalja össze. A magam részéről a rendelkezésekre álló rövid idő alatt ezek közül a következőkre szeretném a figyelmet ráirányítani. Elsősorban: mi a társadalmi szerkezetnek s a megismerő alany közvetlen társadalmi környezetének, háttérének befolyása egyfelől bizonyos ismeretek felismerése (feltalálás, felfedezés, egy szóval új ismeretszerzés), másfelől ezeknek az ismereteknek elfogadása, elterjedése, közkinccsá válása szempontjából? Másodsorban: van-e a társadalmi determinációnak jelentősége az ismeret valóságértéke, tárgyi érvényessége szempontjából?

Nézetem szerint az ismeretek keletkezésére — a kutató, felfedező, a rendszeralkotó filozófus nézeteinek determinációjára — vonatkozó kérdés egyáltalában nem szociológiai, hanem legfeljebb lélektani probléma, amelyre általános érvényű válasz nem adható. A kérdést minden esetben külön kell feltenni és az életrajzi — tehát történeti — kutatás eszközeivel megközelíteni. Feltehetjük, hogy az individuum maga is társadalmi determinációk alatt áll, de ezek mindig csak részlegesek és jelentőségük fel nem mérhető, mert az egyéni lelki processzus mélyére hatolni nem lehet. Individuum est ineffabile. Ezért a megismerés első lépése voltaképp az, amely a merőben konkrét, a maga egyetlenségében ki nem fejezhető, individuális anyagot megrostálja. Az exakt tudományok ezt az izoláló experimentum segítségével teszik meg, az élet problémáival foglalkozó tudományok számára ezt a módszert kiegészítí, illetőleg — ahol az nem alkalmazható — pótolja a kiválasztás szempontja, amely az individuálisat a tipikusra redukálja.

Ha már most az individuális ismeretszerzésen túl azt nézzük, hogyan lesz az ismeret a társadalom birtokává, külön kell választanunk az ismeretek két főcsoportját.

Az egyik a világnézeti elméletek csoportja, a másik a tapasztalati tudományoké. Minthogy magam csak a világnézeti — közelebbről a politikai — rendszerek szociológiai determinációit illetően végeztem önálló tanulmányokat, felszólalásomban is csak erre a problémakörre fogok szorítkozni.

A világnézeti rendszerek megalkotói egyéni géniuszok s gondolataik is nagy mértékben egyéniék: éppen ezáltal válnak maradandóakká. Azonban az egyéni gondolat egyéni kifejezőmódot is keres s a legtöbb ember számára áthatolhatatlan maradna, ha nem jönnének segítségére a közvetítők, az interpretátorok, akik azon lesznek, hogy az egyéni gondolatokat tipikus formulákban oldják fel. A nagy gondolkodó nézetei csak ezáltal válnak társadalmi faktorokká, ható erőkké. Ez pedig megfelel,

meg kell, hogy feleljen a gondolkodó elme szándékainak is — még ha eredeti gondolatainak némi elkerülhetetlen megcsonkítása árán is. Hiszen a filozófus egyetemes érvényű tételeket igyekszik felállítani s ezért arra tart igényt, hogy mondanivalójának helyességét mindenki elismerje. Másrészt a világnézeti rendszer — mint praktikus filozófia — gyakorlatilag is hatni akar s evégből éppen a mondott interpretátorokra, mint előharcosokra van szüksége: következképpen az hatástalan fog maradni, ha nincs egy bizonyos társadalmi embertípus érzelmvilágára, vágyaira, érdekeire eleve „beállítva“, vagy ha az ilyen „beállításra“ értelmezés, tipizálás útján nem alkalmas. Ebből tehát az a megismerés következik, hogy *a világnézeti elméletek között a társadalmi csoportok érdekei szerint kiválasztás megy végbe*. Az emberiség története szempontjából csak azok a világnézeti elméletek jönnek tekintetbe, amelyek hatottak, amelyek tehát alkalmasak voltak arra, hogy azokat egy vagy más társadalmi csoport a maga érdekeinek kifejezésére magáévá tegye, megfelelő értelmezés útján „adoptálja“. Ez a csoport ugyanis, a maga eszméinek győzelméért küzdve, egyúttal az illető elmélet győzelméért fog küzdeni. Azonban az éremnek másik oldala is van: nevezetesen nemcsak az elméleteket rostálják meg a csoportok érdekei, hanem a csoportokat is megrostálják az elméletek: ezért végeredményben azt mondhatjuk, hogy *a világnézeti elméletek és társadalmi érdekcsoportok között kölcsönös kiválasztás megy végbe*. Mondottuk ugyanis, hogy az interpretáció, a „tanítványok“, „előharcosok“ munkája az elmélet individuális vonásait tipizálni fogja s ezzel a filozófiai rendszert besorozza egy osztályba azok szerint a válaszok szerint, amelyeket az a lét és a magatartás végső, kategóriái's kérdéseire ad. Amikor azonban ekkép a filozófus nézeteinek sokszerűségét a legegyszerűbb, tipikus, kategoriális formákra redukálja, egyúttal a csoport saját nézeteit is redukálja bizonyos tipikus nézetekre s ezek éppenséggel nem lehetnek nagy számban, különben nem lehetnének egyetemesek. Rendszerek és csoportok így szükségképpen összetalálkoznak azokban az eszme-osztályokban, amelyekben a társadalom értékelő gondolkozása lassan-lassan kijegecesedik, megmerevül. A filozófusból magából így nem marad egyéb, mint néhány elnagyolt szkematikus formula: társadalmi hatóerővé gondolatai azáltal válnak, hogy kivetkőznek a maguk egyéniségéből. Ilyenformán az egyéni eszmék és a társadalmi csoportok titokzatos egymásrahatása helyett csak azoknak a gondolkozás kényszerű formáiban való egymásratalálását állapíthatjuk meg.

Ami pedig az ilyen világnézeti tételek ismeretértékét, érvényességét illeti, ez csupán a hatás, a hódítás erején mérhető meg. Mennél szélesebb körben találának elfogadásra ezek a tételek, annál nagyobb lesz a tapasztalati érvényességük: de ez az érvényesség mégis csak mindig relatív, noha minden ilyen tétel az abszolút érvényesség igényével lép fel. Kivételnek csak azok a világnézeti tételek tekinthetők,

amelyeknek vallásos meggyőződésünk szerint transzcendens, isteni szentítésük van. De számolnunk kell azzal az igazsággal is, hogy maguk az isteni kinyilatkoztatás igéi is emberi értelmezés alá esnek s né felejtjük el, hogy a vallásos igazságok helyes értelmén az emberiség örök idők óta vitatkozik. Az igazság abszolút érvényességi igénye fennáll, de csak végtelen igazolási processzusban verifikálható.

Ami most már az irodalmi referenciákat illeti, Max Schelernek az előadó úr által gondosan ismertett nézeteiből a magam tanulmányai kapcsán is értékes ösztönzéseket merítettem. Mannheim teljesítményeit sem kívánám lekicsinyelni, de az ideológia-tan mai bűvárának, nézete szerint, mindenekelőtt Vilfredo Pareto monumentális szociológiai szintézisével kell számot vetnie. Akármekkora ösztönző jelentősége volt a további kutatás szempontjából Marx teljesen dilettantisztikus ideológia-tanának — tudománytörténeti szempontból az merő incidens Paretónak egészen alapvető és mélyreható, szigorúan módszeres elmélete mellett. Ezért nagyon kívánatosnak tartanám, ha egy fiatal magyar filozófus vállalkoznék arra, hogy Pareto nézeteit egyszer a magyar közönséggel alapos tanulmányban megismertesse. *Ottlik László.*

A „Wissenssoziologie“ alaptétele, amint azt az előadó úr oly kitűnően és részletesen kifejtette, és amit éppen azért nekem szabad *egy* mondatba leegyszerűsítve visszaadnom: minden emberi megismerés, minden tudás a társadalmi-történeti helyzet függvénye. Minden embernek, mint megismerő alanynak a dolgokról, a világról való tudása szociológiailag megkötött valami, a társadalom változásával, sőt a megismerő egyén társadalmi helyzete szerint is szükségképpen változik. Hogy milyen kategóriákban gondolkozunk, milyen problémákat látunk, milyen megoldásokat találunk, az mind attól függ, milyen társadalomban, milyen korban élünk, milyen annak a társadalomnak szerkezete, tagozódása, termelési viszonyai.

Ha igaz a tudás társadalmi meghatározottságának ez a hipotézise, akkor valóban szociológiai vizsgálat tárgya kell, hogy legyen, és pedig vizsgálat tárgya nemcsak a „gondolat tartalmakat“ illetőleg, hanem a gondolat „szerkezetét“, a logikát illetőleg is. Az előadó úr érdekes példákban rámutatott a középkor statikus gondolkodásmódjának a rendileg szervezett társadalommal és gazdasággal, majd a liberális-kapitalista rendszernek a quantitást néző, mechanisztikus gondolkodással való összefüggésére. Mielőtt kritikai állásfoglalást próbálnánk kialakítani e nagyon súlyos problémákkal szemben, legyen szabad egy pillanatra kitérnem a megismerés szociológiájának régebbi francia kutatóira, nevezetesen egykori tanárom, *Durkheim* idevonatkozó vizsgálódásaira is. Az előadó úr is megemlítette Durkheim nevét az egész probléma-szövevény egyik első meglátójaként. Nála azonban a „Wissenssoziologie“ beállítása

más, mint Mannheimnél, vagy Schelernél és talán ezért — bár tanai bizonyos részeikben bizonyára túlhaladottaknak tekinthetők — nem árt, ha rá is kissé visszanezünk. De talán azért is érdekes emlékünkből idéznünk ezt a korábbi próbálkozást, mert Durkheimet illették leginkább a „pánszociologizmus“ vádjával; azt állították, hogy szubsztancializálja a társadalmat és mindent ebből a sajátos társadalmi szubsztanciából magyaráz. Pedig talán nem is egészen helyesen értelmezték tanítását azok, akik azt mondták, hogy a „conscience collective“, a „kollektív tudat“ szerintük homályos és bizonytalan fogalmában az egyéni tudat, az egyéni eszmélet, amely pedig mégis csak legközvetlenebb élményünk, szinte egészen elveszti az önállóságát. Azt merném mondani, hogy Durkheim, — aki minden pozitívizmusa és mechanisztikus naturalizmusa mellett tele volt a lét titokzatosságának érzelmével és a legsúlyosabb bírálat, amit valakiről mondott, az volt: „c'est un simpliste, il n'a pas le sentiment du mystique“ — Durkheim a társadalmi szintézis misztikumából indult ki. „La synthèse est créatrice“: ha a társadalom egyének szintézise, e szintézis által olyan tünemények állnak elő, amelyek az eredeti elemekben nem találhatók fel. Minden kémiai szintézis is ilyen teremtő folyamat. Semmiféle társadalmi tünemény sem magyarázható tehát az egyénekből, a társadalmi tünemények okai más társadalmi tüneményekben — mint ő mondta — a társadalom „belső miliójében“ keresendők. Az alapvető tünemény már most, amelyben a társadalom sajátos egyénefelettisége, sui generis volta, par excellence megnyilvánul, amely Durkheim szerint az egyéni eszméletből magából nem is keletkezhetnek: a vallás. A vallási képzetek kollektív képzetek; az egyénben mindig a társadalmat képviselik. Már pedig a vallás minden szellemi élet alapja. A tudomány alapfogalmai mind vallásos eredetűek és a logikai kategóriáknak is a vallás és így a társadalmi élet a forrása.

Ha az emberi megismerés módja, az emberi gondolkodás mássá lesz, az kétségkívül a társadalmi fejlődéssel függ össze, társadalmi átalakulások eredménye. A homogén, nem differenciált struktúrájú primitív társadalmak tagjainak gondolkodásmódja, megismerése, tudása lényegesen más, mint a miénk. Kevésbé egyéniesülve, a vallásos-kollektív képzetek erős uralma alatt állnak, gondolkodásuk is tele van irracionális, misztikus elemekkel. Ismeretesek Lévy-Bruhl kutatásai a primitív mentalitásról. Igaz, hogy etnográfusok és filozófusok egyaránt nagy szépszissel fogadták azokat. Lévy-Bruhl azt próbálta kimutatni, hogy az alsóbbrendű társadalmak tagjainak gondolkodása „prelogikus“, alapja a „loi de participation“, a részesedés törvénye. Ezt a „loi de participation“-t nem könnyű formulába foglalni, úgy mondhatnók, hogy a „primitív gondolkodás kollektív képzeteiben a tárgyak, a lények, a tünemények számunkra megfoghatatlan módon egyszerre önmaguk és mások, önmaguktól különböző valamik is lehetnek. Nem kevésbé megfoghatatlan módon kibocsátanak és magukba fogadnak misztikus erőket, hatá-

sokat, tulajdonságokat, akciókat, amelyeket magukon kívül éreztetnek, anélkül, hogy megszűnnének ott lenni, ahol vannak“. Ez a gondolkodásmód nincs annyira alávetve a „principium contradictionis“-nak, mint a miénk. És ez a gondolkodásmód, ez a „tudás“ az alapja a cselekvésnek, a természet feletti uralom kísérletének is, a mágiának. A mágia pedig nyilván a természettudományokon alapuló technikáknak legalább is egyik őse. Rendkívül érdekes kísérleteket ismerünk, amelyek az empirikus-tudományos gondolkozás kezdeteit ebből a vallásos-mágikus állapotból kifejteni próbálták. Valószínű például, hogy maga a „physis“, a „természet“ alapvető fogalma is a mágiából váltódott ki és talán csak Demokritosnál szabadult meg az eredetileg hozzáfűződött irracionális, vallásos képzetektől.

Ez a gondolkodásmód tehát, éppúgy, mint minden más gondolkodásmód, a társadalmi élet terméke. Csak példaként említem a már magasabb fokú társadalmi fejlődésnek és struktúrájának megfelelő gondolkodásmód szociológiai meghatározottságára, hogy az, amit mi „fogalom“-nak nevezünk, Durkheim hipotézise szerint, az sem keletkezhetik pusztán egyéni képzetekből. A fogalmi gondolkozás mindig túlmegy az egyéni tapasztalaton. A fogalmak kollektív képzetek, amelyek nem az egyén képzeleinek átlagát fejezik ki, hanem a társadalom tapasztalatait. Ezért járulnak hozzá oly nagy mértékben tudásunk gazdagításához. A fogalmak segítségével vezetjük be eszméletünkbe mindazt a rációt és ismeretet, amit a kollektivitás évszázadokon át összehalmozott. Ha az ember csak egyéni észrevételére volna utalva, alig különböznek az állattól. A legáltalánosabb fogalmak és kategóriák, mint a szellemek közötti megegyezés alapfeltételei, aminők az erő, a nem, sőt az idő, a tér, és az okság is stb., nem az egyéni tapasztalatból erednek, nem is a priori adottságok, hanem a társadalom termékei és eredetükben tulajdonképpen éppúgy társadalmi állapotok, struktúra-összefüggések vetítései, mint a vallásos képzetek. Az ember nem könnyen, csak a társadalmi élet magas fejlettségi fokán jutott el a fogalmi gondolkozás magaslatára, a nyugati kultúrában csak a görög bölcsesekkel vált tudatossá és az e fölfedezés okozta gyönyörűséget fejezi ki Platon. Míg például a kínai fogalom-alkotás, a társadalmi fejlődés alacsonyabb fokának megfelelőleg, úgy mondhatnók, megakadt, nem annyira érzékeny a principium contradictionis iránt, misztikus, a tapasztalat számára áthatolhatatlan elemekkel van tele.

Az egyéni „tudás“ mindig társadalmi dátumokkal van tele és a társadalom tükré. Legyen szabad itt még egy mondatot idéznem a Durkheim-féle „megismerés-szociológia“ megvilágítására: „az emberben két lény van: egy individuális lény, amelynek alapja az organizmus és amelynek a hatásköre éppen ezért nagyon korlátolt és egy szociális lény, amely bennünk az intellektuális és morális rendben a legmagasabb realitást képviseli, amelyet megfigyelés által megismerhetünk: a társa-

dalmat. Természetünk e kettősségének következménye az, hogy a cselekvés terén az erkölcsi eszmény nem redukálható az utilitáris indítékra és a tudás terén, hogy az értelem nem redukálható az egyéni tapasztalatra. Abban a mértékben, ahogy részt kap a társadalomból, az egyén felülemelkedik önmagán, akkor is, ha gondolkodik, akkor is, ha cselekszik”.¹

Eppen azért a „tudás” formája, a logika, a kategóriák és a gondolat-tartalom mind genetikai, mind értékelő szempontból egyaránt szükségképpen megkívánja a szociológiai kutatást. Az ember szellemisége, még ha látszólag a legsajátosabban egyéni módon nyilvánul is meg, mindig a társadalom képe, a legegényebb gondolati felfedezés, a legegényebb tudás is társadalmi elemekkel van tele. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy gondolkodásunk, tudásunk nem vezethet abszolút érvényű igazságokhoz. És a lángeleme formálhatja a társadalmi képzeteket a gondolkodás és tudás terén is, éppúgy, mint ahogy vallásalapítók, próféták, költők formálhatják a kollektív eszméletet, a vallást, a morált, politikai vezérek a társadalmi struktúrát. De a lángelemének is a társadalom a talaja. A kollektív tapasztalatok sohasem tökéletesek, nem mindig és teljesen soha nem egyezhetnek meg a dolgokkal, a valósággal, de mégis mindjobban tisztulnak, mindjobban a valóság kifejezői. A valóban emberi gondolkodás a társas élet történelmi terméke, ideális határ, amely felé mindjobban közeledünk. A „tudás” értékét éppen kollektív jellege adja meg: a tudás szociológiája is nem relativizmushoz, hanem a tudás egyénfeletti, transzperszonális jellegének elismeréséhez kell, hogy vezessen.

Kislégyi Nagy Dénes.

*

A megismerés szociológiája¹ mint az emberi megismerés, a tudás egzisztenciális s nem esszenciális feltételeit vizsgáló tudomány, valóban a legújabbkori gondolkodás terméke. *Huizinga* írja, hogy a középkor jellemző vonása a habozás nélkül való általánosítás. „Egyetlen indíték elég egy helyzet vagy egy esemény megmagyarázására és a legtöbbször a legáltalánosabb, legegényesebb vagy legdurvább indítékot választják.” Ezt a *szimplifikáló* szemléleti módot váltja fel azután mindig nagyobb

¹ „Cette dualité de notre nature a pour conséquence dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire et dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.” Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris. Alcan, 1912, 23. old.

² A szociológia szót itt tágabb és szűkebb értelemben lehet használni; tágabb értelemben jelenti az összes egzisztenciális feltételeket, — szűkebb értelemben csak a gazdaság-társadalmi feltételek szerepének kutatását. A következőkben a szociológia szót az általánosabb értelemben használjuk.

mértékben a „komplifikáló“ gondolkodás, amely már nem elégszik meg egy magyarázati lehetőséggel, hanem le akar számolni lehetőleg az összes tényezőkkel. Ilyen törekvéseket találhatunk pl. *Windelband* filozófiatörténeti felfogásában, a modern természettudományos szemléletben, *Lewin* pszichológiai tanításában. A megismerés exogén és endogén számainak felfejtése minden bizonnyal megmutatná, hogy vajjon a megismerésben a külső, vagy a belső tényezőknek van-e primátusuk s így a relativizmus indokolt-e, vagy indokolatlan. Az alábbiakban csak egyes exogén tényezők bemutatásával illusztrálom a megismerés szociológiájának szempontjait.

A megismerés, a tudás egyik mintegy axiomatikus előfeltétele az, hogy az ember társas lény. A Descartes-i alaptétel akkor így transformálódik: cogito ergo sumus s ekkor éppen azt kérdezhetnők, hogy az újkori ember hybris-e, racionalizmusa és empirizmusa nem püsztán az egyedüllet beismerése-e a középkori rendi szellem és a Hegel után felbukkanó szociális eszmének a társas kapcsolatokat mindjobbán elfogadó álláspontjával egybemérve? Exogén tényezőknek vehetjük a meglevő ismeretanyag interpretálási lehetőségeit, az egyes tudományágak egymásra való hatását, pl. a fizikalizmust, a pszichologizmust, a biológizmust és így tovább. Mégis mindezen hatások mögött mélyebb okokat szükséges nyomoznunk, amelyek azután teljes mértékben exogének: ezek a tekintély, a hatalom, a példaadás és a divat. E tényezők valóban nem is választhatók el egymástól, hisz jól tudjuk, hogy a hatalom tekintéllyel járhat együtt s példája igen gyakran divat is lehet. Hogy ezek a tényezők milyen nagy mértékben szabják meg a megismerés továbbélését, azt jól illusztrálja Johann Eduard Erdmann. Hegel mindenféle filozófiai tanulmányt visszautasított azzal — írja Erdmann —, hogy ő ezeket a témákat már máshol elintézte („im Zusammenhang dargestellt“). A tekintély mindig a saját felfogását védelmezi, még akkor is, amikor a tények korrigálásra szólítják fel s nagy mértékben szociális vagyis egzisztenciális okai vannak annak, hogy könnyebben megy a tévedések igazolására új elveket szerkeszteni, mint a hibákat beismerni. Azonban gyakran a tekintély „felé“ sem sikerül az objektivitást megőrizni. Gondoljunk arra a mindennek nevezhető, csak nem objektív, tudományos, így is mondhatjuk „endogén“ magatartásnak, amelyet Schopenhauer tanúsított Hegellel szemben. Igen nagyfokú elfogultságról tesz tanúságot, amikor Schopenhauer éppen a tudás szociális kapcsolatait túlzottan, a gyűlölettel elvakultan így rajzolja: „A filozófia professzorának egyáltalán eszébe sem jut valamely fellépő új rendszert arról vizsgálni, igaz-e, hanem mindjárt csak azt kutatja benne, összhangba hozható-e a kormány szándékaival és a kor uralkodó nézeteivel“. Itt csak utalni szeretnék arra, hogy ezek a súrlódások, amelyekhez igen sok hasonló ismeretes, elsősorban tipológiai, személyiség-problémákra vezethetők vissza s a személyiség-, illetve felfogás-rezonancia, amely min-

dig fontos szerepet játszott a megismerésben, elsősorban szociális tényezők konglomerátuma.

Nincs szándékomban itt kitérni a gazdasági vonatkozásokra. Hogy ezeknek nagy szerepük van, az bizonyos. Gondoljunk csak arra, hogy Vaihinger Als-Ob-ja anyagi nehézségek miatt csak 30 évvel elkészülte után, 1911-ben jelenhetett meg.

Szándékosan utóljára hagytam a csirájában maradt gondolatoknak, a pre-ideáknak kérdését. Mit jelent az, hogy egy bizonyos kor még nem eléggé érett valamely gondolat továbbélesztésére? Mit jelent az, hogy a gondolatoknak gyakran igen keerves utat, többszöri eltemetkezést és újra felbukkanást kell megélniök ahhoz, hogy több-kevesebb ideig ragyoghassanak? Ezek a kérdések is elsősorban szociális, exogén természetű megoldást kívánnak.

Végül a megismerés, a tudás továbbélését, továbbterjedését az teszi lehetővé, hogy az emberben egyszerre szerepel a logikus és a prelogikus gondolkodás. A logikus gondolkodás — mint azt az újabb kutatások nyilvánvalóvá tették — a produktivitásnak pusztán regulatív s nem konstitutív tényezője. Az igazi konstitutív faktor az, amelyet Lévy-Bruhl prelogikus gondolkodásának, mások intuíciónak, ismét mások teremtő gondolatnak neveztek. Ez az irracionális rész pedig — amely így az igazi tudás éltetője — talál elsősorban kapcsolatot a többi emberrel, a társasággal. Ezzel természetesen nem állítjuk azt, hogy a regulatív logikai kategóriáknak a megértésben nincs szerepük, pusztán azt hangsúlyozzuk, hogy az igazi hatás, a gondolat-továbbélés, a tovább-teremtés olyan nem-logikai tényektől függ, amelyeket logikai kategóriákkal csak utólag tudunk felmérni. Ez magyarázza meg azután, hogyan lehetett Hegelnek, Heideggernek oly sok hallgatója, amikor egyetemi előadásaik ezek legtöbbször előtt nyilvánvalóan érthetetlen volt. Itt újra exogén tényezőkre bukkanunk, amelyek pusztán illusztrálásával szándékoztam az előadó úr fejtegetéseit kiegészíteni. *Lehner Ferenc.*

*

Az előadó igen világos és logikus fejtegetéseihez mindössze egy terminológiai és egy ismeretelméleti megjegyzést szeretnék fűzni.

1. Az előadó az emberi tudás „existenciális jellegét“, „létező-kötöttségét“ „külső meghatározottságnak“ nevezi, szemben a tárgyi, „benső“ kötöttséggel. Nyilvánvaló, hogy sokkal logikusabb a terminológiát megfordítani, s a megismerőn kívül álló ismereti tárgy szempontját *külső*, s a megismerő *egyeniségében* jelentkező existenciális adottságok szempontját *belső* szempontnak nevezni. E terminológiai zavar oka nyilván az, hogy az előadó az existenciális és lélektani adottságokat közös nevezőre hozza a társadalmi adottságokkal s ez utóbbiak valóban joggal nevezhetők a megismerés szempontjából *külső* adottságoknak. A nehézség csupán az, hogy a közös nevezőre hozás úgyszólván

teljes egészében jogosulatlan. Kétségtelen ugyanis, hogy a megismerés lélektani, vagy pláne egzisztenciális determinációja sokkal mélyebb, sokkal szilárdabb, sokkal ősbibb valami, mint a társadalmi adottságok felületi, ingatag és efemer determinációja. E tényállás illusztrálására legyen szabad felhoznunk szinkronikus szempontból azt aényt, hogy vannak arisztokratikus gondolkodású kispolgárok s vannak ugyanígy kispolgári gondolkodású arisztokraták; diakronikus szempontból pedig: kétségkívül élt sok modern gondolkodású ember a középkorban, viszont számtalan középkori gondolkodású emberrel találkozhatunk napjainkban is. E tagadhatatlan tényálláson bukik meg Max Weber szép elgondolása is a kulturális jelenségek parallelkoordinációjáról s e tényállás félreismerése keltett már kezdetben gyanút a szellemtörténet ellen a hivatásos történészek körében.

Fokozott mértékben állanak fenn e nehézségek akkor, ha — némileg szembehelyezkedve az előadóval — különbséget teszünk a mindennapi megismerés és a voltaképeni produktív megismerés között: ekkor egészen élesen tűnik elő, hogy minél produktívabb gondolkodással állunk szemben, annál kevésbbé észlelhetjük a társadalmi adottságok determinációját s megfordítva, minél inkább társadalmi adottságok determinálják valakinek a gondolkodásmódját, annál kevésbbé beszélhetünk voltaképeni produktív gondolkodásról; a közszellemre való túlságos hivatkozás a gondolkodás csökkent produktívitasának csálhatatlan jele.

Nem lehet szó tehát arról, amit — úgy látom — Mannheimel együtt az előadó is vall, hogy a tudományszociológiai szempont csak egy az egymásmellérendelt lehetséges szempontok közül: itt nem koordinációról, hanem szigorú szubordinációról van szó, amely rangsorban kétségkívül legalapvetőbb az egzisztenciális szempont, utána következik a lélektani, s csak ezután következhetik — a többi mással együtt — a szociológia szempontja.

2. Második megjegyzésem Mannheim perspektívizmusára, helyesebben relacionizmusára vonatkozik s enyhíteni szeretné az előadónak vele szemben elhangzott kritikáját. a) Hogy Mannheim a *megismerés*, kööttségeire rámutat, korántsem jelenti azt, hogy az *igazság* abszolút voltát kétségbevonná. Kis túlzással azt is mondhatnók, hogy Mannheim csupán szociológiai szempontból fogalmazza meg ugyanazt, amit Pauler úgy fogalmazott, hogy logika és gondolkodástan nem azonos dolgok.

b) Másrészt kétségtelen, hogy egy relatív folyamat relatív jellegének pontos feltárása közélebb visz a folyamatban rejlő abszolút mozzanatok felismeréséhez. Praktikus szempontból ezt úgy is mondhatnók, hogy aki tudatában van saját gondolkodásának relatív elemeivel, annak sokkal több esélye van abszolút igazságok megismerésére, mint aki eleve abszolútnak hisz dogmaként mindent, amit valaha elgondolt.

c) Végül ismertelméleti szempontból mi sem mond ellen annak,

hogy két relatív dolog (megismerő és társadalom) viszonya abszolút legyen. Épp abban rejlik a relacionizmus kultúrfilozófiai heurisztikus értéke, hogy megkeresi a relatív gondolathoz a neki abszolút módon megfelelő relatív gondolkodót s így a perspektíva megadásával megadja egyben azokat a hibaforrásokat is, melyek ismeretében a hibák könnyebben kiküszöbölhetők. Kétségtelen, hogy a vizsgálódás jóval alantasabb síkon mozog, mint az abszolút értékek világa, de éppen ezáltal tudja az értékeket kihámozni a relativumoknak olyan tömkelegéből, melyben minden más módszer dogmatizmusra vagy relativizmusra vezet s ezek egyike sem nevezhető abszolút értékfelfogásnak. Ez alapon túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ez „alantasabb” síkon nemcsak a megismerés, hanem a meg nem ismerés, a tévedés is igen hasznos vizsgálódási tárgy. Mert — éppen az abszolút igazság szempontjából — mi sem megnyugtatóbb, mint a „ $2 \times 2 = 5$ ”-tétel származása után kutatva végül rábukanni egy gyengeelméjű „gondolkodóra”; vagy — ismét az abszolút értékek szempontjából — mily nagy esztétikai jelentősége van annak a ténynek, hogy Ady Endrét éppen az fogja rossz költőnek tartani, aki Szabolcska Mihály verseiben zavartalan gyönyörűséget talál és viszont; avagy lehet-e tanulságosabb valami, mint annak felfedezése, hogy a „minden a miénk”-tétel elgondolói nem az amerikai iparmágnások körében fedezhetők fel, hanem — meglepő módon — olyan nincstelenek között, akiktől — a tárgyi igazság alapján — éppen ellenkező gondolatokat várhatnánk. Éppen ez a terület, az abszolút értékek realizálódásának vagy nem-realizálódásának területe az, ahol perspektívizmus nélkül az abszolút értékekre mégannyira beállított filozófus is elveszti lába alól a talajt s könnyen téved a dogmatizmus vagy relativizmus egyaránt a filozófikus ingoványaiba. Amint a legmagasabb filozófiában nincs helye a perspektívizmusnak, mert itt valóban nem lenne más, mint relativizmus, ugyanígy a kultúrfilozófiában sincs helye az abszolútizmusnak, mert itt ez nem más, mint egyszerű dogmatizmus. Ha a filozófia célja az értékek megismerése, akkor a kultúrfilozófia célja nem lehet más, mint az értékperspektívák megismerése: a filozófus ítél, a kultúrfilozófus mindössze megért.

Mátrai László.

Amire magam részéről szeretném röviden felhívni a figyelmet: az igazságok nem egyszerűen csak igazságok, hanem mindenekelőtt feleletek kérdéseinkre. Érdeklődésünket azonban nem valami felsőbbrendű hatalom állapítja meg, hanem a magunk vágya, a magunk reménykedése. Az ismeretelmélet kutathatja, hogy mennyiben tehetünk érvényes megállapításokat erről vagy arról, de kérdéseink eredetéről, céljaink váltakozásáról szempontjai semmiféle felvilágosítással sem szolgálnak. Pedig érdemes észrevenni, valami olyasmi, mint az „igazság önzetlen szolgálata” nincs, az ember, különösen a kutató ember, sohasem önzetlen. A tudomány

nincs önmagáért, a tudomány az emberért van, a tudomány — érdekből van.

A pszichológia kinyomozhatja vágyódásaink okát, leleplezheti állítólagos önzetlenségünket, azonban az ember nem az okaival van adva, az ember inkább a terjedelmével van adva, azzal, hogy meddig megy, hol állapodik meg. Vannak, akik boldogan torpannak meg a „tudás határánál”, vannak, akik örülnek, hogy valahol „falra” bukkantak, és aztán szépen visszafordulhatnak és tétlenkedhetnek. Az ember „tudomány-szomja” épenséggel nem mindig határtalan. Nyilvánvaló tehát, hogy a „megismerés szociológiája” sohasem lehet csak pszichológia, csak oknyomozás, csak leleplezés. Ismernünk kell még, hogy az ember meddig tart ki elhatározott útján.

Vagyis: a „megismerés szociológiája” betetőzését csak mint karakterológia vagy mint fiziognomika érheti el. Tehát úgy, ha az okokon kívül, az okokon túl számbaveszi a tartalmat, vagy számbaveszi a formát, a határt. De a karakterológia és a fiziognomika sem ugyanaz a teljesítményű szemléleti mód. Érdeklődésünk ugyanis nem csupán egyéni adottságunkból, szociális helyzetünkől táplálkozik. Problémáink felmerülése időbeli jelenlétüinktől is függ, eszméinket a kor is meghatározza. Az eszmék egymással való kapcsolata azonban korántsem egyszerűen csak genetikusan láncolat; hiszen a „megismerés szociológiája” maga sem következik „logikusan”, tehát szükségképpen a tudományokból, inkább mint teljesen új érdeklődés jelentkezik, hogy úgy mondjam, a régiék rovására. Igazságaink halmaza egyáltalán nem ugyanannak a célnak szakadatlan hajszolásától rakódott össze. Multunkat nemcsak diadalmas válaszok jelzik, de megunt problémák, elfelejtett kérdések is. Tehát csak a tartalmat tekinteni, csak a hasonlóságot keresni, csak a „típusokat” kihámozni, és elfelejteni a lelki érést, a szellemi serdülést, a vénülést, az előregedést, szóval az idő szerepét az életben, aligha lehet az az út, amelyen szellemi megnyilatkozásaink lényegéhez férközhetünk. Si duo faciunt idem, non est idem. Ezért nem a karakterológia, nem a tartalom kizárólagos egybevetése, hanem a fiziognomika, a határ és az idő megkülönböztetése az, mely kultúránk mibenlétét feltárja.

Schelernek az a kívánsága, hogy a „megismerés szociológiája” a kultúrák pluralizmusából induljon ki, semmiképp sem magától értetődő. A kultúrák pluralizmusa tulajdonképp a fiziognómiai szemlélet végső megállapítása, utolsó szava. A „megismerés szociológiája” a kultúrák pluralizmusához el sem juthat, amíg mint karakterológia tekint végig multunkon. A típusok, ha még olyan nagy számban jelentkeznek is, csupán egyedek, összefüggés nélkül, a sors vak véletlenjei. Irányt, ha nem is éppen fejlődést, de érést, kiteljesülést csak a formákban való gondolkodás állapíthat meg.

A „megismerés szociológiája” természetesen természetesen jelentkezik hosszú, hosszú gondolkodásban töltött korszak után. Szükségessége „krízis” is,

de egyszersmind a válság legyőzése, önmagunk multjának megértése. Benne és általa egy éretté vált kultúra vet számot önmagával. De vajon még mindig mindenkihez szól az ember, aki egykori tettein eltűnik? Vagy pedig csupán egy lázas lélek ellobbanása szinte tanuk nélkül? A tudomány, az egykori tudomány megállapítása még lehetett „közkinccs“, de a „megismerés szociológiája“ tanulságát már csak néhány kiválasztott számára tartogatja. *Slatinay Ernő.*

Az előadó úr helyesen állapította meg, hogy a megismerés szociológiája mai alakjában modern „krízistudomány“, amely éppen korunk általános szellemi válságának a tudományban való megnyilvánulását jelzi. Az ilyenfajta tudomány rendszerint kétarcú. Egyik, általában az időben előbb megjelenő arca jól mutatja a szellemi válság torzító vonásait és a legkülönbélebb alanyi, szkeptikus-relativisztikus alakokban nyilvánul: mint pszichologizmus, biológizmus, szociologizmus stb. Az ismerés szociológiájának ez az arca természetszerűen a szociologizmus vonásait mutatja, amely szerint a megismerés és érvénye a speciális társadalmi alkattól és fejlettségétől függ és gyökerében relatív: nincs is olyan igazságtartalma, amely ettől a relativitástól mentes lehetne. Az előadó úr kiemelte, hogy ez a relativizmus fenyegeti Mannheim ismerésszociológiáját. Alapjában hasonló krízistudományok a legtöbb nagy kultúráválság tudományos szemléletében jelentkeznek. A szofisztika is mutat ilyen szociologista jellegű relativizmust: mert igaz, hogy Protagorás homomensura-tétele az egyes embertől függően tartja viszonylagosnak a megismerést, de már a későbbi szofisztika a társadalom teljességgel relatív értékmeghatározó szerepét állítja előtérbe és azzal szemben mindinkább tagadja bármiféle tárgyi-abszolút érték fennállását; lassanként a változó emberi társadalom alkatától és akaratától függ minden törvény, nemcsak a cselekvésé, hanem a — hajlítható és irányítható — gondolkodásé is.

A krízistudomány másik, rendszerint csak később kialakuló arca a naivan fiatal tudományok síma képe és a relativista krízistudomány torz vonásai után öregesebb, ráncosabb, de ismét harmonikusan alakuló, bölcsen érett arccá szokott válni. Az ismerésszociológiának ez az iránya már nem relativista, de a naív ismerésfelfogással szemben a társadalmi-kulturális élet alkatában azokat a kiválasztó, szelektív tényezőket keresi, amelyek a megismerési törekvés problémafeltevésait és ezzel a megismert igazságok fajtáit messzemenőleg meghatározzák, valamint a tévedéseket keltő társadalmi „idolumokat“ iparkodik felderíteni. Az utóljára említett törekvés egyik közismert klasszikus példája Bacon idolumelmélete, amely valóban a középkor és az újkor határán jelentkező „krízistudomány“ egyik megnyilvánulása, — e krízistudomány egy másik, relativista jellegű hajtása a XIV. századbéli nominalizmus. Bacon elmélete az ismerésszociológia csíráit is világosan feltárja és egyúttal annak máso-

dik, „bölcse“ arcát mutatja, bár Baconnek sokban felületes és éretlen természete miatt ez a bölcsesség éppen nála meglehetősen lapossággal nyilvánul meg; sokkal mélyebb és bölcsebb ismerésszociológiai szempontokat találunk a szofistákra abszolutista válaszként kibontakozó klasszikus görög bölcsélet során Aristoteles szociológiai, kultúra- és tudománytörténeti vizsgálataiban. Scheler szociológiája, amely a megismerés tartalmában és érvényességében az abszolút jelleget elismeri, a krízistudomány o harmónikusabb képét mutatja, bár róla sem mondható, hogy a szociológiai relativizmust teljesen le tudta volna győzni; ezt főleg az előadótól kiemelt tanítása az emberi észről mutatja. Mert igen fontos ismerésszociológiai belátás az, amely a speciális szemléleti és gondolkodási — valamint akarati, érzelmi, képzeleti stb. — alkotók különféleségét és történeti alakulását hangsúlyozza és azt korok, népek, társadalmi rétegek és más szociális csoportok szerint is vizsgálja: ámde ez a teljesen jogos és szükséges álláspont és vizsgálat nem homályosíthatja el azt az elvi jelentőségű ismeretelméleti belátást, hogy az emberi ész alapalkata egyetemesen közös és ez az emberiség életének történetében sem változik meg lényegesen; elvileg igaz az a terentiusi álláspont, amely semmiféle embert nem tart önmagától teljesen idegennek. Minden emberi „gondolkodási forma“ közös emberi észalapokban gyökerezik és a primitív népek gondolkodásának nincs olyan *elve* — vagyis nem részleges sajátága —, amely a fejlettebb kultúrnépek gondolkodásában nem volna megtalálható, és nincs olyan egyetemesen érvényesülő tényezője, amely ellentétben áll az ellentmondás elvével: ez Leiseganggal, Lévy-Bruhllel és hasonló fel fogású társaikkal szemben igazolható. Az „egyetemes emberi ész“ az igazság emberi megismerhetőségének egyetemességét jelenti: ez pedig megvan, és minden olyan gondolkodásforma-elmélet is felteszi, amely álláspontját mindenki számára publikált fejtegetésekben igyekszik megérteni.

Az ismerésszociológia alapkérdése lényegében az ismerés „perspektivitásának“ problémáját ragadja meg szociológiai tekintetben; hasonló értelemben beszélhetünk ismerésbiológiáról vagy ismerésszociológiáról, mint a megismerés biológiai vagy pszichológiai perspektivitásának elméletéről is: *ebben a tekintetben* mindezek a tudományágak egy ismerésszociológiai szempontból fejezetei. Ez lehetséges, de természete szerint nagyon is arisztokratikus tudomány: hiszen kiépítése, sőt már megalapozása maga is minél tágabb perspektívájú szellemiséget igényel. Mert a perspektivitásnak korántsem kell relativista perspektivizmusba merülnie, amely nagyon is „demokratikus“ és egyszerűen minden lény, emberi személy vagy csoport léthorizontjától, világperspektívájától tenné függővé megismerését és ezt magukkal a — lehetséges és tényleges — perspektívákkal együtt teljesen viszonylagosnak minősítené. A valódi perspektivitás gyökerében igenis abszolutista és voltaképpen a „tárgyilagosság-tannal“ azonos; ez pedig jól megnézve a legmagasabb szellemi arisztokratizmust

zárja magába. Mert a tiszta tárgyilagosság csak az abszolút, a mindent alapjából átfogó perspektívából lehetséges: ez azonban csak Istené és magáé a tárgyi lét és igazságáé. Az ember nem áll a valóság gyökerénél és nem látja be onnan a mindenséget, sőt többnyire igen szűk és egyoldalú perspektívából nézi annak egy kis szeletét. Amde szellemi alkata alapjában megegyezik az igazság alkatával és így elvileg alkalmas annak tárgyilagossá, tehát adekvát megragadására: az igazság tényleges emberi megragadása azonban sok speciális, mind alanyi, mind tárgyi tényezőtől is függ. Az alanyiak között ott van a szellemi és ebben egyúttal, de nemcsak értelmi nagyság, mélység és élesség, amely a megismerés átfogóságát, tárgyának alapjaira hatolását és megkülönböztető erejét nagy mértékben meghatározza és ezzel máris jelentősen befolyásolja perspektíváját és tárgyilagosságát: ezek az alanyi tényezők pedig csupa szellemi arisztokrata vonások. A speciális szellemi alkat, „tehetség“ is közismerten fontos ismerés-meghatározó tényező: más-más szellemi alkat alkalmas a jogi, történelmi, matematikai megismerésre. Az emberi megismerést meghatározó alanyi tényezők sorában azonban nemcsak értelmi, hanem például fontos akarati-érzelmi tényezőket is találunk: ilyen a megismerésben való hit, az igazság és a tárgyilagosság akarása, tisztellete és szeretete, amelyeknek egyúttal erkölcsi jelentősége is nyilvánvaló; így világossá válik a megismerés annyit vitatott erkölcsi függése is. Én akarhatom az igazságot és tárgyilagosságot megismerését, de nem is: és bár a megismerés nemakarása nem akadályozhat meg minden megismerést, de sokat meggátolhat, eltorzíthat vagy befedhet.

A tényleges emberi megismerést meghatározó tárgyi tényezők magában a lét és tárgyi igazságának alkatában rejlenek: ebben a tekintetben az egyszerűbb „középfekvésű“ igazságok állnak az ember közönséges ismerőalkatához leginkább közel. Az alapigazságok már igen mély, finoman megkülönböztető és nem egyoldalú, ilyen értelemben tárgyilagossá szellemet kívánnak: ezért olyan nehéz és „arisztokratikus“ a filozófiai megismerés. Az igen bonyolult igazságok is nagy igényeket támasztanak az elme megkülönböztető és átfogóképességével szemben: ez közismert például bonyolult matematikai tételek vagy szövevényes jogi szabályok és „tényálladékok“ megismerése tekintetében. Végül az emberi történet és kultúra sokszínű és nagy értékgazdagságú és egész emberi életállásfoglalásunkat közvetlenül érintő területén igen nehéz a helyes perspektívájú tárgyilagosságot megismerés: mert hiszen ki tudna egykönnyen egyéni, társadalmi, faji elfogultságaiból kivetkőzve, tiszta és éles szemmel tekinteni az emberi élet tengerárjára, sőt ennek mélyére nézve, abban a legbelső hajtó erőket és értékeket tárgyilagossá, de ezzel egyúttal máris abszolút értékkeléssel meglátni? A kultúr- és történetfilozófiai perspektivizmus mégsem lehet más, mint minden helyes ismerésperspektivizmus, vagyis abszolútista, és — itt ellent kell mondanom Mátrai Lászlónak — a jó, vagyis igazán nagy perspektívájú kultúr- és történetfilozófiai abszolútizmus sem

„egyszerű dogmatizmus“: különben vagy az abszolút értékek kulturális érvényét vagy kulturális érvényük emberi megismerhetőségét kellene tagadnunk. Egyiket sem kell: csupán azt kell belátnunk, hogy a mély kultúrfilozófiai látáshoz és megismeréshez igen nagy szellemi perspektíva, egyáltalában rendkívüli szellemi nagyság és tárgyilagosság szükséges. Mert amint az elhamarkodott és korlátolt kultúrfilozófiai — de hasonlóképpen az általános filozófiai — ítéles valóban „egyszerű dogmatizmus“, úgy a „puszta“ kultúrfilozófiai megértés valójában csak szellemi kacérokodás a kultúrával, de nem megismerési törekvése és nem is megismerése: az igazi megértés mindig, a kultúrfilozófiában is, tökéletes ítéles. Az „értékperspektívák“ is csupán abszolút perspektívikában ismerhetők meg igazán: ehhez persze már nagyon nagy, de talán mégsem emberfölötti szellemi nagyság kell. Ennek látását hivatott segíteni és öntudatosítani mindenféle ismerésperspektíván, így az ismerésszociológia is: legfőbb nehézsége természetesen megint az, hogy — amint láttuk — maga is igen „arisztokratikus“ tudomány lévén, kiépítéséhez is nagy perspektívájú szellemek fáradságos munkáját igényli.

Báró Brandenstein Béla.

Nyelvkarakterológia és hangszimbolika.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1940. május 14-én.

Napjaink egyre divatosabbá váló népkarakterológiai kísérleteivel párhuzamosan kezd kibontakozni — bár egyelőre még félenk tapogatózás formájában — egy olyan nyelvészeti diszciplína, amelytől az immár klasszikussá vált műtszázadi nyelvtudomány, a maga pozitivista megkötöttségében, ha nem is elvszerűen, de ösztönösen tartózkodott. Megint foglalkozni kezdenek a nyelvek jellemzésével, természetesen nem az agglutináló, flektáló és izoláló nyelvek merev hármassága szerint; hanem inkább ama összefüggések szemszögéből, amelyek nyelv és nép, kifejezésforma és kollektív lelkiség között fennállanak. Művelői nemcsak nyelvtudósok, mint Meillet, aki „Les langues dans l'Europe nouvelle“ című hírhedt könyvében Európa nyelveit valósággal trianoni és versailles-i alapon osztályozta, s aki Kosztolányitól magyar részről méltó választ kapott, hanem politikusok, szociológusok is, mint Salvador de Madariaga, aki az angol, francia és spanyol nyelv jellegéről tett szuggesztív, bár sok tekintetben igen merész észrevételeket.¹ Hogyan reagált ezekre az új törekvésekre a magyar nyelvtudomány? Nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a nyelvkarakterológiai kísérleteket, vagyis a nyelvnek s a népléleknek együttes, összehasonlító vizsgálatát tudósaink nagy szkepticizmussal ítélik meg. Zsirai Miklós így ír például a „Mi a magyar“-ban:

„Elvi jelentőségű kérdés, lehet-e a nyelvi tényekből a beszélő közösség lelki alkatára, népi jellemvonásaira következtetni. Lehet, de kockázatos vállalkozás, amely többnyire nem szárnyalja túl a kávéházi grafológia tudományát. Aki nem okult az eddigi kísérletek tanulságain, kudarcain, gondoljon a sok-sok évezredes érintkezések, beolvadások, népkéveredések és nyelvcserék okozta bonyolult eltolódásokra, zürzavaros változásokra. A magyar és a vogul nyelv szelleme, szerkezete szinte teljesen azonos, a magyar és a vogul lélek, jellem viszont föld és ég“ (214. l.).

Ha arra a sok tévedésre gondolunk, melyet „nyelvkarakterológia“ ürügye alatt az elfogultság és az előítélet a köztudatba vetett, akkor ez a szkepszis valóban jogosultnak látszik. Tisztán tudományos szempontból azonban talán van mód arra, hogy az aggodalmakat jelentékenyen csökkentsük. E törekvésünkben kiindulópontul azt a tényt vesszük, hogy bár a nyelv kétségtelenül zárt rendszer, struktúra, ahol — amint a franciák mondják — „tout se tient“, minden összefügg és minden egymást támogatja,² mégis a nyelvi jelrendszer egyes nagy, Gombocz Zoltán

¹ Salvador de Madariaga: *Anglais, Français, Espagnols*. Érdekes szubjektív vallomás a francia nyelvről a Máraié, vö. *Egy polgár vallomásai*, II, 237—8. l.

² Ezt a tényt tette szemlélete alapjául a „linguistique structurale“, melynek folyóirata a kopenhágai „Acta Linguistica“ (1939-től).

által oly világosan megkülönböztetett rétegei³ a nyelvtudomány mai állása szerint más és más módon viselkednek a nyelvkarakterológiai interpretációval szemben. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, mintha a hangképek rendszere — elméleti meggondolás szerint — nem hordozhatná éppúgy a népjellem vonásait, mint a szintagmatikus kapcsolatok vagy a szóképek rendszere, hanem egyszerűen csak arra utalok, hogy a mai tudásunk szerint még nem az egész nyelvi anyag, hanem csak *egyes részei* nyújtanak nyelvkarakterológiai szempontból megbízhatónak látszó eredményeket.

Legnagyobbak nehézségeink a hangrendszer interpretációjában. Az erősen absztrakciókra hajló fonológia se vitt e téren semmivel sem előbbre. Miért éppen olyan valamely nyelv hangrendszere, mint amilyen? Milyen történelmi tények vetületét hordozza? Miért vált egyre nyiltabbá a magyar hangrendszer népünk új hazájában? A kérdőjelek egész sora mered felénk s a pozitívista hangtan felelni sem próbál. Mindössze a nyelvkeveredés és a vele kapcsolatos szubsztrátum-problémák vetnek a homályba néhány halvány sugárt. Egészen bizonyos például, hogy nem véletlenül múlnak azok az egyezések, amelyek a szomszédos nyelvek között kimutathatók. A pozitívisták váltig tagadják a „hangátvétel” lehetőségét, pedig a tények egész sora szól ellenük. Semmi esetre sem véletlen, hogy a zenei hangsúlykülönbségek csupán Európa egyes foltjain s Kelet-Ázsiában őrződtek meg, de ott aztán többnyire genetikusan különböző nyelveket ölelnek át szorosabb egységbe. Az sem pusztá egybeesés, hogy a magyar nyelv Közép-Európában az utolsó Kelet felé, melynek magánhangzórendszerében még megtaláljuk a németben, franciában és északolaszban is meglévő *ö* és *ü* hangot. E labiopalatalis hangok nyugati lelkiségünk nyelvi reflexei.^{3a} S vajjon nem a szláv-román kultúr-szimbiózis kivételése az a tény, hogy román nyelvjárásokban is jelentkezik a „*corrélation de mouillure*” (vagyis az a tény, hogy palatális hangok előtt a mássalhangzók is palatizálódnak, pl. *de* > *d'e*, *mine* > *min'e*, stb.) mint hajdan az egész szlávtságban, s ma is a lengyelben, tótban, oroszban? Ezek a nagy geográfikus egységek mély történelmi nyelv- és népkeveredésekre utálnak, s bizonyos mértékben igazat adnak azoknak, kik — mint az olasz Bartoli⁴ — a nyelvkeveredésben látják a hangváltozások legfőbb okozóját.

³ Gombocz Z.: Nyelvtörténeti módszertan (egyet. jegyzet), 5. kk. 1. („a nyelv jelrendszer, mely virtuálisan él a kollektív tudatban”; „minden hang, szó, vagy mondat szerkezet emlékképek alakjában tudatunkban marad”).

^{3a} Erre a tényre ilyen összefüggésben dr. Novák Lajos pozsonyi egyet. tanár figyelmeztetett.

⁴ V. ö. M. Bartoli: *Substrato, superstrato, adstrato*. Bruges, 1939 (a bruxelles-i nyelvészeti kongresszus jelentéséből). A nyelvi érintkezésekből származó változásokat egész elmélet alapjává teszi V. Pisani: *Geolinguistica e Indeuropo*. Roma, 1940.

A morfológiai elemek néplélektani értékelése szintén ingatag talaj. A morfológia — éppen úgy, mint a hangrendszer — az anyanyelv vagy a jól begyakorolt idegen nyelv használata közben szinte minden egyéni kezdeménytől függetlenül, automatikusan működik, s a tudatosság szempontjából jóval alacsonyabban van, mint a szintagmatikus rendszer vagy a szóképek hálózata. Ezért erős benne a „Systemzwang“, a „contrainte sociale“. E kollektív jellegből azonban nehéz a kollektív lelkiség sajátosságaira következtetni. Mindenesetre kiemelhetjük azt a tényt, hogy az alaktani rendszer egyszerűsége vagy gazdagsága egyáltalában nincs egyenes arányban a népi kultúra struktúrájának fejlettségével vagy elmaradottságával. Az arány szinte fordított: a „primitívebb“ stádiumot a gazdagabb, változatosabb következtelenebb, tehát atomisztikusabb morfológia jelenti, s épp akkor nyilatkozik meg a magasabb kultúra, ha már e zűrzavar tisztultabb vonaloknak, kiegyenlítődsnek ad helyet. A francia fejlődés például ezt igazolja, de persze ha a klasszikus és vulgáris latin viszonyát tekintjük, a tények más értelmezést kívánnak. Annyi bizonyos, hogy az európai fejlődés valósággal rohan a sematizálódás, a teljes morfológiai leegyszerűsödés felé, melynek szélső fázisát az angol képviseli.

A morfológiával szorosan összeolvad s tőle alig választható el a szintaktikai képletek rendszere. Sokszor vontak belőle túlságosan általánosító, bizonytalan következtetéseket. Walter von Wartburg szerint az ó-francia mondat uralkodó eleme az ige, körülötte forognak a mondatrészek, egyszerűen azért, mert „l'homme du moyen âge vit beaucoup plus dans l'action que dans la réflexion“.⁵ Megragadhatóbb Zolnai Béla megállapítása ugyancsak az ígéről, de a magyar nyelvre vonatkoztatva. Szerinte „a magyar stílus örök aktivizmus, örök megújulás... a szenvedő forma idegen a magyar gondolkodástól; a cselekvő igék dominálnak“.⁶ E ponton persze rögtön eszünkbe jut, hogy ez tulajdonképpen nem specifikus magyar sajátosság, hiszen a népi latinságban is a deponens igék mind cselekvőkké lettek. De vajjon mi volt a lélektani oka annak, hogy a latin kidobta fejlődéséből a passzívumokat, viszont a görög megőrizte még a deponenseket is, olyannyira, hogy létigéje még ma is szenvedő ragozású (είμαι). Ha figyelembe vesszük a fentebb említett jasperseni elvet, mely szerint az európai nyelvfejlődés állandó egyszerűsödés, sematizálódás, akkor azt mondhatjuk, hogy a haladás vonalában jobban benne maradt az expanzív, fürge latin szellem, mint a hagyományaihoz görcsösebben ragaszkodó görög géniusz. Az imperalizmusában megmerevedett és abban elbukó Bizánc s a folyton újjászülető, örök Róma ellentéte is ezt igazolja.

Még tovább tisztul a horizont, ha a lexikális anyaghoz, a nyelvi

⁵ W. von Wartburg: *Evolution et structure de la langue française*. Paris, 1934. 91. l.

⁶ *Mi a magyar?* Budapest, 1939. 221. l.

rendszer legtudatosabb s ezért legváltozékonyabb részéhez nyúlunk. Azok, akik a nyelvet elsősorban művelődéstörténeti emléktárnak tekintik, majdnem mindig a szókincs szemléletességére hivatkoznak. Nem véletlen, hogy Meringer önálló nyelvtudományi módszert inauguráló folyóiratának címe „Wörter und Sachen“ s nem „Sätze und Sachen“ vagy „Laute und Sachen“. A szókincs multja és jelene közvetlen konklúziókra jogosítja a nép jellem kutatóját is. Azt persze mondani is felesleges, hogy maga a nép szókincseről s ezen belül pl. jövevényszavairól egészen más tudattal bír, mint a megfigyelő, rendszerező tudós. A jövevényszavakhoz csak két-nyelvűség esetében fűződik egy más kultúrába való beletartozás világos tudata. Mindaddig, amíg Galliában egymás mellett éltek a lokális kelta idiómák és az impériummal behozott vulgáris latin, a latinul és keltául egyaránt beszélőknek latin nyelvhasználatában a kelta elemeknek egészen más lelki tartalmuk volt, mint később, amikor a kelta már kihalt s ezzel eltűnt az összehasonlítási alap.⁷ S nálunk is a bilingvizmus útján átkerülő latin, germán, szláv, olasz, francia szavak nem hoztak-e mind egy-egy szint a magyar néplélek gazdagodásához, nem járultak-e hozzá népünk európaiasodásához? De bármily fontos e kérdés, megdöbbenéssel kell látnunk, hogy jövevényszavaink keringésének, szociális rétegződésének és karakterológiai jelentőségének még alig szenteltek modern szintéziseket. Latin szavainkból jóformán csak a hangtant látjuk, azt is tele megoldatlan problémákkal. De ki írt valaha azokról a latin szavakról, melyek a nép ajkán élnek, ki tudja mióta és meddig? Ki becsülte fel pl. Tájszótárunk latin elemeit a maguk művelődéstörténeti értéke szerint? S ki vizsgálta meg azokat a konvergencia-tényeket, melyek nyelvünk belső fejlődéséből s népünk európai helyzetéből adódtak? Pedig az efféle kutatások csak kidomborítanák ősi szókészletünk gazdagságát, hajlékonyságát, adaptációs képességeit. Helyesen mondja egy modern tudós, hogy

„a magyar nyelvben megismétlődik a magyar csoda: széthullani látszik egy szentistváni sokféleségbe és mégis szilárdan összetartja valami atomerő, valami ezeréves gravitáció“.⁸

Jogosnak látszik tehát az a felfogás, hogy' nyelvkarakterológiai vizsgálódásokra a szókészlet nyújtja a leghálásabb anyagot. E ponton haladjunk mármost tovább, hogy eljussunk a címbe jelzett második problémához: a hangok szimbólikus értékéhez.

A tétel melyet bizonyítani szeretnék a következő: *minden nyelv jellegének meghatározásában figyelemmel kell lennünk arra az arányra és jelentőségre, mellyel a hangutánzó és hangfestő, helyesebben: a kifejező*

⁷ A bilingvizmus lélektani fontosságára nézve l. még Gáldi L.: XVIII. századi humanizmusunk és a románság. Budapest, 1940. 6. l.

⁸ *Mi a magyar?* 218. l.

szavak, a „*mots expressifs*“⁹ bírnak az illető nyelv szóképzésében. Ezt az elvet már Schuchardt sejtette,¹⁰ de fontosságára nem mutatott nyomatékosan rá s így történhetett, hogy a gondolatot azóta sem fejtették ki részletesen.

Sajnos a részletes tárgyalásról ezúttal nekünk is le kell mondanunk. Rövidség kedvéért az expresszív szavak lényeges vonásait a következőkép foglalhatjuk össze.

Az expresszív szavakat három körülmény jellemzi. Az első lélektani természetű: a beszélő egyén s a nyelvközösség bizonyos szükségszerű kapcsolatot érez a szóképzés és a jelentés között. Ez a szükségszerű kapcsolat az expresszivitás, melyhez rendszerint élénken átélt hangulati elem fűződik. A második kritérium egy olyan tény, mely még a nyelvközösségen belül marad s ez — amint Gombocz helyesen látta meg¹¹ — a játsszi szóképzésre emlékeztető alakváltozatok nagy száma. A harmadik kritérium már túlszárnyalja a nyelvközösségeken s magát az emberi „*langage*“¹²-t öleli fel: ez a többé-kevésbé spontán felbukkanó s mégis azonos jelentésű schuchardti „*Lautmetapher*“¹³-ek kritériuma. Hogy egy új példát idézzek, az északolász *poccia* jelentése „sár, víztócsa“¹⁴ tehát tökéletesen megfelel a magyar *pocsolya* szóképzésének. E hangszimbólumok panchronikus jellege azt a gondolatot sugallja, hogy bár a szimbolikus érték mindig szótestekben, tehát hangkapcsolatokban aktualizálódik, mégis *maguknak a hangoknak van bizonyos szuggesztív erejük* s ennek következtében bizonyos szimbolikus értékük. Ez a szimbolikus érték természetesen ingadozhat a hangok egymásrahatása, „kombinatorikus szimbolikája“ miatt,¹⁴ de mégis vannak állandó, határozottan felismerhető értékek. De, vethetné ellen valaki, ha maga a hang hordozza a szimbólumot, akkor hogyan lehetséges, hogy mégsem minden szó kifejező, vagyis nem hangutánzó jellegű? Ezen a ponton, melyre a pozitívizmus gyanakvása oly szívesen hivatkozott, utalnunk kell Grammontnak egyik, sajnos

⁹ A „*mots expressifs*“-terminus M. Grammont: *Onomatopées et mots expressifs* (Revue des Langues Romanes, XLIV—1901, 97. kk. 1.) c. nagyértékű tanulmányából származik.

¹⁰ „Wenn eine Sprache Schallwörter in auffälliger Weise begünstigt, so ist die Ursache davon nicht in ihrem eigenen Wesen zu suchen, sondern unmittelbar in dem der Sprechenden, in deren Temperament oder Einbildungskraft oder auch in besonderen Verkehrsumständen.“ L. Spitzer: *Schuchardt-Brevier*. Halle, 1928. 247. l.

¹¹ V. ö. Gombocz Z.: *Hangutánzás és nyelvtörténet*. Magyar Nyelv, XI—1913, 387. l. Lásd még Schuchardt H.: *Magyar Nyelvőr*, — 1916, 278—80. l.

¹² *Schuchardt-Brevier*. 237. kk. 1. V. ö. *Magyar Nyelvőr*, XLIV, 398. l.

¹³ L. Sainéan: *Les sources indigènes de l'étymologie française*. Paris, 1925. II, 127. l.

¹⁴ V. ö. *libben* ∞ *locsan*; *roppan* ∞ *rezzen*. stb. A szókezdő liquida a következő hangok szerint más és más expresszív értéket nyer.

kissé feledésbe ment elvére. Szerinte ugyanis a hangokban *mindig* benne rejlik a virtuális szimbolikus erő, de mihelyt a szó olyan értelemmel bír, mely ellentétes a hang szimbolikus értékével, az utóbbi közömbösül, elszíntelenedik, *nem tudatosul*.¹⁵ Ha az angolban *big* azt jelenti, hogy „nagy“, akkor hiába van az *i* hangnak szimbolikus ‚kicsiségi‘ értéke a *little, petit, piccino, pici, mic*-féle szavakban,¹⁶ ez az érték nem tud felszínre vergődni, mert elnyomja, elfojtja a hangképhez fűződő konvencionális jelentéstartalom. A nyelvi kifejezés expresszív és szimbolikus hajlandóságait tehát állandóan keresztezi a konvenció, az intellektuális szókép, vagyis az, amelyet — mai tudásunk szerint — nem tudunk szimbólikus elemekre visszavezetni.¹⁷

Az elmondottakból sejthető a konklúzió: az affektív-szimbolikus szóelemeknek s a tisztán intellektuális szavaknak aránya, keveredése nyelvről-nyelvre változik. Minél nagyobb arányban vannak az előbbieket, annál szabadabb a szóképzés, annál jobban előtérbe nyomulnak az érzelmi mozzanatok, annál spontánabb, szentitívebb és eredetibb a stílus, vagyis a nyelvkészlet művészi felhasználása; viszont minél több a tisztán intellektuális, nem szimbolikus szó, annál erősebb a nyelv formai és logikai zártsága, konvencionális, és elvonásra való hajlamossága. Hogy mindeme tények, nyelvészeti megfogalmazásuk ellenére, már a népi jellemre is utalnak, az magától értetődik.

Ime négy egyszerű, expresszív jellegű magyar szó: *csobog* és *csobban*, *kopog* és *koppan*. Teljesen közmagyarok, minden nyelv- és stílusrégtegből fellelhetők. A német szókincs elég jól adja vissza árnyalataikat: a *csobog* „plätschen“, a *csobban* „platschen“, a *kopog* „klopfen, pochen“, *koppan* „knallen“ (Kelemen B.). Mit találunk a franciában? A *csobog* ~ *csobban* összeolvad a kissé közönséges „clapoter“ bizonytalanságában, a *kopog* Sauvageot szerint „faire un bruit comme une machine à écrire“, a *koppan* „craquer, faire un bruit en tombant“.

Ezzel az egyetlen példával elérkeztünk a két szélső ellentétéhez. A hangszimbolika sorvadásának veszélyes következményeit jól érzékelteti a francia, melyet egy nagy dán nyelvész, Viggo Bröndal „langue abstraite“-nak nevezett.¹⁸ Természetesen ez a nyelv sem „abstraite“ min-

¹⁵ „La valeur expressive des sons ne vient en lumière que poussée en avant par la signification des mots“. M. Grammont: l. m. 125. l.

¹⁶ O. Jespersen: *Symbolic value of the vowel I*. Szép példa az *i* kifejező értékére ez a kései latin szó: *titivilitium* ‚egy fikartz, fa poltra, semmiség‘ (Lexicon Budense, 46. l.).

¹⁷ Távolról sem akarjuk tehát azokat követni, akik glottogonikus szempontból kizárólag az onomatopoeitikus szavakat tartják elsődlegesnek. Pedig még Schuchardt szerint is „hier liegt (t. i. a hangutánzásban) für den Sprachforscher das Zentrum und dort, in der Lautgeschichte das Aussenwerk“. *Schuchardt-Brevier*. 243. l.

¹⁸ V. Bröndal: *Le français, langue abstraite*. Copenhague, 1938.

den fokán, hiszen a népnyelv és az argot „Urschöpfung“-jában,¹⁹ melyet főleg Sainéan tanulmányozott,²⁰ az expresszív elemeknek igen fontos szerep jut. De az irodalmi nyelv, melyet a XVII. század racionalizmusa a végletekig szublimált, nem részesülhetett ebből a természetes gazdagodásból s még az olyan közismert onomatopoetikus szavak is, mint *babiller*, *bourbouille*, *bouffer*, *faire flac*, *ronronner*, *taper* valósággal irodalom-alatti életben tengődnek. De éppen a hangszimbolika spontán elemeinek ritkasága okozza azt a megbecsülést, melyhez a „langage expressif“ a franciáknál jutott. Ismeretes az a költői eljárás, hogy ha maga a szó nem kifejező, akkor a költő eredetileg nem expresszív szavakkal is fel tudja kelteni a kívánt akusztikai hatást. A magyar *pata*, két explozi-vájával kitűnően érzékelteti a dobogást, épp oly jól, mint az olasz *scalpìtio* vagy a román *tropot*. De mit csináljon a latin költő, kinek nyelvében a „pata“ *ungula*, tehát semmikép sem adekvált, tompa hanghatású szó? Oly szavakat választ, melyek eredetileg nem hangfestőek, csak adott helyzetben, megfelelő csoportosításban juttatják érvényre a bennük lappangó szimbolikus értéket. Így születik meg az ismert vers:

Quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum,

éppen úgy a *p* és *t* kifejező értékére alapítva, mint a magyarban *pata*, *pattog*, *tapog*, *topog*, és *toppant*... A műköltő ilyenkor mindig ugyanúgy használja fel szimbolikus célzattal a hangok festőiségét, ahogyan azokkal a nép él, a maga primitív költőiségében. Az ilyen szavak mint *mou*, *mild*, *mitis*, *méla* mind az *m* hang puhaságának, tompaságának köszönhetik expresszív értéküket, s ugyanezt az értéket aktualizálta Lamartine, eredetileg nem expresszív szavakkal, következő soraiban:

Cette heure a pour nos sens des impressions douces,
Comme des pas muets qui marchent sur des mousses.²¹

A primitív, ösztönös hangszimbolika s a költői hangfestés értékeinek pontos egybeesését a közelmúltban egy kiváló élő olasz költő Lionello Fiumi stílusának elemzésével mutattam ki.²² E költő nyelvi fejlődése

¹⁹ E szóra nézve lásd H. Schuchard: Zeitschr. f. Rom. Philologie, XV—1891, 119. l. Még tovább megy V. Pisani, aki a hangutánzást „creazione ex nihilo“-nak nevezi (Arch. Glott. Ital. XXXI—1939, 6. l.). Az utóbbi terminus jogosultsága vitás, hiszen mindig már előbb megvan a hang s a hozzáfűződő „naerens“ szimbolikus érték is!

²⁰ V. ö. a 13. jegyzetben idézett művel. L. még Ch. Nodier: *Dictionnaire raisonné des onomatopées français*, Paris, 1808.

²¹ M. Grammont: *Traité de phonétique*, Paris, 1933, 408. l. Lásd még u.-az: *Le vers français*, Paris, 1923, *passim*, és Zlinszky A.: *Művészi hangfestés és hangutánzás*, Budapest, 1937.

²² L. Gáldi: *Remarques sur le style de Lionello Fiumi*. L'Horizon Nouveau (Bruxelles), 1939. szept.—okt. 4. l.

más szempontból is érdekes: azt igazolja ugyanis, hogy a hangszimbolikával szemben egyetlen beszélő egyén esztétikai attitűdje is nagyon megváltozhatik. Míg költőnk fiatalkorában Olaszországban élt, a hangfestés, a könnyű akusztikai hatások klasszikus hazájában, addig verseit alliterációk, hangfestő szavak és sorok díszével halmozta tele, de mikor Párizsban telepedett le, ahol a mai francia költészet sokkal finomabb, gyöngédebb hangeffektusokban leli kedvét, régi hangszimbolikája egészen háttérbeszorult s helyét egy Valéryra és Leopardira emlékeztető mély csellóhang, a férfikor letisztult líraiságának hangja váltotta fel.

Bármily röviden szólhattunk is a francia hangszimbolikáról, talán sikerült kiemelnünk két nyelvkarakterológiai fontos tény: az egyik a természetes hangfestés szociális kiszorulása az irodalmi nyelv perifériáira, a másik pedig a nem hangfestő szavak artistikus felhasználása a hangszimbolika „Lautmetapher“-einek megfelelően.

S most vessünk pillantást a hangszimbolika magyar lehetőségeire. A miénk mélyebb, gazdagabb és „primitívebb“; áthatja nyelvünk egész rendszerét s érvényesülését nem korlátozzák irodalomszociológiai béklyók, hanem ellenkezőleg: minél magyarosabb az irodalmi nyelv, annál több benne a keresetlen, tősgyökeres expresszív elem. Hatása mélyen belenyúl alaktanunkba is; nemcsak reduplikációkat és ikerszavakat hoz létre, aminek a XVI. századi franciában is *babattre* vagy a rabelais-i *cahin-caha*, hanem morfológiai sugárzása egész rendszerré szélesedik. Nem annyira az expresszív nazalizációra gondolok (*hajlog > hajlong*)^{22a} vagy a magas és mély hangok térszimbólumot hordozó értékeire (*ez-az, itt-ott*), mint inkább pl. az *expresszív geminációra*, mely gyakorító és mozzanatos igéinket máshol egészen elképzelhetetlen rendszerbe foglalja. Láttuk már fentebb *csobog* \sim *csobban* esetét, s a példákat szinte minden hangon végigvezethetjük (*ropog* \sim *roppan*, *recseg* \sim *reccsen*, *dörög* \sim *dörren*, *makog* \sim *mukkan*, stb.) Természetesen nem a geminált erős fok az eredeti, mint valaki régebben hitte,²³ hanem a gyöngöcske s csak analógiásan hatolt be az erős fok néhány frequentatív alakba is (*csattog-csattan*. de a XVI. században még *csatog*). E ténnyel máshol kimerítően óhajtunk foglalkozni, hiszen pl. a latin nyelvészetben az expresszív gemináció kutatása érdekes eredményekhez vezetett, bár a *totus* \sim *tottus*-féle esetek rendszert nem igen alkotnak. Nálunk mindenesetre nem modern fejlemény, hanem valószínűleg ősi sajátosság, hogy amint népköltészetünk szimbólumokkal él, úgy nyelvünkben is a racionális ábrázolási törekvések mellett nagy szerephez jutnak s állandóan tovább virágoznak a hangszimbólumok. Ezért van, hogy — az Etymológiai Szótár szerint — közel 230 *csa-* kezdetű

^{22a} Vö. A. Sauvageot: *Sur quelques faits de nasalisation expressive*. Mém. Vendryès, Paris, 1925. 316—22 l., Zolnai B.: *Szóhangulat és kifejező hangráltozás*. Szeged, 1939. 164 kk. l.

²³ Kulcsár Gy.: *Magyaros szók és szólások*. Magyar Nyelvőr, XXXVIII, 101. l.

szavunk közül legalább 70—80 expresszív jellegű. E gazdagság természetesen sajátos nemzeti kincset jelent, melynek megóvása derék nyelv-művelőink feladata. Persze azt is érdekes lenne tudni, vajjon a vogulban vagy más finnugor területen van-e ennek az állapotnak valamelyes megfelelése, hiszen hallottuk előbb, hogy „a magyar és a vogul nyelv szeleme, szerkezete szinte teljesen azonos“. Egyébként, tekintettel arra, hogy — amint Németh Gyulától tudom — a török nyelvekben a hangszimbolika még a magyarnál is sokkal jelentősebb szerepet játszik, nem lehetetlen, hogy a magyar nyelv ilyen irányú hajlandósága, legalább is bizonyos mértékben, törökös örökség.

1898-ban Parodi ezt írja Schuchardt hangszimbolikaelmélete ellen: „Io penso che l'onomatopea sia terreno sdrucchiolevo, sul quale non convenga avventurarsi se non colle più grandi cautele.“²⁴ Talán sikerült ehhez a „cautela“-hoz gondolataim nagyrésztében ragaszkodnom. Valóban nem szabad a hangszimbolikából egyenesen visszaugornunk az „archaisches Denken“-be, melynek belekeverését, Heinz Werner egyik munkájával kapcsolatban, Bühler joggal kárhoztatta.²⁵ Sokkal jogosabb és sokkal gyümölcsözőbb viszont a hangszimbolumok karakterológiai értékelése. Mint Schuchardt mondta: „es wäre gerechtfertigt, solche seelische Urschätze miteinander zu vergleichen; Reichtum und Armut würden sich... nicht sowohl auf die Sprachen als auf die Sprechenden nach Geschlecht, Alter, Veranlagung, Gesellschaftsschicht verteilen.“²⁶ Ezzel Schuchardt már rámutatott a hangszimbolika nyelvészociológiai jelentőségére, s mint látjuk, tételének nyelvkarakterológiai alkalmazása is lehetséges. Ebben a szellemben szentelem e néhány sugalmazást a hangszimbolika legmélyebb magyar kutatója, Gombocz Zoltán emlékének.

Gáldi László.

Hozzászólások.

Mielőtt nyelvkarakterológiával foglalkoznánk, nézetem szerint első-sorban általánosságban elfogadható módszertani elveket kellene felállítanunk. Így lehetne megakadályozni azt, hogy a nyelv és a néplélek összefüggéseinek kutatásában a merőben szubjektív élményekből táplálkozó szempontok érvényesüljenek. Különösen költőknek képzelete csapong merészen e téren, amit például Erdélyi József ír a *h* és az *n* hangról (Ardeli szép hold. Bp. 1939. 101—103 l.), azok *jelentéséről*, az az egyéni élményszerűség szempontjából igen érdekes, de tudományos szempontból cáfolni sem érdemes.

Eppen ezért örömmel üdvözölhetjük az előadó dolgozatát, amely

²⁴ Zeitschrift für Romanische Philologie, XL, 602. l.

²⁵ H. Werner műve: *Grundfragen der Physiognomik* (1932). Bühler kritikája: *Sprachtheorie*, Jena, 1934, 197 kk. l. (francia átdolgozásban: *Psychologie du langage*, Paris, 1933, 102. kk. l.)

²⁶ *Schuchardt-Brevier*. 247. l.

kellő óvatossággal teszi szavá a nyelvkarakterológia ingoványos problematikáját. Elsősorban a hangrendszer értelmezési lehetőségeiről beszél. Kissé kategórikusan fogalmazza meg ezt a mondatot: „Egészen bizonyos például, hogy nem véletlenül múlnak azok az egyezések, amelyek a szomszédos nyelvek között kimutathatók“. Sajnos, ezzel szemben éppoly határozottan mondhatjuk azt is, hogy a szomszédos nyelvek közötti egyezések nem okvetlenül átvételen alapulnak. Sőt még a szomszédos rokonyelvek hasonló vagy azonos hangjai sem okvetlenül átvételen múlnak, hanem lehetnek konvergens fejlődés eredményei is. Bárhogy áll is a dolog, a probléma összefüggése a néplélekkel nehezen ragadható meg.

Gáldi szerint nyelvünk *ö* és *ü* hangjai „nyugati lelkiségünk nyelvi reflexei“. Azt hiszem a karakterológiai egybevetés nem korlátozódhatik kiragadott hangokra, hanem az egybevetett nyelvek egész hangrendszerét fel kell ölelnie (vö. ehhez Sebestyén G., *Nyelv és nyelvtudomány*. Bp. 1939. 115 l.). Még így sem bizonyos, hogy objektív érvényű megállapításokra juthat. A nyelvek hangrendszere folyton változik s ha ezeket a változásokat nem tudjuk a néplélek párhuzamosan lefolyó történéseivel szükségszerű kapcsolatba hozni, kiszalad lábunk alól a talaj. De még egy megadott nyelvállapotban is nehézségek tornyosulnak a nyelvkarakterológus elé. A nyelvjárások hangrendszereiben tapasztalható különbségek mennyiben jellemzőek az egyes vidékek szellemére s építhető-e rájuk néplélektani tájféldrajz? Ha a fonetikai nyelvatlazsok kuszán továkigyózó izoglosszáira gondolunk, eleve megrendült bizalommal kell az ilyenmű vállalkozások kimenetele elé tekintenünk.

A morfológiai nyelvi tények értékelését Gáldi ingatag talajnak tekintti azzal az indokolással, hogy ezek beszéd közben automatikusan, minden egyéni kezdeményt kizáró formában jelentkeznek. Itt elvileg tisztázandó volna az a kérdés, vajjon az említett kritériumok fennállása esetén csakugyan ki kell-e rekeszteniünk minden alaktani és mondattani nyelvi tényt a jellemzőnek tartott jelenségek sorából? Akár egyszerű, akár pedig bonyolult az alaktan, az a megfelelő nyelvközösség tagjainak szempontjából egyaránt automatikusan működik, az automatizmus és a szociális érvényesség szempontjából tehát különbséget nem tehetünk. Vessük tehát el az említett kritériumokat? Akkor pedig a tudatos és szándékosan elemző összehasonlító módszer marad meg, amelynek segítségével dolgozni lehet, más kérdés persze, hogy az illetén kidomborodó eltérések és egyezések milyen mértékben jellemzőek az azokat automatikusan használó nyelvközösségek lelkiségére. Egyáltalában tisztázni kellene a nyelvkarakterológusoknak azt a kérdést is, hogy a leíró és történeti nyelvtudomány mintájára külön foglalkoznak-e a leíró és külön a történeti nyelvkarakterológiával, vagy pedig keverik a szempontokat. A leíró síkon pedig mindig meg kellene mondani, hogy megállapításaik a népnyelvre, a köznyelvre, vagy pedig az irodalmi nyelvre vonatkoznak-e? Anélkül, hogy kétségsbe akarnók vonni azt a nézetet,

hogy a latin passzivum elsorvadása a „haladás“ vonalában fekszik, utalunk itt Bally mondására: „...il faudrait trouver une définition du progrès linguistique; mais il ne se laisse pas plus définir que le progrès tout court.“ (Le Langage et la Vie, 52 l.) Mit jelent pl. az infinitivus elkallódása a balkáni nyelvekben? Mivel a főnévi igenév személyektől elvonatkoztatva fejez ki cselekvést vagy valamilyen állapotban levést, azt mondhatnók, hogy a balkáni népek absztraháló képességének csökkenése következtében ment veszendőbe. Ki döntené el és milyen érvekkel, hogy ez az állítás megfelel a valóságnak? Vagy milyen néplelki sajátság nyilvánul meg abban, hogy a névelőt sok nyelv a szavak után teszi? Mit tegyünk az ilyen oláh példákkal: *calul* „a ló“, de *cel dintătu* „az első“?

Gáldi a szókincset, annak történetét tartja a nyelvkarakterológiai vizsgálat leghálasabb anyagának. Az a benyomásunk, hogy ezzel kapcsolatos megjegyzései sokkal inkább a jövevényszavak és a művelődéstörténet problémakörébe tartoznak s hogy nemcsak latin szavaink története körül sok még a tennivaló, hanem szláv (bolgár, szlovén, szerb stb.), oszmán-török és egyéb eredetű szavaink felderítése körül is. Úgy hiszem, sokkal legalább is a leíró nyelvkarakterológia szempontjából teljesen közömbös a szavak eredetének ismerete. Egy nyelvallapot és a hozzátapadó lelkiség vizsgálható minden nyelvtörténeti iskolázottság nélkül is. A szavakkal kapcsolatos nyelvkarakterológiai vizsgálatok sorába tartozik például a szótestek hangszerkezetének megállapítása, olyan általános normák rendszeres összeállítás, amelyek minden szótestre érvényesek. Magyar szótest például nem kezdődhetik *bđ-, vl-, str-* stb, hangcsoporttal, nem végződhetik *h-ra, sk-ra* stb., stb. A muta + liquida a népnyelvben feloldódik: *karajcár, palajbász*, egyébként megmarad.

Ami a hangmetaforák problémáját illeti, kétségtelennek kell tartanunk azt az általában elfogadott nézetet, hogy a hangmetaforáknak van valamilyen lélektani alapja (vö. még Zolnai, Szóhangulat és kifejező hangváltozás 94 skk. l.). Persze nem mindig könnyű annak meghatározása, hogy mikor elsődleges és mikor csak másodlagos a szavak szimbolikusnak tetsző hangalkata. A különböző nyelvekben azonos jelentéssel felruházott és teljesen azonosan hangzó szavakat posztuláló felfogás azonban kétségkívül megengedhetetlen túlzás. Saussure még az indulatszavak szimbolikus eredetét is részben vitathatóknak tartja (cours de Linguistique générale³, 102 l.), Bühler szerint pedig a hangutánzó szavak terén „Systemvergleiche und aus ihnen die Erkenntnis von charakteristischen *Maltechniken*... sind vorerst das einzige greifbare Forschungsziel“ (Sprachtheorie, 215 l.). Ha pedig mindez igaz, akkor nehéz elképzelni, hogy maguknak az izolált hangoknak hogyan lehet „bizonyos szimbolikus értékük“. Ez az érdekes nézet megérdemelné, hogy Gáldi közelebbről bizonyítsa, mit is ért voltaképpen „bizonyos szimbolikus érték“ alatt. Itt célszerű lett volna részletesebben foglalkozni azokkal

a dolgokkal, amelyekről Zolnai beszél idézett munkájának „Hang és jelentés“ c. fejezetében. Jespersen sem értene egyet Gáldi hangszimbolikai felfogásával. „Symbolic value of the vowel i“ c. dolgozatában (Meisterwerke der rom. Sprachw. I, 55 l.) így ír: „What I maintain, then, is simply that *there is some association between sound and sense* in these cases, however it may have taken its origin, and however late this connexion may be (exactly as I think that we must recognize secondary echoes)“. Grammont elvéről nem az a benyomásunk, hogy feledésbe ment volna, hiszen például Bally is szószerint ezt írja: „... ces impressions phoniques *restent à l'état latent* lorsque la signification et la nuance affective des mots où elles figurent sont indifférentes ou opposées à ces valeurs; *mais elles éclatent* dès qu'il y a concordance à cet égard“ (Le Langage et la Vie, 93 l.), Zolnai pedig külön fejezetet szentel „A jelentés befolyása“-nak (i. m. 21 skk. l.). A Budai Lexiconból idézett *titivilitium* ra meggyőző ellenpéldákra lehet hivatkozni: *szífilitikus, kivírt, Rimini, bilíngvis* stb., ami mindazt mutatja, hogy a Gáldi által is hangsúlyozott óvatosságra igen nagy szükség van. Ebben az óvatosságban nem kell okvetlenül „pozitivista gyanakvást“ látni, hanem csak annak felismerését, hogy hang és szimbolikus jelentés között a priori kapcsolat *szükségképen* nem áll fenn.

Gáldi főgondolata egyébként a kifejező szavak és az „önkényes nyelvi jelek“ (signe arbitraire) megoszlásával kapcsolatos. Ezeknek aránya a különböző nyelvekben kétségtelenül nem egyforma. Azt hiszem ezeknek széjjelválasztásánál egy nyelven belül is nagy figyelemmel kell lennünk a különböző nyelvrétegekre. Különböző nyelvek egybevetésénél pedig jellemzésünket hasonnemű megfelelő nyelvrétegekre kell felépítenünk.

Tamás Lajos.

*

Nyelvkarakterológiai kísérletekkel majd minden kor próbálkozott s az eredmény mindig meglepően jelentéktelennek bizonyult. Különösen meddő kísérletek voltak azok a kutatások, melyek a nyelveket a szépség értékrendje szerint próbálták osztályozni. Eleve meddőségre ítélte ezeket a vizsgálódásokat kényszerű egyoldalúságuk, az a körülmény, hogy vizsgálatuk anyaga csaknem kizárólag az egyes nyelvek hangrendszere lehetett s az is csak úgy, ha a hangsorok jelentésétől eltekintettek. Merev akusztikai szempontjuk bírálatát legtalálébban Széchenyink fogalmazta meg a Világban, hol így ír a nyelvről: „Már a' szó tökéletessége megint korántsem áll abban legfőképp, hogy hangja kellemes zengésű legyen a' fülnek, hanem hogy vele mind azt a' lehető legnagyobb tökéletességgel ki lehessen fejezni, mit a' legnemesebb, tanultabb 's legnagyobb erényű férfiú, vagy asszony ép fejében, romlatlan szívében, az idő, tér, képzelet 's gerjedelmek határtalanságában, lelki tehetsége szerint, gondolhat, érezhet, sejdíthet!“ A nyelvek esztétikai osztályozásának egyetlen tanulsága egy negatív tétel lett: *egy nyelvet sem lehet az összes*

nyelvi funkciók s ezeknek eszközei nélkül, egyetlen elem vizsgálatával kielégítően jellemezni.

Az a szkepticizmus, mellyel a magyar nyelvtudomány az előadó úr szerint is viseltetik a nyelvkarakterológia iránt, jogos kétkedésnek tetszik, hiszen a nyelvkarakterológiai vizsgálatok rendszerint egy-egy negatív tétellel fordulnak vissza újabb meg újabb utakra. Viszont, ha a vizsgálat nem marad meddő, akkor rendszerint generális tételeket kapunk, panchronikus törvényeket, mint az előadó úr által említett morfológiai egyszerűsödés, melyek egy-egy nyelv karakterizálására nem alkalmasak. A legújabb nyelvkarakterológiai vizsgálatok eredménye sem tett sok szolgálatot a népkarakterológiának, hanem a panchronikus nyelvtörvényeket szaporította. *A nyelvkarakterológiai vizsgálatok, a tudomány mai állása szerint, nem feleslegesek tehát, de eredményeik az úgynevezett általános nyelvtudományt szolgálják s nem eredeti céljukat.*

Az előadó úr egy pozitív tétel bizonyítására vállalkozott. Szerinte „minden nyelv jellegének meghatározásában figyelemmel kell lennünk arra az arányra és jelentőségre, mellyel a hangutánzó és hangfestő, helyesebben: a kifejező szavak, a 'mots expressifs' bírnak az illető nyelv szókészletében“. Meggyőzően bizonyítja, hogy az affektív-szimbolikus elemeknek s a tisztán intellektuális szavaknak aránya nyelvről-nyelvre változik, mely jelenség szerinte már alkalmas arra, hogy belőle a népi jellemre is következtethessünk. A francia nyelvet az expresszív elemek perifériákra szorulásával s az intellektuális elemek szaporodásával, determináló formalizmussal jellemezte, a magyart az irodalomszociológiai kötöttségektől szabad expresszivitással: „minél magyarosabb az irodalmi nyelv, annál több benne a keresetlen, tősgyökeres expresszív elem“.

Szellemes elmélete számos finom nyelvlélektani megfigyeléssel gazdagította tudásunkat, de kétségeinket a nyelvkarakterológiával szemben nem tudta eloszlatni. Kétségtelen az, hogy a nyelv expresszív és intellektuális elemeinek aránya jellemző egy nyelvközösség művelődési viszonyaira, irodalmi életének régiségére, intenzitására, de többre nem. A népjellemre ebből még utalásokat sem találhatunk s magára a nyelvre is csak időlegesen jellemző. Maga az előadó úr is érezte ezt s bizonyos megszorításokra kényszerült, amikor az irodalmi nyelvet helyezte előtérbe. Tétele valójában, amint azt ő is igen jól látja, nem nyelvkarakterológiai tétel, hanem nyelvszociológiai s mi csak így mernők megfogalmazni: *minden társadalmi réteg nyelvének meghatározásában figyelemmel kell lennünk arra az arányra és jelentőségre, mellyel a hangutánzó és hangfestő szavak bírnak az illető társadalmi osztály nyelvének szókészletében.* Az így megfogalmazott tétel már nem tartozna a nyelvkarakterológia körébe, de megállná helyét, mert kétségtelen az, hogy a magasabb műveltségű osztályok nyelvében, Magyarországon csakúgy mint Franciaországban, több az intellektuális szó, mint a kifejező szó. Azt készséggel elismerjük, hogy ha mondjuk a magyar középosztály

nyelvének ezt az arányszámát összehasonlítanók a francia középosztály nyelvének arányszámával, akkor a magyarban több lenne a kifejező szó, mint a franciában, de ennek okát nem a két nép jellemének különbségében, hanem a két osztály műveltségbeli eltérésében keresnők. (Bár még itt sem hallgathatjuk el azt az óhajunkat, hogy jobb szerettük volna, ha Gárdi tanár úr nem a magyar nyelvet állította volna a francia mellé, hanem akár a németet, akár az angolt: kíváncsiak lettünk volna arra, hogy akkor is így alakult volna-e elmélete?)

Magával az expresszivitás kérdésével ideje volna ismét alaposabban foglalkozni s nagyon hálásak vagyunk az előadó úrnak, hogy ismét felvetette ezt a problémakört. Azonban nem látjuk világosan, hogy a hangszimbolika mennyiben szolgálhatná a nyelvkarakterológia bogainak megoldását? A hangszimbolumok panchronisztikus jellege eleve kétséget támaszt afelől, hogy a nyelv affektív elemeit valaha is karakterológiai meghatározásokra használhassuk fel. Viszont azt a tényt, hogy a nyelvek szókészletének onomatopoeitikus eredetét nem lehet elfogadhatóan bizonyítani, mint azt régen szerették volna, szerintünk nem ártana nagyobb figyelemben részeltetni. Grammont idézett tétele, mely szerint „a hangokban mindig benne rejlik a virtuális szimbolikus erő, de mihelyt a szó olyan értelemmel bír, mely ellentétes a hang szimbolikus értékével, az utóbbi közömbösül, elszintelenedik, nem tudatosul“ — ahogy az előadó úr átfogalmazta —, kételkedővé tesz minket éppen azzal a gondolatmal szemben, melyet bizonyítani hivatott, hogy maguknak a hangoknak van bizonyos szimbolikus erejük. A szimbolikus érték a hangkapcsolatokon kívül sohasem aktualizálódik, mindig a szótetekeken belül interpretálható. A szimbolikus értéket nem a hangok hordozzák magukban, hanem az bizonyos hangkapcsolatokban adaptálódik a szótetek elemeire. Érdekes lenne egybevetni egyszer egy ideális teljességének képzelt népnyelvi szótár szóanyagát egy hasonló alapossággal készült szépirodalmi szótár anyagával, azt hisszük ugyanis, hogy a tudatos hangutánzás, a tudatos hangfestés sokkal gazdagabbnak bizonyulna a népi ösztönös hangutánzásnál s szófestésnél, vagy legalább is nem maradna mögötte sokkal.

Kétségeink azt a gyanút kelthetik, hogy a nyelvkarakterológiával szemben az ortodox pozitivizmus advocatus diabolijaként veszünk részt ebben az inkább symposionnak nevezhető vitában. Valóban tagadjuk-e hát teljességgel a nyelvkarakterológia lehetőségét, vagy van számára mentő szavunk is? Az előadó úr nagyon találóan a „divatos“ jelzővel illette a mai népkarakterológiai kísérleteket. Valóban inkább egy politikai divat jellegével bírnak azok a kísérletek, melyek az izolált, vagy izolálható rassz-jellegek hamis premisszáiból kiindulva keresnek mélyreható különbségeket embercsoportok között. Ezzel a divattal a tudomány nagyon nehezen barátkozik meg s ha a tipológiai kutatások kritikai vizsgálata túljut a mai kezdetleges fokán, az egyre finomabb vizsgálatok

oda fognak vezetni, hogy a típus-különbségek egyre kisebbeknek fognak látszani, illetve az eltérések okát egyre inkább vissza fogjuk vezethetni azokra a környezetbeli, illetve szociális különbségekre, melyek azokat okozták, előidézték. A népkarakterológia módszertani tévedése az, hogy elszigetelt, tip'kusnak látszó jellegzetességeket emel ki s ahelyett, hogy ezeket elemezni igyekezze, principiális különbségekként fogja fel őket s erre építi fel típusképét. A nyelvkarakterológia remélhetőleg nem fog ebbe a hibába esni. Ha valóban úgy látszik, hogy „nem az egész nyelvi anyag, hanem csak annak *egyreszéi* nyujtanak nyelvkarakterológiai szempontból megbízhatónak látszó eredményeket“, akkor nem fogja beérni ezekkel a látszólagos eredményekkel, hanem olyan megoldást igyekszik keresni, mely nem csak elszigetelt nyelvi jelenségekkel operál. Ha egy nyelv karaktere s egy néplélek karaktere között szerves összefüggéseket akarunk találni — hiszen ez lenne a nyelvkarakterológia értelme —, sokkal alapvetőbb kérdésekkig kell visszanyúlnunk. Hiszen minden nyelvet kielégítőleg jellemezhetünk azáltal, ha feltárjuk leíró és történeti hangtanát, alaktanát, syntagmatanát, jelentés tanát, a „milyen“ és „hogyan lett ilyen“ kérdéseire ez megfelel. Az is kétségtelen s különösebb nyelvkarakterológiai vizsgálatok nélkül is kiténik, hogy a nyelvek között különbségek vannak. A „miért“ kérdésére azonban lélektani alapvetés nélkül sohasem fog a nyelvtudomány feleletet adhatni.

A nyelvtudomány mai tudásunk szerint a leggazdagabb anyaggal rendelkező jeltan. Sajnálatos módon azonban ez a jeltan — a nyelv logisztikus interpretálásának következtében — még ma is a fogalom-fogalomjel kapcsolatának képzetét kelti legtöbbször. A nyelvi jeleket magyarázzák sokan még ma is azokban az esetekben, mikor a nyelvi jelek nem jelölő funkciót töltenek be csupán, hanem intencionálnak, még a terminológánk sem alkalmas a jelenségek leírására, tudományos interpretálására. Korai addig nyelvkarakterológiai problémákkal foglalkozunk, míg ki nem szabadítjuk a nyelvi jelek tanát ebből a kapcsolatból. A nyelvi jelek akkor nyerhetnek majd valódi értelmezést, ha a nyelvi jelek rendszerét, az újabb lélektani kutatások felhasználásával, az élmények rendszerével társíthatjuk. A nyelvi jelek s az élmény között határozott kapcsolatok ismerhetők fel. Csak néhányat említek fel: 1. a nyelvi jelek csak akkor tölthetik be funkciójukat, ha bizonyos rendszerbe illeszkednek be. Az élmények ugyanígy csak egy személyiség, az átélő szűkségei, intenciói számára rendeződve jelentősek. 2. A jelrendszer nem azonos azonos dolgok reális rendszerével, amit jelöl, illetve jelent. Az élmény, mint lelki aktus, szintén nem azonos semmiféle természeti, valószínű történéssel. 3. A jelhez éppúgy hozzátartozik az amit jelent, mint ahogy az élmény is mindig egyben intenció. Az élmény és a cselekvés között sokkal mélyebb a kapcsolat, mint azt a régebbi lélektani kutatások gondolták. Az ember élményvilága aszerint gazdagodik, ahogy az ember expanzív aktivitása csökken: a kultúremler élményei nagyrészt

elvetélt tettek. Talán nem túlmerész a feltevés, hogy az élmény valami-kép jele a cselekvésnek. A nyelvi jel pedig jele annak a lelki történésnek, melyet élménynek nevezünk. Az élmény átéltsége pillanatában transzcendens, de közvetve megismerhető ha cselekvés, vagy nyelvi kifejezés követi. Itt kapcsolódhat be a nyelvtudomány a karakterológiai kutatásokba, ebben az irányban kereshetjük a nyelvkarakterológia s a népkarakterológia között a termékeny kapcsolatot.¹

Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy feltevésünk igazolására még csak kísérletet sem tehetünk addig, amíg a nyelvszimbolika azon a kezdetleges fokon áll, ahol most s hogy első lépéseinknél elbotlunk, ha a lélektani kutatások nem sietnek segítségünkre. Elég, ha egy példára utalunk az előadó úr tanulságos előadásából. Ő szomorú megdöbbenéssel állapította meg, hogy például jövevényszavaink keringésének, szociális rétegződésének, karakterológiai jelentőségének mennyire nem szenteltek figyelmet eddig a kutatók. Mit jelent ez a mi szempontunkból? Azt jelenti, hogy arra a kérdésre, milyen magyarázata lehet annak, hogy egy nyelvközösség bizonyos élményeknek látszólag birtokában van ugyan, de azoknak nincs jele jelrendszerében, meg sem kísérlet-hetjük a feleletet egy hatalmas pozitivisták kutatás nélkül.

Az előadó úr Gombocz Zoltán szellemét idézte symposionunk asztalához. Szabadjon nekem is felelevenítenem nemes szellemét. Brøndal egy tételét magyarázta egyszer s azt mondta: „Valószínű, hogy igaza van. De nem tudom eldönteni, előbb meg kellene végig írunk az Etymológiai Szótárt, ki kellene adni egy teljesebb tájszótárt, új tüzetes magyar nyelvtant is írhatnánk. De ha mindezt megcsinálom, nem lesz időm eldönteni, hogy igaza volt-e Brøndalnak“. A tréfa mélyén a tornyoló tennivalók súlya nehezedett. Hálásan meg kell köszönnünk az előadó úrnak, hogy eszünkbe hozta tennivalóinkat, itt, ahol a végső összefüggések felfedését keresők ösztönző példája buzdít s segítségük kívánatos lehetősége kecsegtet.

Bóka László.

*

A nyelvkarakterológia témájának feltárásával az előadó úr kitűnő összeállításban ismertette azokat a nehézségeket, amelyek e vizsgálódással együttjárnak. Eppen e nehézségek bemutatásához fűzök egy-két további adatot. A nyelvkarakterológia fogalmának jelentése nem minden probléma nélküli. Hisz pár évvel ezelőtt Mc. Dougall egyik tanulmányában kifejtette, hogy magát a karakterfogalmat is több értelemben használják, nem is beszélve arról, hogy a német és az angol

¹ Ezeknek a gondolatoknak megszületésében nagy része volt Bühler és különösen Piaget kutatásainak. Csak a napokban láttam Harkai Schiller Pál *A lélektan feladata* c. munkájában, hogy — ha más értelemben is, mint én, — ő is a jeltan és élménytan új értelmezését célozza: fejtegetései csakély mértékben módosíthatják a fenti felfogást, de nagyrészt megerősítettek abban, hogy helyes nyomon jártam.

„karakter“ szavak jelentései is eltérőek. A karakter szó általában jelenti azoknak a vonásoknak összefoglalását, amelyek valamely individuumra, csoportra vagy fajra jellemzőek, sajátosságok s „idem per idem“, karakterisztikusak és amelyek ezeket egyéb individuumoktól, csoportoktól vagy fajoktól elválasztani képesek. Jelen esetben nem az egyes nyelveket egymástól elválasztott jegyek felsorolása, hanem a *nyelv kifejezésformájának* és a *kollektív lelkiség kapcsolatának* felderítése a cél. Ilyen szellemű vizsgálódásoknak valóban elsőrendű problémája — mint azt az előadó úr kifejtette — az, hogy a nyelvanyag milyen egységéből vonhatunk le következtetéseket. A *hangrendszer interpretációja* nagy nehézségekkel járt. Nemcsak a hangoknak elméleti vizsgálata nem nyújtott elég kutatási alapot, hanem a mélyebbre ható vizsgálatok, a beszéd oszcillogramos felvételei sem nyújtottak megfelelő felvilágosítást sem a globális, sem Fourier-sorokba való fejtés útján történő próbálkozások alkalmával, mint ezt Brenner bécsi kutató, az oszcillogramok elsőrendű szakértője és Békésy magyar fonetikus közléseiből tudom.

Hogy a hangrendszer interpretációja így akár a nyelv, akár a beszéd formájának vizsgálata útján eddig sikertelen volt, a teoretikus meggondolás is indokolja. Hogyan várhatjuk, hogy az a csekélyszámú elem, amely a hangrendszer tagjait képviseli, elegendő felületet tud nyújtani olyan komplikált és gazdag kifejezéstartalmak hordozására, mint amilyenek a karakterológiai adatok. Itt csak egy analógiás példát adunk. Elképzelhető-e, hogy a kémiai elemek vizsgálata felvilágosítást ad a vegyületek sajátosságaira? Pedig ezek a vegyületek sokkal jobban determináltak, mint a lexikális anyag, a szókincs egyes szavai. Még általánosabban ez a probléma beletorkollik a pszichológiai atomizmus és az alak vagy az egész elmélet problémakomplexumába. Félős, hogy az atomizmus útja — a mai állapotban — járhatatlan. A morfológiai elemek és a szintaktikai képletek a hangrendszerhez hasonlóan szintén nem nyújtanak elegendő vizsgálódási lehetőséget. Bár a szintaktikai képleteknél, mint az előadó úr is megjegyzi, bizonyos interpretálás lehetséges, például aktívum és passzívum használatában; hisz biztos az, hogy egy nép, sőt akár egy ember is más és más karakterű, ha azt mondja: velem ez és ez történt, mint ha azt mondja: én ezt és ezt csináltam.

Legnagyobb vizsgálódási lehetőséget valóban a szókincs ad. Husserl óta tudjuk, hogy az egyes szavak, vagy filozófikusabb kifejezéssel az egyes fogalmak — bár a kettő nem egészen fedt egymást — hármas rétegből tevődnek össze. Az egyik a fizikai jel, amely a fogalmat lerögzíti, mintegy reprezentálja; a második azoknak a jelentéseknek az együttese (Schillerrel és Kretschmerrel úgy is mondhatjuk: szférája), amelyeket a különböző emberek tulajdonítanak az egyes szavaknak; s végül a harmadik a szavaknak objektív logikai jelentése, amely az embertől függetlenül adja meg az egyes szavak hatáskörét. Igen valószínű, hogy karakterológiai szempontból a második ad gazdag felvilágosítást,

hisz akár a kollektív, akár az egyéni pszichés jellegzetességek (karakterisztikumok) teljes mértékben csak a második rétegben nyilvánulhatnak meg. Maga a nyelvtudomány is ezt használja, amikor a jelentésváltozás tanulmányozásához kénytelen felhasználni a szavak mondatokban rögzített értelmét. — A szóképek vizsgálata visszahajlás az atomizmus felé, a logikai jelentés vizsgálata pedig a tudomány absztrakt, érzelmi-leg neutrális szavainál lehetséges, a többi szavaknál pedig — azok minél konkrétabbak —, igen nagy nehézségbe ütközik. Már az utóbbi gondolatlanul a szavak kapcsolatának említésével egy lépéssel tovább haladtunk és úgy látjuk, hogy a szavak szubjektív szférájának vizsgálata egyedül ezek kapcsolatainak ismeretében lehetséges.

Kérdezhetjük továbbá, lehet-e és szabad-e a teljes nyelvállományból éppen olyan joggal következtetéseket levonni, mint az általában használt nyelvanyagból vagy ez utóbbiban is oly heterogén behatások érvényesülnek, hogy komoly karakterológiai következtetésekhez csak az egyes szociális réteg vagy csupán az egyes ember által használt nyelvanyagból juthatunk.

Igen valószínű, hogy az egész nyelvanyag vizsgálata csupán a nép egyes rétegei által használt szavak jelentésének lehetőleg gyakorisági feldolgozása alapján adhat jellemző képet, amely feldolgozásnál azonban még nagyon sok más szempontot kell figyelembe venni. (Csak megjegyezzük, hogy gazdag anyagot kaphat a nyelvtudós a gyermek szóhasználatából is.) A szavak szubjektív jelentésszférája, amelynek lényeges adatát éppen a mondatokban való szintaktikus elhelyeződés adja meg, nyújtja tehát a karakterológiai megállapítások leggazdagabb lelőhelyét. S valóban a szubjektív jelentésszférában láthatjuk a nyelv igazi lényegét. Ez az oka annak, hogy a nyelvet nem lehet univerzális grammatikába vagy logikába beolvasztani, mint például Husserl munkájában egyes helyeken erre kísérleteket találunk, vagy mint azt újabban egyes filozófiai irányok megkísérelték. A logisztika nyelve, a Morse-nyelv, a zászlójelzések adatai, az eszperantó, vagyis általában a mesterséges nyelvek, éppen az első és a harmadik réteget, a jelet és a logikai, absztrakt, egyértelműen meghatározott jelentést kapcsolják össze s bennük éppen a második réteg, a szubjektív szféra lehetősége hányzik, amely a nyelv gazdagságát, életerejét adja, használhatóságát, alkalmazhatóságát, hajlékonyságát lehetővé teszi.

A nyelv természetes fejlődése az absztrakció, tehát kissé túlozva, a műnyelv felé való haladás, a nyelv ökonómiaelve szerinti leépülés vagy meghatározottság felé irányulás pedig mindig megtalálja a kellő vészkijáratot, amely a megmerevedéstől megmenti. Ilyen vészkijáratok a kevésbé fejlett népréteg szókincese és szóhasználatá s például, mint arra az előadó úr találó illusztrációkat is hozott, a hangfestő tartalmaknak nem hangfestő szavak megfelelő csoportosításával való előállításával.

Itt csak megemlítjük, hogy a nyelv a maga területén túllévő, de

vele szorosan összefüggő tényezőktől is kaphat karakterológiai adatokat. Ez a megállapítás utal a Klages-i megkülönböztetésre: a „mit“ és a „hogyan“ beszélésre. Az első a tárgyi tartalom, a második az ezt megváltoztató, színező személyi járulékok, pl. beszéd tempója, kiejtése, hangsúlya, taktusa, szünetbeosztása stb. Ezek a jegyek mindig jellegzetesek, ha a nyelvet, mint egyéni kifejezést, akár beszéd, akár írás formájában használjuk.

Befejezésül a nyelv karakterológiai kutatásával kapcsolatban utalok arra, hogy az egyén karakterológiai megvizsgálását a lélektan már hosszabb ideje kísérli meg az egyéni szóhasználat, nyelvforma, a kifejezésmód megrögzítése segítségével elérni. Bizonyosan termékeny lenne, ha a lélektan a nyelvtudománytól és fordítva is, a nyelvtudomány a lélektantól, az eddigi eredményekről felvilágosítást nyerhetne.

Lehner Ferenc.

*

1. Ami az úgynevezett nyelvkarakterológiai vizsgálatokat illeti, kétségtelen, hogy minden nyelv valamilyen szisztéma-jelleggel, alkattal bír és minden népnek többé-kevésbé megállapítható valamiféle egyéni karaktere. Nem lehet elképzelni, hogy a kettő között ne lenne összefüggés, korreláció. A nehézség csak abban van, hogy a nyelvi rendszerek alakulásaiban rengeteg sztereotip mozzanat lép föl, amik másutt és más időben is előfordulnak és általános emberlélektani adottságokon épülnek. Sokszor egymással ellentétes képletek jönnek létre ugyanegy népi talajon, amely időközben — látszólag legalább — nem változott. Nehezen definiálható maga a népi jelleg is, amint éppen a *Mi a magyar?* című kötet mutatja, ahol a szerkesztő bölcs liberalizmusa egymás mellett hoz ellentmondó megállapításokat... Az imponderabiliák tudománya sohasem lesz centiméter-gramm-szekundumos rendszerré és ne is legyen! De ki vonná kétségbe, hogy a magyar nyelvalkat más, mint a francia és ki hiszi, hogy a magyar nép jellege azonos a németiség jellemével?

A nyelvkarakterológiai vizsgálatoknak az összes tényeket figyelembe kell venniük, eliminálva természetesen a pusztán fiziológiai eredetűeket és egyetemes jelenségeket (például hangasszimiláció), amik nem lehetnek jellemzőek egyenként a néplélekre. Óvatosnak kell lenni a konklúziók levonásában is. Egy tényt kiragadni és ebből messzemenő következtetésekre jutni: arra a dilettantizmusra vezetne, amitől Zsirai az idealisztikus nyelvtudományt félti. Egy Peters nevű tartui professzor például azt a magyarázatát kívánta adni az észti nyelvmelódia eső jellegének, hogy az évszázados orosz uralom alatt a nép alapkaraktere és beszédmodora depressziós irányban fejlődött. (V. ö. erről *Szóhangulat és kifejező hangváltozás* című könyvemet, Szeged, 1939, 128 l. stb.) Amilyen káros a délibabosság — elszomorító és közveszélyes példája ennek Erdélyi József két könyve, az *Eb ura fakó* (1938) és az *Ardéli*

szép hold (1939) —, éppolyan steril a hiperkritika is ezen a téren. A pozitivistákat azonban meg kell, hogy nyugtassa az a tény, hogy olyan „exakt“ folyóiratok, mint az *Archiv für vergleichende Phonetik*, a hangok „jelentéseiről“ közölnek tanulmányt és pedig olyan kutató tollából, mint H. Junker, a lipcei indogermanista és összehasonlító nyelvész, aki azt a tételt fogadja el, hogy az egyes hangok már valamilyen jelentőséggel bírnak és nyelvélmény alapjául szolgálhatnak, idézve erre dokumentumnak egy Rudolf Binding nevű költő nyilatkozatát:

Niemand wird leugnen, dass das deutsche Wort *Wahrheit*, obwohl es dasselbe ist, wie das französische *vérité*, dennoch etwas ganz Anderes, Tieferes, Deutsches aussagt. Die deutsche Sprache hat aus der *Wahrheit*, indem sie dieses Wort bildete, einen Born gemacht, einen klaren, tiefen, wundersamen See, eine Tiefe, eine Reinheit, eine Unerschöpflichkeit — durch nichts anderes als durch den Sinn des Lautes; den Sinn des vollausatmenden A, dieses Vokales, der aus voller, geweiteter Brust kommt. Wogegen in dem französischen *vérité* nichts für unser Ohr enthalten ist, als eine Feststellung, ein ebnes Bereich, ein gefestigter Boden. (*Archiv*, 1938, 231.)

Megjegyezhetjük ezzel szemben, hogy a *Wahrheit* és a *vérité* származásilag közös indogermán eredetre vezethetők vissza! (V. ö. Kluge, *Etym. Wb.* 1934, 666.) Jelentés alatt természetesen csak szubjektív, a *posteriori* nyelvélményt, nem pedig hanghoz kötött „metafizikai“ a *priori* értelmet kell értenünk és a költő Binding részéről — nyelvi tények erősen szubjektív elemzése alapján — levont népkarakterológiai következtetéseket is oda kell utalnunk, ahová valók: az egyéni pszichológiai dokumentumok közé, amiket azonban a nyelvésznek figyelembe kell vennie. Amint Junker írja: „Der Sprachforscher kann und darf über derartige Bekenntnisse der Känder des deutschen Wortes nicht hinweggehen.“

Egy másik szankcionálása a nyelvkarakterológiai vizsgálatoknak a Gáldi-említett *Acta Linguistica* c. új folyóirat (1939), amely még talán homályosan látja a saját célját és lehetséges módszereit, de nyilvánvalóan a Saussure féle szinkronisztikus szempontból és az absztrahálható nyelvtípus (*langue*, a *parole*-al szembeállítva) tényéből indul ki, hogy az egyes nyelveket — a beszéd (*parole*) variációitól és a „fejlődéstől“ függetlenül — a maguk összefüggő, egyidejű rendszerében vizsgálja. sőt eljusson az összes nyelvtípusok szintéziséhez, az örök emberi nyelvnek szemléletéhez. Gyönyörű célkitűzés, még a pozitivisták empirizmus síkjáról nézve is... Az *Acta Linguistica* (1939, 65) ízelítőt is ad, nem ugyan a nyelvkarakterológia, de a vele összefüggő népkarakterológia köréből és éppen egy nyelvésznek, az utóbbi években sokat emlegetett Trubetzkoyknak szavait idézve amelyekkel az orosz fonológus a „turáni embert“ jellemzi, a turáni elemet az orosz lélek lényeges „alkat“-részé-

nek ismerve el. Ime néhány mondat Trubetzkoj turáni portréjából, amely akár a *Mi a magyar?* című kötetben is megjelenhetett volna:

Der turanische Mensch grübelt nicht gerne an überfeinen und verwickelten Einzelheiten... Seine Schemata sind kein Ergebnis einer philosophischen Abstraktion... Seine Phantasie hat einen kühnen Schwung... Er liebt die Symmetrie, die Klarheit und das stabile Gleichgewicht.

Ami a nyelvkarakterológia és népkarakterológia párhuzamosságát illeti, egy alapvető munkára hívhatom föl a figyelmet, Edgar Glässer könyvére, amely ezzel a sokatígérő címmel jelent meg: *Einführung in die rassenkundliche Sprachforschung*. (Kritisch-historische Untersuchungen, Heidelberg, 1939. Winter, 174 l.) A könyvnek ilyen fejezetei vannak: „Die Sprache als stellvertretende Form der Rassenseele“, „Das Weltbild des indogermanischen Sprachbaues“ stb. Nincs itt terünk ezzel a könyvvel foglalkoznunk, csak három tézisét említsük: „Volk bildet Sprache, nicht umgekehrt“. A másik kettő, Vossler tétéleire emlékeztető proposíció: a német oratio obliqua-szerkezet mellékmondatának konjunktívusa objektivitásra vall; az indogermán parancsoló módnak óhajtó móddal való helyettesítése: az individualizmussal szemben egyéni akaratról lemondást, sors és természet adottságaiba való beilleszkedést szimbolizál, egy magasabb princípium elismerését jelenti...

2. Ami Zsirai Miklósnak azt a tételét illeti, hogy „a magyar és vogul nyelv szelleme, szerkezete szinte teljesen azonos, a magyar és a vogul lélek, jellem viszont föld és ég“ (*Mi a magyar?* 1939, 214): — a vogul nyelv ismerete nélkül is azt a véleményt volnék bátor megkockáztatni, hogy nem képzelhető el a magyar és vogul nyelv szellemének szerkezetének azonossága. Maga Zsirai is csak azt állítja, hogy „szinte teljesen“ azonos. Tehát egy ajtót nyitva hagy, éppen azt, amin keresztül a magyar nyelvbe — a vogultól való ezeröttszázéves elszakadás óta — annyi európaiság, latin, germán strukturális értékű elemek és ugor kultúránk csodálatos meggazdagodása, ezer-rétúsége be tudott hatolni. Maga a jövevény szókincsünk, mely a vogul mellett olyan, mint csermely és folyam, egészen átalakította nyelvünk hangkombinációit és érinti belső alkatát is, amelyben „minden mindennel összefügg“. (V. ö. *Szavak sorsa, magyar gondolatformák* című dolgozatomat, Minerva-Könyvtár 1939.)

A kétnyelvűség, amelyre Gáldi hivatkozik (*Tizenyolcadik századi humanizmusunk és a románság*, 1940, 6), valóban a legnagyobb lehetőséget nyújtja strukturális változásokra. Ilyenformán az orosz nyelv állandó jelenléte is el kellett hogy távoztassa tőlünk a vogul nyelvet. Legutóbb Aurélien Sauvageot foglalkozott a kétnyelvűség strukturális következményeivel, éppen a magyar-német közösség példái alapján, *Problème de la structure interne (innere Sprachform) et du bilinguisme* című tanulmányában, amely az 1939-re Brüsszelben tervezett nyelvészeti

kongresszus előzetes publikációiban jelent meg, többek hasonló adalékai-
val együtt (*Rapports*, 19 és *Réponses*, 25—36).

3. Arra a kérdésre, hogy „ki írt valaha azokról a latin szavakról,
melyek a nép ajkán élnek“, kénytelen vagyok a saját említett tanul-
mányomra hivatkozni (*Szavak sorsa*, 14—16).

4. Ami a hangutánzó szavak mennyiségének a nyelvkaraktere és
ezen keresztül a népjellegre való jellemző voltát illeti, kétségtelen, hogy
ez a tényező is hullámzásoknak van alávetve, mint minden nyelvi fak-
tor; mint például a morfológia egyszerűsödése vagy kivirágzása, a
szintetikus és analitikus gondolatformák váltakozása. A *fecseg* tizen-
hatodik századi onomatopoeitikus szó. Nyelvérzékünk összekapcsolja a
fecske szóval, pedig ez az utóbbi finnugor eredetű és csak utólag vette
föl, a kicsinyítő képző segítségével, a hangutánzó jelleget (*Etym. Szótár*,
1936, 172). Viszont a *cáfol* intellektuális-közömbös szó, pedig hang-
utánzó eredetű (*cafog, cafat*, v. ö. *Etym. Szótár* 1915, 600). A modern
francia köznyelvben igen elszaporodtak az onomatopoeitikus, játszi kép-
zésű szavak, amik primitívségükkel kedvezően ellenéülyözzák az
„absztrakt“ jelleget. (V. ö. *Szóhangulat* stb. i. m., 94). Megemlíthetem
még, hogy az ötödik, brüsszeli nyelvészeti kongresszus kiadványai között
megjelenésre kerül — amennyiben erre a mai körülmények között számí-
tani lehet — egy nyelvkarakterológiai dolgozatom *Le hongrois parmi
les langues de l'Europe* címmel.

Gáldi László tanulmányát mindenki örömmel üdvözölheti, aki
— Gombocz Zoltán szellemében és a folyton fejlődő nyelvfilozófia szem-
pontjainak mérlegelésével — a magyar nyelvtudomány és stílusvizsgálat-
további haladását óhajtja.

Zolnai Béla

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

WENZL, ALOYS: *Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*. Leipzig, 1939, Meinér. VIII, 187 l.

Korszerű és mégis korszerűtlen mű Wenzl munkája. Ez is — mint valamennyi bölcséleti antropológia és minden a filozóf anál is mélyebbre törekvő filozófia (Vollphilosophie, amint szerzőnk mesterével E. Bergmannal nevezi) — az embert akarja nyákon ragadni. Mi az, amire tudományunk feleletet adhat? Mit kell cselekednem? Mit remélhetek? Mi az ember? — ezekre a kérdésekre akar feleletet adni a tiszta tudományosság, a ráció erejével. Végső nekifeszülése ez a rációnak, szinte érezni lehet, mint erőlködik, próbálja tágítani határait, akar önmagán túljutni valaminő szintézis, „világértelmezés“, végső elmélyülés és végső fölemelkedés segítségével. Valami végső világmagyarázatra, korunk emberét megnyugtató megoldásra tör ez a „Vollphilosophie“, hogy megfeleljen mindenre, amire csak az ész feleletet adhat. S amint így végső lehetőségeit kimeríti, egyszersmind végső tehetetlenségére ad példát: a *mi* problémáinkra, azokra a kérdésekre, amelyek ma gyötrik az embert — s amelyeket íme: a bölcsélet is már oly világosan lát — a racionalitás útján nem találhatunk feleletet. Ez ma már egyre világosabban kirajzolódó szellemtörténeti látvány. S ez nem jelent irracionálitást vagy aracionalitást, csupán a tudomány lehetőségeinek és határainak egzisztenciális felismerését.

Wenzl kettős utat végigjárva akarja kezünkbe adni a világmagyarázat kulcsát: az egyik alulról, a szaktudományok eredményeinek összefoglalásából indul ki s jut el ezek bátor s a lehetőségek határait szem előtt tartó metafizikai értelmezéséig; a másik út felülről, a világ végső metafizikai lényegmagyarázásából vezet lefelé, addig a pontig, ahová az alulról kiinduló út eljutott. Az első út eredményeit egy „első axiomatika“, a másodikét egy „második axiomatika“ foglalja össze. A szaktudományok eredményeinek metafizikai értelmezése a létezők lelki jellegének felismeréséhez vezet és a világot e lelki szubsztanciák hierarchiájaként szemléli. Az „anyagi világ“ mögött álló szubsztanciák törekvéseit a matematikai törvény, az életjelenségeket a matematikailag meg nem ragadható entelechiális vezetés, végül a szellem jelenségeit az öntudat, a szabadság- és felelősségérzés, valamint az értékmegvalósító akarat határozza meg. E világ végső egybefoglalását, egységben szemlélését a metafizikai lényegmegragadásból kiinduló „második út“ teszi lehetővé. Ennek kútfeje Isten, a mindent átfogó végtelen szellem hordozója, minden megvalósulásra érdemes lét megvalósító akarata. Ez az akarat önálló szubsztanciákat, szellemi tartalmainak részeseit hozza létre. Így jön létre a világ, egymással az anyag közegén át jelekkel és képszerű formákkal, tehát közvetve érintkező lelki lények világa s benne a lét fokait, anyagot és szellemet összekötő én-tudatos s az abszolútum után, az örökéletre

vágyó lény: az ember. Eddig juthat a tudomány értelmezésében. Minden további lépés már a hit, a kinyilatkoztatás tartományába vezet. Ennek kapui előtt még ez a „keresztény metafizika“ is megálljt kiált.

Íme: szép perspektívák, lenyűgöző szemlélet. De csupán lenyűgöző s nem megnyugtató. Valahogy fölötte áll mindannak, amit igazán tudni vágyunk, ami félelmünket, „szorongásunkat“ okozza. Nincs itt kiút a rohanó élet rohanásából, az „Angst zum Tode“ élményének döbbenetéből, a világ fájásának saját testünkön való immár közvetlen átéléséből.

Faragó László.

KAFKA, GUSTAV: *Naturgesetz, Freiheit und Wunder*. Paderborn, 1940. Bonifacius-Verlag. IX, 123 l.

Alapvető fogalmak tisztázására vállalkozik e könyvében a szerző. Igaz ugyan, hogy mindaz, amit tisztázni óhajt, ma már többé-kevésbé bölcséleti közmegegyezés, vállalkozása mégsem hiábavaló: vannak igazságok, amelyeket nem lehet elégszer hangsúlyozni és tudatosítani.

Ilyenek a szellem és anyag viszonyát, valamint a logikai, etikai és természeti szükségszerűség mibenlétét tisztázó igazságok is. A szellemnek az anyagra való hatása, azaz az akarat cselekvés: egyszerű, közvetlenül is észlelhető tény; az akarat szabadságának kérdése áll-probléma — mondja szerzőnk. Hiszen a természeti szükségszerűség nem közvetlenül tapasztalható, csupán csak a megismerő elme követelménye. Mi csak a logikai és az etikai szükségszerűséget éljük át evidensen. A logikai igazság ellentéte elgondolhatatlan, az erkölcsi törvény kötelezése szükségképi, a természeti törvény azonban ténymegállapítás és így mindig csak asszertórius tétel, ellentéte semmiképen sincs kizárva. Ezek a törvények finális és kauzális törvényszerűségek és a természet jelenségeit okokkal magyarázzák, úgyhogy a természettudományos magyarázat végső elemzésben lélektani természetű fogalmakra épít. Az akarat szabadságának őstényét tehát semmiféle természettudományos világmagyarázat meg nem döntheti: hiszen a lelki cselekvés nem esete a természeti történésnek, hanem éppen ellenkezőleg: a történés csak a cselekvés analógiájára magyarázható. A szerző szerint semmilyen törekvés sem vezethet sikerre, amely a természeti magyarázatot a pusztá leírással, a kauzális törvényt a statisztikai számlálással akarja pótolni. Ezért a modern fizika irányát helytelennek tartja s odáig megy, hogy még a Heisenberg-féle határozatlansági-reláció alapvető voltát is kétségbevonja és a belőle levont fizikai következményeket logikai ballépéseknek tekinti. Itt természetesen — ha nem is tekintjük álláspontjának és ellenbizonyítékainak elégtelen voltát — ellene szegezhetjük a kérdést: ha a szükségképi kauzalitás csupán gondolati követelmény, megengedhetetlen, hogy az új természettudomány új gondolati alapokról induljon el? Viszont, ha metafizikailag is megalapozható — mint ahogy szerzőnk állítja —, akkor miért tekintjük csupán kutatási hipotézis-

nek? Itt, úgy látszik, ellentmondással állunk szemben; az akarat szabadságának biztosítása pedig nem szorít ilyen, logikai szempontból veszedelmes területekre.

Szerzőnk munkájának további célja a csoda lehetőségének a világ-folyamaton belüli igazolása. Itt nem igen jut előbbre a csoda fogalmának meghatározásánál. De ennél többet a tudomány nem is tehet: minden további lépés a vallás birodalmába vezet. *Faragó László.*

COLLINGWOOD, R. G.: *An Essay on Metaphysics*. Oxford, 1940. Clarendon Press, X, 354 l.

Ez a munka azt a meglepő tételt fejtegeti nagy elmeélel és ragyogó szellemességgel, hogy a metafizika a legfontosabb és legszükségesebb tudomány ugyan, de tisztán csak történeti tudomány. Collingwood szerint a metafizika témája a mindenkor tudományos rendszerek „magától értetődő” alapvetéseinek, föltételezéseinek kutatása. Ezek a föltételezések, mint első elvek, principia per se nota, nem bizonyíthatók. A redukció nem azt mutatja ki, hogy amit általa maradékképpen nyertünk, igaz; hanem csak annyit, hogy a mi gondolatvilágunk, a mi gondolatrendszerünk éppen a redukció eredményét tételezte föl. Könnyen lehetséges azonban, hogy egy másik kor tudománya, vagy egy másik gondolkodó, saját gondolatvilágának redukciójával, egész más maradékhoz, más alapvető föltételezésekhez jutna. Az is megeshetik, hogy a redukciós maradék egymásnak ellentmondó tételeket tartalmaz. Ilyenkor az illető kor vagy személy világképe megoldatlan feszültségekkel lesz tele. Ilyen feszültséget okoz például a „klasszikus” fizikában az okság antropomorfikus és mechanikus föltételezése. (Collingwood is vallja, amit nálunk Brandenstein hirdét, hogy ok csak pszichomorf lény lehet.)

Collingwood föladja, sőt elveti azt a meghatározást, hogy a metafizika a lét végső határozmányát kutatja. Szerinte a létről semmit sem mondhatunk. A metafizika nem ontológia, az ontológia lehetetlen. Mindamellet a metafizikának ez a történeti, vagy legalább is egy adott szellemi helyzetben fennállott előföltételezéseket leíró-föladata, szerinte, olyan sajátos föladat, amelyet a metafizika egyetlen más tudománynak sem engedhet át: legkevésbé a lélektanak. A lélektan csak az érzések tudománya, de semmiesetre sem a gondolaté. Csak arra való, hogy rendszerbe szedje azokat a tényeket, amelyeket nem magyaráz meg sem; egyelőre, a fiziológia, sem a logika, sem az etika, de mint ilyen hézgapótló tomtár nem tudomány, csak empiria. És ha a lélektan a metafizika területére téved, csak rombolhat. Szerzőnk igyekszik rá is mutatni erre a tudománytalanságra: vezető pszichológusok elismerten reprezentatív írásában. A lélektan, mihelyt az érzések leírásánál több akar lenni, az irracionalizmus burkolt propagandájává válik. A metafizika másik ellensége a pozitívizmus. Collingwoodnak könnyű kimutatnia, hogy a pozitívizmusnak is megvan a maga metafizikája; de még

azt is, hogy a pozitivisták hiába tisztelik annyira a természettudósokat, a pozitívizmus elvein nem épülhet természettudomány.

A munka második fele példákon mutatja be, hogyan képzei Collingwood a helyes metafizikát. Az egyszerűség kedvéért minden kor metafizikáját az akkori természettudomány hallgatólagos vagy kimondott logikai előfeltételeiben keresi. Így nagyon szellemesen beszél a politeizmus és a monotheizmus természettudományi következményeiről, és Kantnak transzcendentális analitika néven adott „metafizikáját“ a korabeli fizika háttéréből magyarázza.

Azt gondoljuk, minden tudománynak egyik logikai előfeltétele az, hogy a lét általában megismerhető. Ezzel pedig olyan metafizikai tételt kaptunk, amely a létre a maga általánosságában vonatkozik és nincs alávetve történeti ingadozásoknak. Így hát Collingwood megkülönböztetése metafizika és ontológia között aligha tartható. Viszont különbséget kell tenni ott, ahol ő nem tesz különbséget: metafizika és teológia között.

Ervin Gábor.

GRÓF RÉVAY JÓZSEF: *Az erkölcs dialektikája.* Budapest, 1940. M. Tud. Akadémia, 178 l.

A szerző az etikát filozófiai tudománynak és így valami végső instancián nyugónak tartja. Ez a végső instancia a „kell“ élménye. A kell élménye lényegében hiányérzés: arra eszmélünk rá benne, hogy valami, aminek lennie kellene, nincs; vagyis „van“, azaz „kell“ valami, ami nincs. A kell felülről tör be a tapasztalati világba, a való és a kellő síkja nem fedi egymást, és így az erkölcs a pusztá léttel szemben többlet. A kell-nek eleget tenni különleges teljesítmény, alkotás. Viszont a kellő nem ellenkezik teljesen a valósággal, különben nem volna megvalósítható és így értelme sem volna: kellő és való között ősi összhang van, a kellő a valóban legalább lehetőségileg benne van. De hogyan vonatkoznak egymásra és hogyan lehet a kell-ben lévő dinamikus mozzanatot — hogy „kell“ — és sztatikus mozzanatot — hogy valamiképen harmonizál a „van“-nal — összebékíteni? A szerző szerint ezt nem lehet: ezért a dinamikus mozzanatot hangoztató etikai idealizmus voltaképpen metafizikai realizmust kíván, a sztatikus mozzanatot hangoztató metafizikai idealizmus pedig etikai realizmust eredményez. Így van ez Böhm-nél, Rickertnél. Azt is mondhatjuk, hogy a kell és a van megfeleléséből induló felfogás monista, az ellentétükből induló dualista: az etika történetében pedig e két álláspont egyrészt örök ellentétben áll, de másrészt, mint egymás árnyéka, kölcsönösen feltűnik a másikban; így van ez Aristóteles, a stoa, Szent Ágoston, Spinoza, az angol moralisták, a francia felvilágosodás, Kant, Nietzsche filozófiájában. Ha ezek után megkíséreljük a kell tartalmait kifejteni, vagyis megállapítani, hogy *mi kell*, akkor is végtelen dialektikába jutunk. A monizmus különféle felfogásai szerint kell világrend, ösztönigenlés, öröm, önzés, a dualizmus

szerint hit, szeretet, észszerűség, jogrend vagy állam, szellem vagy kultúra, nemzet, egyéniség: de mindezeken túlhajt a kell dialektikája, amely összefüggő etikai rendszer kiépítését sem engedi meg, hanem folytonos továbbkeresésre, küzdelemre hajt. Ezért a kell alapjául nem is tehető meg az azzal szemben elsősleges *érték*, hanem a kell mint az alany hiányérzete az első, és ez keres folyton újabb „kelltartalmat“, amely ugyan részben betölti, de teljesen sohasem elégíti ki. Így bolyong az erkölcsi személy a különböző „kelltartalmak“ gravitációs terében: mert az erkölcs sohasem állapot, nyugalom, egyensúly, hanem annak mindig csak lázas, de reménytelen hajszolása. Ezért az erkölcs tulajdonképpen eredendően erkölestelen és az erkölcsi tudat büntudat: de csakis ennek a vállalásában bontakozik ki az erkölcsi személy, amely így szabad, küzdve alkotja meg a kell-t, de mindig tragikus, mert egyben más, ütköző kelltartalmakat kénytelen feláldozni erkölcsi megvalósításának oltárán.

A munka bölcelettörténeti fejezetei az anyag ismeretén és a szerző szempontjai szerint történt ügyes csoportosítással épülnek fel; különösen kiemelhető az angol moralistákról írt rész. Ami az etikai problémák kezelését illeti — mert a munka valóban nagyszabású problémakezelés a legtöbbször megoldása nélkül —, az világosan elárulja az élményszerűséget; a szerző általában nem papirosproblémákon nyargalász, hanem maga vergődik az erkölcsi életfeladatok finoman megérezett sokféleségében, és a „kelltartalmak“ szüntelen dialektikus küzdelme valójában a lelkeben lefolyt vívódásokat tükrözi. Nyilván nem véletlenül választotta ki a vizsgált „kelltartalmak“ nagy részét, hanem saját életproblémáiból merítette azokat. Ilyenmódon a munka legalább is ugyanolyan mértékben művészi önkifejezés, mint tudományos megismerés; a szerző valóban az egyéniségkifejezésben látja a kultúra igazi jelentőségét. Ezt a művészi jelleget emeli a stílus szépsége, gondossága, fordulatossága, hasonlatainak elevensége, valamint a dialektikának már szinte l'art pour l'art való végigvezetése. Ebben a dialektikában, amelynek sodrában a „kelltartalmak“ fel- és újra emelkednek, van a munka további értéke és fogyatékosága is. Az érték az a komoly spekulatív erő, amellyel a „kelltartalmak“ etikai jelentőségét kifejti és azután egyoldalú és ezért továbbhajtó mivoltukat kimutatni törekszik. A fogyatékoság a dialektika kritikai részében tűnik fel: itt sok jó érvelés mellett ugyanannyi szofisztikus is akad, amely az érv tárgyi tartalmából és így súlyából is csak annyit és azt az oldalt emeli ki, amennyi és amely a szerző dialektikus szándékának megfelel. Így azután például az öröm, a theonomia, a szeretet, a rossz és a szabadság erkölcsi értelmezése nem kielégítő, de nem ezeknek tárgyi értelme, hanem a szerző hiányos értelmezése folytán. A munkán világosan meglátszik, hogy a szerző becsületes erkölcsi keresése és küzdelme nem talált még nyugvópontot: és ezt a saját nyugtalanságát vetíti bele a „kelltartalmakba“, amelyeket éppen ezért nem is kívánt értékvilágnak megtenni, mert az már „koz-

mosz", értékrend lenne. Tudományos szempontból itt az a fogyatékoság, hogy a szerző a relativizmust ugyan elutasítja és abszolutistának vallja magát, de nem veszi észre, hogy minden igazi Abszolútum örök, nem mozog és nem nyugtalan, és gyökerében nem is lehet más, mint egy és egységes, mert több Abszolútum egymást lényegileg lerontja; csupán mi vagyunk nyugtalanok, amíg az Abszolútumot keressük és még nem találtuk meg. A munka e jellemzett tulajdonsága miatt bizonyos fokig az erkölcsi agnoszticizmus képét adja és attól, aki a morális abszolutizmust a gyakorlatban kényelmetlennek érzi, némi — sokszor csak félig tudatos — örömmel üdvözölhető, bár a szerző a legtávolabb áll attól, hogy ilyenféle erkölcsi iránynak szolgáltatson elméleti alapot: amde a veszedelmet érzi és hosszasan védekezik a destrukció vádjá ellen. A védekezés tárgyi érveben is van igazság, de van hiányosság is: mert a „kelltartalmak“ rendszertelen nyitottsága kétségtelenül erkölcsi nyit-szívűséget és haladóképeséget igényel és ez nagy érték, de határtalan nyitottságuk anarchiába vezetne. Gyakorlatilag azonban a szerző védekezésének kétségtelenül igaza van: magas színvonalú, elmélyedő és sokszor igen elvont munka — és Révay műve ilyen —, nem serdülőknek vagy népszerű használatra szánt olvasmány; a tudományt pedig erkölcsileg nagykorúak művelik, akiknek felelősségtudattal elfoglalt határozott álláspontjaik vannak. Ezek számára pedig az olyan, nyílt kérdéseket hagyó, sokszor ellentmondásra kihívó és az ellentmondás érveinek felét mindjárt készen szolgáltató fejtegetés, mint a szerzőé, igen tanulságos és eszmeafekasztó, mert állandóan gondolkodásra és a kérdések mélyére szállni késztet. Ez nagy és valódi *filozófiai* érdem, mert az etikai problémák ismételt át- és feldolgozását követeli meg és egyben sok értékes szempontot nyújt megoldásukra.

Báró Brandenstein Béla.

RIVELINE, MAURICE: *Essai sur le problème le plus général. Action et logique*. Paris, 1939. F. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) VI, 420 l.

A francia bölcséleti irodalom mindig előszeretettel foglalkozott erkölcsi kérdésekkel, mégis figyelmet érdemlő az a fokozott tevékenység, amely ma szinte háttérbe szorítva minden más kérdést, az erkölcsbölcséletet tette a francia filozófia központjává. Az erkölcsbölcséleti munkák szaporasága arra enged következtetni, hogy az etika iránti érdeklődés túlterjedt a szaktudósok szűk körén, a bölcselők nem csupán igazságvágyuk vonzásának engednek, hanem műveik egyben feleletek kulturális környezetük felismerhető igényére. Hogy feltevésünk nem járhat messze a valóságtól, azt Rivelin műve is bizonyítja.

Az utolsó nagy francia erkölcsfilozófusnak, Paul Janetnek halála óta a francia etikai irodalom mintha lemondott volna autonómiájáról s egyre több teret engedett problematikájában a szociológiai kérdések-

nek. „Minden erkölcs jó abban az esetben, ha megfelel a szociális helyzetnek“, vallotta Paul Sollier 1911-ben, sőt kimondta, hogy „az embernek csak másokkal szemben vannak kötelességei“. Nem állt egyedül ezzel a felfogással s ez a szellem csak a huszas évek végén kezdett kikopni a francia tudományos világból. Riveline, akinek filozófiája sok rokonságot mutat André Lalande bölceletével, teljesen ment ettől a szociáletikától s az erkölcsiség legalapvetőbb kérdéseit boncolja.

Pozitív eredményre nem jut, „megoldást“ nem talál, ezt gondolkodásának dialektikus keretei s művének formája (a Bölcs és a Filozófus párbeszéde) nem is ígéri. De nem is ez a lényeges, művét valóban a „kérdés felvetése“ teszi jelentőssé. Művének első fejezetei a tiszta logika felől keresik az erkölcsi normát, az etikai abszolútumot. (Itt meg kell említenünk, hogy nem egy gondolata mutat rokonságot Horváth Barnánálunk ezideig nem kellőleg méltatott etikai felfogásával.) Az erkölcsiség ez ultraintellektuális felfogásából ereszkedik az erkölcsiség relativumainak világába, szembeállítva a logikai elveket az erkölcsi elvekkel, a belátást a cselekvéssel, sőt teljesen relativizálva a problémát, a logikai éroszt az aktivitás éroszával. Ismétlem: nincs, mert nem is lehet a dialógusnak pozitív eredménye, s bár a filozófusé az utolsó szó, ez az utolsó szó nyitva hagyja a kérdést. („... le problème général de l'action et des attitudes, le plus général de tous problèmes, ne comporte aucune solution, sinon de n'en point avoir.“) A nyitott kérdés azonban annyi etikai problémának tár utat, olyan tág horizontot mutat, hogy ösztönző hatása nem maradhat el.

Riveline műve egyébként példája annak, hogyan lehet a legtisztább tudománynak művészi s közérthető formát adni, hogyan lehet lemondani úgy a tudományos apparátus feltárájáról, hogy a népszerűsítésnek még a látszata se legyen meg.

Bóka László.

DUPRÉEL, EUGÈNE: *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris, 1939. Alcan. 304 l.

A munka címe szerint értékelmélet, tárgya szerint ontológia, módszerét illetőleg azonban legjobban hasonlít a geometriához.

Kiindulása egy posztulátum: „nincsen szükséges létező“. Következik két alapvető fogalom egymásra vonatkoztatott meghatározása: a létezőknek két összetevője van, mégpedig az erő és a rend. Minden létező „találkozópontja valamilyen erőnek és valamilyen rendnek. És pedig olyanképen, hogy az erő fenntart egy rendet, amely nem tőle származik és a rend fordulópontot nyújt egy erőnek, amelyet azonban létben tartani nem tudna“ (28. lap). Geometriai hasonlattal élve, a létezők pontszerűen helyezkednek el egy olyan ellipszisen, amelynek két gyűjtőpontja az erő és a rend elve, sugarai pedig az egyes egymásmellé rendelt erők és rendek. Ennek az ellipszisnek a pontjait nevezi szerzőnk értékeknek. Vagyis az érték egymásmellé rendelt erő-rend pár. Nem min-

den értéknek felel meg. létező, de létező csak az értékellipszisen lehetséges. Az elliptikus elrendezésből következik, hogy minél nagyobb a rend-elem, annál kisebb az erő-elem és fordítva. Azonban egy-k elem sem nőhet végtelenné, illetőleg nem csökkenhet semmivé.

A létezőknek a rend-elem biztosít érthetőséget, de nem ad nekik szilárdságot, Az erő-elem ad állandóságot, de ez az elem nem érthető. Következésképp semilyen létező sem teljesen érthető. A létezők nem-érthető eleme részére szoktunk ál-fogalmakat alkotni, így a test mellé az üresség, a rend mellé az aktivitás fogalmát. Minél világosabb az egyik fogalom, annál sötétebb az árnyéka, az ál-fogalom, vagy Dupréel szavával, a mankó fogalom. A létezők ilyen átérthetlenségéből következik, hogy semmi abszolút determináltságot sem ismerhetünk föl. Csak kisebb-nagyobb valószínűségekkel dolgozunk. Ezek a valószínűségek a gyakorlati élet számára elégségesek. (Erre a valószínűség-elméletre a fizikusok rá fognak ismerni.)

A biztosságot a valószínűségtől elválasztó mesgyét (marge) Dupréel intervale-nak nevezi. Anyagfogalmunk szerinte csak egy föltetés ennek a mesgyének a természetéről (une hypothèse sur l'intervalle),

Az egész elmélet alap gondolata a rend és erő dualizmusa. Emlékeztet ez a dualizmus a tomizmusból ismeretes lényeg-létezés fogalom-párra. A tomizmus szerint tudvalevően minden teremtett lény lényegből és létezésből van összetéve, míg a Teremtőben e kettő egybecsik. Geometriai hasonlatunkkal: a tomizmusban a létezők nem egy ellipszisre vannak korlátozva, hanem a lét és lényeg párhuzamos tengelyei közt a végtelenbe nyúló egyenesen találhatók.

Mint hogy minden filozófia föltételezi az Abszolútumot, Dupréel rendszerét csak érdekes, de alapjában elhibázott kísérletnek tudjuk minősíteni. Ebben a rendszerben sem abszolút lét, sem abszolút értelem nem talál helyet. A rendszer alapját tevő posztulátum pedig merőben *gratis assertitur*. Érthetetlen dogmatizmus olyasvalakinél, aki szerint nincs is abszolút értelemben biztos megismerés.

A rendszer megoldatlan dualizmusa maga is önként kívánja a feloldó magasabb egységet. Mint már Dionysius Areopagita megmondotta: „semmi kettős nem lehet végső“.

Ervin Gábor.

SERTILANGES, A. D.: *Le christianisme et les philosophies*. Paris, é. n. (1939). Aubier, 383 l.

P. Sertillanges az újszolasztika legfőbb tekintélyei közé tartozik. Talán éppen azért, mert nagyon méltányolja a nem-skolasztikus irodalmat, nyíltsággal fogadja és értékeli a szellemi élet újabb áramlatait. Szűkebb látókörű skolasztikusok néha nagyon is megértőnek minősítették.

Pedig az ő megértése sohasem vált eklekticizmussá. De a bölcséleti

elmélyülésnek bizonyos fokán kicsinyes iskolaszempontoknak el kell hallgatniuk. Az elvhűség és megértés összefér.

Sertillanges gondolkodói étoszát jellemzően tünteti fel legújabb munkájának programmadó összefoglalása: „Tételem a következő: Az evangéliumi kovász új bölcelet kialakulását tette lehetővé a keresztény Egyházban. Ez magábfoglalta, kiigazította és kiegészítette a mult bölceleteit és hatott minden következőre“.

A munka első negyedrésze a *hit és bölcelet viszonyát* bogozza ki. A hittételek állásfoglalásra készítetnek (pro vagy contra), új problémákat vetnek fel, új fogalmakat adnak — s ezt a nemhívók számára is. Kérdés még, milyen lesz a hívő bölcelet? Nevezetesen, beszélhetünk-e keresztény bölceletről?

A szó legszorosabb értelmében véve, nem. Tágabb értelemben azonban mégis. Mert a hívő meggyőződését bölceleti érvekkel is támogathatja, tételeit bölceleti módszerekkel rendezheti, magyarázhatja. Sőt, a tisztán bölceleti kérdésekből kiinduló és módszerében minden tekintélyt mellőző gondolkodó is, legalább posztulátum formájában, bizonyos hittételekhez juthat. A hívő bölcelőnek az a nagy előnye is megvan, hogy nem kell mindent újrakezdenie. Továbbépíthet a régi alapokon.

Milyen bölceleti tételeket tartalmaz az Evangélium kovásza? Először is azt a meggyőződést, hogy a dolgok végül is megismerhetők. Az emberi értelem nem hiáavaló. A keresztény isteneszme végső egységesítő elvet ad. A hit tisztázza az *ember* fogalmát is, így bizonyos humanizmust alapoz meg. Végső optimizmust hirdet, s a személyt kellőképp becsüli. Az erkölcsbölceletben új fogalmakat alapoz meg, a szociológiában természeti jogokat állít. Mindezekkel a témákkal most már minden bölcelőnek foglalkoznia kell, s még ha el is vetné a keresztény feleletet, akkor sem kerülne el az evangélium hatását, mert gondolatai fejlődésében örökké nyomát fogja viselni.

Mit tehet magává a keresztény bölcelő a multból? Claudel monddta, hogy megtérése óta egészen mást olvasott ki a klasszikusokból, mint azelőtt. Így áll szemben a multtal egy Origines, egy Ágoston is. Mást értékel, másra kíváncsi, mint a nagy klasszikusok régi tanítványai.

Sokáig tart, míg a keresztény bölcelet az antik anyagot átdolgozza. A szintézis csak Aquinoi Szent Tamásnál készül el. Sertillanges körülbelül száz lapon adja Szent Tamás rendszerének alapvonalait. Ariadne fonál ez, s úgyszólván nélkülözhetetlen annak, aki előtt a tomizmus zárt és különös világnak tűnik fel. De Tamás iskolájának bennfentesei is meglepő új szempontokkal gazdagodnak. Különösen érdekes a szenttamási *hylemorphismus* ismertetése. Itt a laikus is megérezheti, hogy az igazi ontológia mennyire független a fizika változó adataitól. Sertillanges szerint az emberre is kiterjedő evolúció lehető-

sége — dato, sed non concessio — a szenttamási bölcsélettel legkisebb ellentétben sincs.

A szerző a kereszténység és az újkori bölcséletek viszonyát egy következő munkában szándékozik tárgyalni.

Ercin Gábor.

HUIZINGA, J.: *Homo Ludens*. — Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur. Amsterdam, 1939. Pantheon Akademischer Verlag. 345 l.

Huizinga neve nemcsak ismerős, hanem azt mondhatnók „divatos“ is minálunk. Több kultúrfilozófiai műve magyar fordításban is megjelent („A középkor alkonya“, „A hónap árnyékában“) és nevével nem egyszer a vezércikkek sorai között találkozunk. Az ilyen „divatos“ írók műveivel kapcsolatban önként merül fel a kérdés: bölcselő vagy csak bölcsködő szellem alkotásai-e? divat vagy érték? Méltán kérdezzük ezt, mert sekélyesedő korban eleve gyanús a nagy népszerűség. Huizingának éppen az válik dicséretére, hogy inkább csalatkozik benne a zsurnaliszta, mint a gondolkodó. Újabb műve is komoly kultúrfilozófia. A gondolkodóknak abba a típusába tartozik, amely — mint Ortega y Gasset és L. Ziegler — az európai kultúra sorsán aggódik és Európát, éppen azért, Európán túli szemmel igyekszik meglátni.

Homo ludens: a játszó ember. Az alcím „a kultúra játékelemeinek meghatározására való kísérlet“. Kísérlet: szerény szó, s a szerző többre nem is törekszik. A játszó embert mutatja be, a játékon keresztül a kultúra ezerszálú, bonyolult világát. Értéke éppen az, hogy kísérlet; nem előre kiagyalt elméletekből építi fel művét, hanem a kultúra jelenségeinek világába valóban elmerülve elemzi ki belőle a homo ludens arcát. Megszólaltatja az őskultúrákat, az Európán kívülieket is, Indiáét, Kínáét, Dél Amerikáét, nemkülönben a középkort és a XVIII. századot. Gondos vezetéssel megláttatja a műveltség különböző ágaiban a játék elemeit. Sőt megmutatja, hogy a játék alapvető, forrásjellegű tevékenysége a kultúrának. A játéktevékenység — ezt határozottan kiemeli a szerző — kívül fekszik a gyakorlati élet célszerűségein és szükségsein; nem elégszik meg a szokásos lélektani magyarázattal (felkészülés a jövő életfeladatra; valóban: honnan akkor a felnőttek játéka, a tudomány, valás stb. játékos elemei?). A játék nem érthető meg a szokásos kategóriákkal: külön kultúrtényező, érdeknélküli, tehát gyökerében saját értékeket valószínű és kifejező cselekvés. A játék végső fokon és gyökerében szakrális jellegű, sajátos időbeli és térbeli keretek között lejátszódó szellemi alakítás, külön szabályokkal, sajátos belső élményalkattal (feszülés, versengés, feloldódás, elragadtatás). A játék világa — más világ. A régi kultikus játékok (melyek sok maradványa a mai kereszténységben is megtalálható) a numinosum más ságából vetítettek valamit az átélői elé.

Huizingának ezeket a megállapításait a magunk részéről is aláírjuk: a vallásos élet — és itt gondolhatunk különösen a katolikus, vagy általában szertartásokkal rendelkező vallások liturgiájára — valóban mélységes játékmozzanatokot mutat fel. A játék a mysteriosum megélése és kifejezése lesz így, emberi, sajátos törvényű emberi cselekvésen keresztül.

A szerző is ezekből a gondolatokból indul és aprólékos, gondos részletességgel elemzi a játék világát. Mután a játék szó értelmét nyelvészeti elemzéssel tisztázta, rátér a játéknak, mint kultúrteremtő tényezőnek bemutatására. Közben helyesen mutat rá, hogy a játékot alapvetően jellemző agonális, küzdelmi, versengő elem: mennyire alaprétege volt egyúttal minden kultúrának is. Játészó nekifeszülés közben teremődik a kultúra és így is alakul, fejlődik tovább. Külön fejezetekben kíséri végig a szerző a *jong* és a játék, a *háború* és a játék, a *tudomány* és a játék viszonyát, a *költészet*, a *művészet* játékos elemeit.

Ezután a széleskörű és sok új szempontot felvető szemle után a kultúrperiódusokat a játék szempontjai szerint tekinti végig, *sub specie ludi*; legvégül pedig a mai kultúra játékos elemeit vizsgálja (a sporttól a pártharcokig). E szemle után méltán kérdi: nem játék-e minden emberi tevékenység? Nincs-e igaza Herakleitosznak és Platónnak, akik szerint az emberi vélemények gyermeki játékok és az ember Istennek játékszere? A szerzővel együtt valóban el kell ismernünk: minden emberi tevékenységben van játékos elem. A játék varázsos köréből csak akkor lendülünk ki, ha teljesen odairányítjuk magunkat a Legmagasabbra.

Huizinga megállapításai, abban a szabatos értelemben, ahogyan ő vallja, nem túlzások. Nem azok, mert nem kizáró értelműek. Csak annyit mondanak, hogy a játék ott van minden emberi tevékenység mélyén. Az ember szellemi voltának alapvető, nélkülözhetetlen jele. Sőt talán tovább mehetünk: az ember Istenképmásításának anyajegye. Nem csodálatosak-e (a szerző is idézi könyve végén) a Bölcsesség szavai: színe előtt játszadoztam mindenkor, játszadoztam a földje kerekéségén... (Péld., 8., 30., 31.) Az ember játékos tevékenysége így végső fokon tényleg szakrális lesz: Isten szabadon alkotó, formáló tevékenységének nyoma, utánzása.

Gerencsér István.

KÜNKEL, HANS: *Die Lebensalter*. Jena, 1939. E. Diederichs, 106 l.

„Wir sind die Gefangenen unseres eigenen Lebensalters“ — vallja a mű alap gondolata —, mert az emberek többsége azt hiszi, hogy pillanatnyi élete az igazi, a hamisítatlan s minden más életforma éretlen vagy elagott. A tévedés nyilvánvaló, gyökere az életkorok meg nem értéséből ered. Az emberi életben nincsen egyenesvonalú fejlődés, van tető-

pont és mélypont, amelyek értelmetlenül válnának, ha figyelmünket nem az egészre, a teljesre irányítanók. A visszaesés, az elernyedés bekövetkezése szükségszerű, az emberi élet egyes korszakainak természetes járuléka, ha azonban a lélek és a test egészséges: a kiábrándulás válságos korszaka csakhamar véget ér, új erők és vonzó irányok születnek. Az új korszak igenlése vagy tagadása az emberen múlik, a szellemi és lelki életét irányító szabadsági oly döntésétől függ. Az igenlés továbbra is egészségesen vajúdo életet jelent, a tagadás romlást és meghasonlást: Minden korszak előlététekkel telített, de ha ezek fölé növekszünk s ha e kényszerű, természetadta korlátokon túl a megértés tapintatával fordulunk az ifjabb vagy az öregebb életkorok felé, megtanultunk igazságosan ítélni. Minden új életkor, az ifjúkor éppúgy, mint az aggkor, új erőket hív életre, amelyek — ha tettekké valósulnak — az élet igényeit és rendjét bölcsen szolgálják.

Künkel felvázolja az emberi élet öt ismeretes korszakának jellemképét (gyermekkor pueritia, 14. évig; ifjúkor-adolescencia, 14—28 é., férfikor-juventus, 28—42 é., érett férfikor-virilitas, 42—56 é., aggkor-senectus, 56—70 é.) Minden korszak válsággal kezdődik és azzal végződik. Az egyes korszakok időtartama 14 esztendő. E klasszikus, évezredes felosztás nem alaki jellegű, hanem vitális és pszichikai gyökerű. A szervezet életkorszakok szerinti átalakulásával együtt jár a lelki-szellemi magatartás alapvető megváltozása is. Amikor a gyermekkor gondtalan vidámsága átlépi az ifjúkor küszöbét: a nemi ösztön ébredező csírái, az erős hatalma megejtik és megrendítik a gyermeki lelket. A feltörekvő s nem sejtett életerők kezdeti zűrzavara — a pubertás korának végén — jellegzetesen szélsőséges irányokban állandósul: „Himmelhoch jauchzend — zu Tode betruibt“ — e két triviális névlet között kavarg az ifjúkor túlfűtött érzelmi világa. E nyugtalanító, lüktető életritmus az ifjúkornak nemcsak sajátja, hanem egyúttal specifikus sorsa is. A szélsőségek között kibontakozó ifjúkori magatartás nyilvánvalóan irtózik az állandóságtól, a rendben nyomasztó és élettelen megmerevedést lát és a megfontoltság mögött akadékoskodást gyanít. Erőnek lendülete és arányai mérhetetlenek s ezért, ha a politikai szándék az ifjúkor erőinek bőségzarujából merít s ha ezt a lélektani megértés céltudatos mozdulatával teszi, bizonyos, hogy a nemzetí megújodás eme kiapadhatatlan és örök forrásában nem fog csalatkozni.

A rend, a megbízhatóság és a megfontoltság az akarat érényei s ezeknek meggyőződéses, felelős szolgálata már a férfikorban bontakozik ki. Az akarat uralma nagy energiát kívánó munkaprogrammot szül s megtagad minden ingatag, ifjúkori érzelmi gátlást. A férfikor sorsa akaratí konfliktusokban válik tudatossá: az akarat szabad érvényesítése és kiteljesedése mindenek felett való s ez a hit, ez a nyers, önző erő — bár néha tapintatlansággá és érzéketlenséggé sűrűsödik —, gyökerében mégis csak az életöszton termékeny és egészséges talajában fogan.

Az akarat mindenhatóságába vetett hit is meginog, amikor az érett férfikor időszaka beköszönt. Ebben a korszakban a türelem, az igazságosság és a megértés gesztusa uralkodik, amely a szeretet formájában óv és int. Az elmúlás mind gyakrabban ismétlődő gondolata elhomályosítja a halandó egyéni sors fontosságát. Az érett férfikor szeretete ezért inkább extenzív, mint intenzív: felelősséget érez mindazok iránt, akiket vezet és irányít. A közösség sorsával, boldogulásával, végzetével vagy boldogtalanságával való törődés az érett férfikor gondja:

Az egyes életkorokban megújuló vitalis erők az aggkorban végkép elapadnak. Az elmúlás közvetlen árnyékában bizonyosság után kutat a testi és szellemi elaggás kora: megizmosodik a hite az élet végső, transzcendens céljában. Az aggkornak Isten felé való fordulása azonban nem jelent ernyedtt védekezést vagy kényszerű vigaszt az elmúlás fantomjával szemben. A lélek örökkévaló lényege nyilvánul meg ebben a hitben, a lélek mindenható és végső uralma a test felett. Mulandó testünk fogyó erejéből már semmire sem telik, csak a lélek ereje nyújt vigaszt a válság óráiban, harmóniát teremt, megingathatatlan hat a lélek halhatatlanságában.

A szigorúan tudományos szempontú bírálat a módszeresség és a hiánytalan bizonyítás nevében jogosan aggodalmaskodhatna Künkel művének olvasásakor. Künkel gondolatbősége azonban leplezetlenül intuitív és rendszere, amit írásában követ, csak látszólagos: puszta keret, amelybe az emberi élet irányító igazságainak súlyos tömegét tetszetősen beleillesztheti. Stílusa kristálytisza, művészi és a kép, amelyet az emberi élet egészéről rajzol, lenyűgöző: az élet tökéletesebb lenne, ha plagizálna Künkel művéből.

Dési Frigyes.

UEXKÜLL, J. v.: *Bedeutungslehre*. (Bios, Abhandlungen zur theoretischen Biologie, Bd. X.) Leipzig, 1940. Barth. 62 l.

Uexküll az élőlényeket tervszerűen előre formált rendszereknek gondolja, amelyek a maguk külvilágához egyforma tökéletességgel alkalmazkodnak, csak hogy míg az egyszerűbb élőlények kevesebb külvilági jegyhez igazodnak hozzá, addig a bonyolultabbak gazdagabb külvilágban élnek. Alapvető megkülönböztetése a környezet és a külvilág elválasztására irányul. A környezet az az objektív tartomány, mely az élőlényt (a kutató szemében) körülveszi. Az élőlény azonban a környezetből csak a neki fontos, a szervei által adott mozzanatokat választja ki, melyek együttese az ő külvilága; az élőlény érzékszervei pedig a környezetnek azokat a vonásait válogatják ki, melyekre hatószervei reagálni tudnak. Ebből következik, hogy az olyan élőlények, melyeknek különböző ható- és érzékszervei vannak, különböző külvilágban élnek. Egy és ugyanaz a környezetbeli tölgyfa, mely a kutató számára objektív adottság, a vele kapcsolatba jutó különböző élőlényeknek különbözőt jelent. Törzsének üregében a bagoly fészket talál, az

őnekes madár ágról-ágra száll rajta, a róka gyökerei közt húzódik meg, a harkály a kérge hasadékaiban talál eleséget, a szú a mélyébe húzódik előle, a hangya pedig a felületén szaladgál. Még az emberek világában is mást jelent ez a fa, a vadász, a józan fakereskedő, az érzelmes leányka és a babonás muzsik számára. A jelentés az a vezérfogalom, amely a különböző külvilágok egybevetésére képes kutató ember számára a külvilágok rekonstruálását lehetővé teszi. A jelentés a környezeti adottság jegyeiből tevődik össze, amelyek a rájuk való hatás lehetőségét tartalmazzák (otlakás, vadászat, menedék, út stb.).

A cselekvések tehát nem gépszzerűen, hanem jelentésszerűen szabályozottak. Jelentést kap valami, amikor egy aiannyal vonatkozásba lépett, amikor észreveszik, vagy hatnak rá: a cselekvés nyomja rá a magában jelentés nélküli tárgyra jelentését. A szervezet a maga módján, mint élő harangjáték minden szervének saját hangjával reagál az ingerekre. Hangjai azonban összecsengenek a vele összefüggésbe kerülő más lények „én-hang”-jaival: a pók hálója pl. tökéletesen alkalmas a légy elfogására. Az ilyen vadász-ösztön-cselekvések ősdallamai tehát mintegy zenei ellenpontban állnak az áldozat észrevevő és cselekvő-képességét jellemző „harangjáték”-kal. Az éjjeli pillék egyetlen hangra érzékenyek, a denevér értesítő hangjának magas sipolására, hogy e legnagyobb ellenségük elől menekülhessenek. A jelentés-felfogó és jelentés-hordozó lények összhangjából jelentéshasznosítás és jelentés-átvitel adódik. De nemcsak az előbbi létező; az utóbbira azért van szükség, hogy a túlszaporak közül a gyengébbek a faj érdekében elpusztuljanak — ez a körülmény azonban nem fejlődést, hanem változatlan fennmaradást biztosít.

Az ősi törzsekből mindig új életformák keltek ki százfélé változatban, mint megannyi művészi szerzemény — egyik sem tökéletesebb a másiknál és így a fajok lassú átalakulása nem jelent fejlődést, hanem tovahaladást. Gúnyjal teszi hozzá Uexküll, hogy vajjon a sokat dicsért haladás (természetben és művelődésben) a tökéletlen kezdettől a mind nagyobb tökély felé nemcsak kispolgári spekuláció az üzlet növekedő hasznára?

A formafejlődésben minden rész jelentéshordozó és a fejlődő-
rügyek gorsát elsősorban az egészben elfoglalt helyzete szabja meg, minek következtében egy szükséges jelentés sem vesz el vagy kap fölösen kettős hordozót: a jövő feladat szabja meg az alakulást. A csírasejtekben a génák ingertestei különféle formaképző parancsokat adnak sejtjük ősananyagának. Az ember a szervi adottságain túlmegelő-
ható és észrevevő eszközöket készít magának, de nem ez vezet ki-
szűk külvilágából, hanem az a felismerés, hogy a világ „vezérfkönyvébe”
szerzett szövegek milyen tervszerű összhangban vannak. A mi fel-
adatunk, hogy egy billentyűt alkossunk azon a billentyűzeten, melyen
egy láthatatlan kéz mesteri játékban tovasiklik.

Akit Üexküll gondolatvilága csak annyira is érdekel, hogy fáradságot vett magának ez ismertetés elolvasására, gazdag jutalmat nyer, ha e legeredetibb biológus rövid összefoglaló művét, mely a legmélyebb gondolatokat a legkönnyedebb formában, szinte csevegve adja elő, közvetlenül is áttanulmányozza.

Schiller Pál.

REYER WILHELM: *Organische Psychologie*. Grundriss einer psychischen Anthropologie. Berlin, 1939. Junker und Dünhaupt, 162 l.

Mint minden szakkutatót, a pszichológust is fenyegeti az a veszély, hogy a fáktól nem látja az erdőt. A részeredmények halmozódnak, de e részek organikus egységbe szövése hiányzik. Csak meg kell nézni a kísérleti lélektani tankönyveket. Alig különböznek ezek egy éppenhogy rendbentartott raktártól. Gondolkodás, érzés stb. címszavak alatt megjelölhetjük mindazt, amit a kutatás e téren összehordott. De vajmi keveset találunk az egész emberről. Ezért különösen értékes minden kísérlet, amely az emberi pszichét organikus egészként veszi vizsgálat alá.

Az általános lélektani ismeretek organikus feldolgozására Reyer a tudat fenomenológiai kutatását alkalmazza. A tudat önmagát élő valóság és minden tudatos hatás visszavezethető értelemadásra (Sinngebung) és értékelésre (Wertung). Ez az a két törzsfogalom, amelyre Reyer organikus lélektanát építi. Az értelemadások a tudatból erednek, de örökletes alapjuk van. Az értékeléseket a lélekből vezeti le. A tudat értelemadásai különböző fokozatokban játszanak együtt a tárgyakkal. A tudatot tárgyaival az intencionalitás köti egybe. A tudat hatás módja a felfogás, ennek fokozatai vannak. „Bemerken“: valamely tárgyhöz való pillanatnyi odafordulás a tárgy jelenvalóságának megállapítása végett. A „Beachten“ már időzik a dolognál. A „Beobachten“ megfigyelés, szigorú értelmi kifejtések alatt áll. Ezután következik az „Untersuchen“, végül a legmagasabb fok, a „Betrachten“. Ezután Reyer az ideális értelmi képződményeket tárgyalja, ezek nem tényleges dolgokra vonatkoznak, hanem gondoltakra. Itt taglalja a művészi teremtést és a játékot. A játék az életösztön közvetlen kiadására, amely hatóeszközeit úgy cselekedtetni, amint struktúrái előírják.

A tudat értelemadásban él, a lélek az érzésben. Az érzésben a saját élet jelentkezik. A lélek első megjelenési formája az életérzés. Alapja az ösztön, ez pedig nem egyéb, mint a mozgásformák szervezeti előírása, ezért ezek a mozgások az öntudat bekapcsolása nélkül folyhatnak le. Az organikus életmegnyilvánulásnak most már négy foka van: 1. az inger-meghatározta ösztönös, tompa élet, 2. a lelkileg hangúlyozott ösztönélet, 3. a tudott ösztönélet, 4. a tudattól szabályozott ösztönélet. Az ösztönöket a tudat mint az életharcban lényegeseket ismeri fel és így keletkezik az „én“ önértéktudata. Értékelés azért lehetséges, mert a tudat úgy fordul a dolgokhoz, hogy ezek sajátosságai elő-

térbe lépnek. Lehetséges azonban „én“-től mentes értékelés is. Ennek fokozatai az értékelismerés, becslés és végül a szeretet.

Az önértéktudatban az „én“-t és a hozzá hasonlókat értékéként tiszteli. Ez a társas élet pszichológiai alapja. Itt tárgyalja mindazokat az érzelmeket, amelyek csak másik embertől elégühetnek ki, tehát becsúvágy, hiúság, együttérzés, irigység stb. Az erkölcsi cselekvés és magatartás gyökere az önértékezés, ez a döntő életmag.

Reyer az akaratot a tudat funkciójaként tárgyalja. Ertelemadáson és értékelésen alapul egyszerre. Az akarat cselekvések értéknövelésre irányulnak. Az akaratot az a belátás hozza mozgásba, hogy egy értékelt dolog másképp is lehet. Végül a tudatstruktúrákat tárgyalja Reyer. Ide tartoznak a tanulás útján nyert struktúrák, az érzületek és meggyőződések. Itt tárgyalja a temperamentumot, a jellemet és a különböző tehetségeket.

Reyer konkrét megállapításai elmaradnak Scheler ragyogó fejtegetései mögött. A kitűzött feladatát részben mégis eléri, mert két törzsfogalma segítségével sikerül az emberről egységes képet adnia. A pszichikai jelenségek organikus kibontakoztatása azonban nem meggyőző, a lelki mozzanatokot mozaikszerűen rakja ki emberről s az egyes mozaikdarabok között sajhálatosan érezzük az organikus egység hiányát. Vajjon nem ez a sorsa minden olyan próbálatásnak, amely az embert „felülről“, a tudat felől iparkodik megragadni? *Steif Antal.*

VARKONYI HILDEBRAND: *A gyermekkor lélektana*. II. (A 6—12. életév.) Szeged, 1940. Városi nyomda 276 l.

Már az első kötet ismertetésénél (Athenaeum, XXV. 1939. 220—222. l.) kiemeltük, hogy a mozaikszerű részletkutatásoknak és az egységes lélektannak a legújabb forrásokat is figyelembevevő lehető legjobb egybehangolása a szerző legnagyobb érdeme. Ez valóban nem könnyű feladat. Várkonyi — bár Ranschburg és Boda lélektani rendszerét elsősorban használja fel a nagymértékben tagolt gyermeklélektani adatok összefoglalására —, még sem követ el oly erőszakot, amely a különféle forrásokból eredő megismeréseket végleges rendszerbe kísérelné meg beleerőszakolni. Ez már csak azért sem lenne célszerű, mert jelenleg több „rendszer“, több lélektani felfogás olyan eredményeket tárt fel, amelyek megváltoztatása éppen ezeknek specifikumát, éppen az „eredményt“ tenné értékteleenné. Várkonyi maga is a személyiséglélektan, így az egész lélektan felfogását vallja s innen csak egy lépés, hogy az aktivisztikus lélektan, a cselekvéslélektan jogosultságát is elismerje, de természetesen ez nem gátolja, hogy az életbölcselet, az életpszichológia (Mc Dougall, Müller-Freienfels, maga a szerző ezt konkrét lélektannak nevezi), továbbá a szerkezeti és a funkcionális lélek-

tan felé utat ne találjon. „Mindezek az irányok — írja Várkonyi — azonban sok pontban találkoznak; sok tekintetben kiegészítik egymást, vagy párhuzamosan haladnak; együttesen oly magaslatra vezetik a lélektan művelőjét, amelyről a gyermekkor fejlődését úgy tekintheti át, mint egy hegyoromról az alatta elterülő tájat“. Ezt a szellemi irányulást ismerhetjük fel az első részen, s ezt tárja fel a második rész, a 6—12. életév gyermeklélektana is.

A második gyermekkor (az iskolás-, vagy biszexuális-kor, amelynek egyik fő jellegzetessége, hogy a „fiú“ és a „leány“ sajátos típusai alakulnak ki) nem mutat sehol sem egészen a 13—14. életévig sajátos cezurát s így a szerző ennek a kornak a lélektani bemutatását egységesen hajtja végre. A testi fejlődésnek, a mozgásosságának, a szemléletek fejlődésének (térsezmélet, tárgysezmélet, idősezmélet, a számismeret), a képzetek, a képzelet, az emlékezés, érdeklődés és figyelem igen sok forrásból fakadó lélektani adatainak bemutatása és egységbe szervezése után az értelem fejlődésének hallatlanul gazdag képét ismerjük meg. Az értelem, amelynek lényege a szerző szerint a viszonylátás és a viszonytalálás, nem osztható két faktorra, az elméleti és a gyakorlati intelligenciára, hanem e kettő szorosan együtt van s ez egységbe fonódást a cselekvés fogalma teszi lehetővé. Bár a Spearman-féle *g*, az általános intelligencia tényezője, a lélektannak többször óhajtott kívánóságát, az egységátást, a legnagyobb mértékben iparkodott megvalósítani, azonban az újabb kutatások (Webb, Garnett, Cattel, Flügel, Alexander, sőt maga Spearman is) újabb, a *g*-től független tényezőket fedez fel s így a fenti univerzális látásmód kissé megingott. A gyermekkori gondolkodás bemutatása elsősorban Piaget munkásságára támaszkodhat s a szerző sztatikus (szinkretizmus, viszonyfelfogás) és a dinamikus (fogalomalkotás, ítézés, következtetés, a gondolatmenetek) gondolkodás feltárásában azt teljes mértékben figyelembe is veszi. A tanítás és a szellemi munka, a játékok, a gyermekkori olvasmányok, a gyermek érzelmi élete, a törekvések, akarás és az értékvilág, a gyermek erkölcsisége, nemisége, társas viselkedései, vallásossága, egy-egy fejetei annak a gazdag lélektani képnek, amelynek bemutatására ehelyütt nem is vállalkozhatunk.

A nagy munkát a személyiség fejlődésének bemutatása zárja le. E befejezésnek nevezhető részben ismerjük meg a vérmérséklet és a jellem adatai mellett a gyermeki „tisztá személyiségi“ lelki összetevők kibontakozását is, amely az egyre nagyobb integrálódás felé halad. Ennek jellemző vonásai a gyermekben a kiegyensúlyozottság és a lelki összhang, amelyet a gyermek önállósága, önérvényesítése biztosíthat. A gyermek „... ha elveszíti is a megelőző gyermekkor hiedelmeit és magatartásait, ne érezze ezt veszteségnek, hanem egyszerű cserének: magasabbrendű javakat kap csekélyebb értékekért“. A „Gyermekkor Lélektana“ második kötete még inkább megerősíti azt a véleményünket,

vajha minden nevelő megszívné a benne lévő tételeket és az ezekből fakadó normákat s ezért minél többször és minél alaposabban tanulmányozná Várkonyi nagy munkáját.

Lehner Ferenc.

GRABMANN, M.: *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts*, mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. (= Beiträge zur Gesch. der Philosophie u. Theol. des Mittelalters. XXXVI. 1.) Münster, 1940. Aschendorff, VIII, 98. l.

A „sophisma“ szó a középkorban nem azt jelenti, amit eredetileg rajta értettek, és amit mi is értünk rajta: logikai csalással szerkesztett, a logika törvényeinek csak látszólag megfelelő, helytelen eredményhez vezető következtetést — hanem: egy tételnek a logikai szabályoknak megfelelő, iskolás megvitatását és szabatos syllogizmusokkal való bizonyítását, az ellene felhozható érvek cáfolásával. A jelentés eltolódását annak a könyvnek a címe idézte elő, mely ezt az egész középkori tudományos műfajt megindította: Aristoteles „De sophisticis elenchis“ c. munkája, melyben a középkor kevésbé a „sophisticus“ syllogizmusok megcáfolására szolgáló utasítást látott, mint inkább a helyes syllogizmusok felépítésére oktató tankönyvet. Így keletkezett a „sophisma“ középkori értelmezése. Grabmann a „Geschichte der scholastischen Methode“ c. munkájában kiemelte azt a jelentőséget, mellyel a középkori logika fejlődésének szempontjából az aristotelesi topika bír; ebben az értekezésében kiegészítésként azt a szerepet vázolja, melyet a „sophisma“ a középkori logika és a középkori filozófia történetében betölt; mert a sophisma — rendszeres, szabatos logikai kidolgozásával — nemcsak a logika művelését mozdította elő, hanem — az egyes tételeknek minden érv és ellenérv figyelembevételével történt logikai feldolgozásával — a tételek filozófiai tisztázásához is hozzájárult. A középkori filozófia legalapvetőbb problémáit gyakran sophisma formájában tárgyalják, mint például azt a kérdést is: *utrum natura generis specie sit aliquod in actu praeter ultimam differentiam speciei*. Egy logikai részletkérdés ürügye alatt itt az egész aristotelesi forma-tan problematikája tárul fel előttünk. Egy másik sophisma a pszicho-fizikai egység problémáját tárgyalja. Érdekes, hogy igen gyakran grammatikai kérdések alkotják a sophisma tárgyát, különösen olyan esetekben, ahol a nyelv belső logikája és a külső grammatikai forma látszólagos ellentétbe kerülnek. Így alkalom nyílik nagyon finom nyelvpszichológiai megjegyzésekre is. Egy ilyen példa a következő: Helyes-e az a mondat: *Deus creavit hominem, masculinum et feminam creavit eos*. Vagy: *alter alterius onera partate*. Miért. áll az ige többesszámban, mikor „alter“ az egyesszám? Befejezésül Grabmann

Boetius de Daciának egy teljes sophismáját kritikai szövegkiadásban közli, annak a Boetius de Daciának, aki egy ideig mint „Erdélyi Bojót“ a magyar filozófiatörténelmekben is szerepelt —, jogtalanul, mert a „Dacia“ szó a középkorban Dániát jelenti ugyanúgy, mint Suecia Svédországot (Svensk = Suecia, Dansk = Dacia ennek a jelenségnek a hangtani magyarázata). *Ivánka Endre.*

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1939.

- Alexy E.*: Szuggesztió és önszuggesztió. 2. kiad. Bp. M. kvkiadó. 63 l.
- Altheim Ferenc*: Töredék Plotinosról. (Sziget. 1939. évf. 127—128 l.)
- Athayde, Tristan de*: Elfogadható-e az eugenika? Ford. Zigány Miklós. (Vigilia. 5. évf. 428—441 l.)
- Bános Gizella*: Max Planck természetbölcselete. Szeged, Ablaka ny. 53, 2 l.
- Baranyai Erzsébet*: Értelmesség és egyéniség. (Magy. Pszich. Szle. 12. évf. 22—29 l.)
- Baránszky—Jób László*: Az esztétika autonómia-kérdése. (Esz. Szle. 5. évf. 323—349 l.) — (Klny.: Mitrovics-emlékkönyv.)
- Bárd János*: A szenttamási oksági elv védelmében. (2. közl. Theol. 6. köt. 66—74 l. — 1. közl. 1938. 4. sz.)
- Az ontológia alapvetése N. Hartmann szerint. (Bölcs. Közl. 5. sz. 46—62 l.)
- Freud emlékezete. (Magy. Kultúra. 26. évf. 2. f. év. 168—170 l.)
- Bartók György*: A szokás lélektana. (Prot. Szle. 48. évf. 447—450 l.)
- Ember és élet. A bölcseleti antropológia alapvonalai. Bp., Franklin. 260 l.
- Történet és értékelés. Szeged, Szellem és élet. 15 l. (Szellem és élet-kvtára. 4.)
- Bartók Miklós*: A lelki jelenségek felosztásának revíziója. (Esz. Szle. 5. évf. 121—174 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Baumgarten Sándor*: Szempontok a barokk meghatározásához. (Esz. Szle. 5. évf. 323—349 l.) — (Klny.: Mitrovics emlékkönyv.)
- Bencsik Béla*: A megismerés. Pécs, Kultúra ny. 174 l. (Theoria. 1.)
- Benedek László*: A localisálható lelki tünetekről. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 3—22 l.)
- Benedek László—Angyal Lajos*: A testvázlatról. (Esz. Szle. 5. évf. 175—196 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Boda István*: A „lelki“ fogalma és az „eszméletek“. Bp. Studium biz. 13 l. (Új élet felé. 4. sz.) — (Esz. Szle. 5. évf. 196—206 l.)
- A magyar lélektan új feladatok előtt. (Magy. Pszich. Szle. 12. évf. 5—21 l.)

- A személyi magasrendűség kibontakozása. Bp. Studium biz. 34 l. (Új élet felé. 1. sz.)
- A személyiség szerkezete és kísérleti vizsgálata. Bp. Studium biz. 41 l. (Új élet felé. 3. sz.)
- Az értelem. Funkcionális és minőségi lényege, szerkezete, kísérleti vizsgálata. Bp., Studium biz. 54 l. (Új élet felé. 5. sz.) — *Eszt. Szle.* 5. évf. 207—258 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Esztétika és filozófia. Bp. Studium biz. 50 l. (Új Élet felé. 2. sz.)
- Próbasorozat. (*Eszt. Szle.* 5. évf. 245—259 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Boda László*: A Yung-féle lelki típusok. Bp. Alt. ny. 65 l.
- Brandenstein Béla báró*: A modern filozófia körképe. (Bpi Szle. 252. köt. 87—118 l.)
- Korunk eszméi. (Kat. Szle. 53. köt. 2. 449—467 l.)
- Mégegyszer az okság elvéről. (Theol. 6. köt. 75—79 l.) (Válasz Bárd János: A szenttamási oksági elv védelmében című cikkére.)
- Művészetfilozófia. 2. jav. kiad. Bp. Szent István-társ. 443 l.
- Napjaink bölcelete. (Magy. Szle. 35. köt. 245—253 l.)
- Technika és erkölcs. (Ath. 25. évf. 137—150 l.)
- Bucsay Mihály*: Logikai alaptételek. (*Eszt. Szle.* 5. évf. 18—55 l.) — (Mitrovics emlékkönyv.)
- Mitrovics Gyula bölcelete. (*Eszt. Szle.* 5. évf. 3—17 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Chesterton, G. K.*: Aqu'nói szent Tamás. Ford. Szentmihályi János. (Vigilia. 5. évf. 669—671 l.)
- D[éák] Bárdos Lajos*: Egyetemes világgép. (Bölcelettanulm.) Alfa és Omega és ami a kettő között van. Bp., Szerző kiad. 29 l., 2 mell.
- Dékány István*: A kisebbségi lélek. Időszzerű fejezet a politikai lélektanból. (Bpi Szle. 253. köt. 195—220 l.)
- Illúziók a magyar közéletben. Lélektani szempontok. (Társad. tud. 19. évf. 7—14 l.)
- Pedagógiai erös. (*Eszt. Szle.* 5. évf. 553—562 l.)
- Dénes Tibor*: Bessenyei és a tragikus gondolat. (*Eszt. Szle.* 5. évf. 359—369 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Doskar Eva*: Hegel magyar utókor. Pécs, Dunántúli ny. 90 l. (Minerva kvt. 132.) — (Minerva. 18. évf. 32—84 l.)
- Eiöd István*: Alkatlélektani kérdések és a katolikus erkölccstan. Bp. Kalazantinum. 102 l. (Palaestra Calasantiana. 29.)
- Testalkat, jellem, szabadakarat. (Theol. 6. köt. 144—157 l.)
- Ervin Gábor*: Az érték jelentése. (Bölcs. Közl. 5. sz. 33—45 l.)
- Istentelenség — erkölcsi alapon. (Kath. Szle. 1939. évf. 162—165 l.)

- Faragó László*: A modern természettudomány világképe. A M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. január 12 én. Hozzászólók: *Mikola Sándor, Dési Frigyes, Pozsonyi Frigyes, Ortvay Rudolf, Bay Zoltán*, báró *Brandenstein Béla*. (Ath. 25. évf. 94—117 l.)
- Faragó Tibor*: A matematikában tehetséges tanuló. (Eszt. Szle. 5. évf. 563—593 l.) — (Mitrovics emlékkönyv.)
- Fayer L. Márta*: Az ismételt felszólítás hatása a választásra. 1939. (Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem Phil. Semináriumból. 30.)
- Ferenczi Zoltán*: Az okság elve és a végtelen. (Bölcs. Közl. 5. sz. 8—23 l.)
- Fischer Árpád, bánáti*: Lélek és írás. Képes grafológia. Bp. Székely ny. 68 l.
- Freud dr. műve*. (Erd. Szle. 24. évf. 8. sz.)
- Füsi József*: Aquinói szent Tamás napján. (Vigilia. 5. évf. 298—302 l.)
- Gerencsér István*: Az Abszolútum problémája. A M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. február 7-én. Hozzászólók: *Ervin Gábor, Ivánka Endre, Sajó Géza, Joó Tibor, Hunyady Proska*, báró *Brandenstein Béla*. (Ath. 25. köt. 179—196 l.)
- Halasy-Nagy József*: A benső ember fölfedezése. (A római stoikusok.) (Napkelet. 17. évf. 1. f. év. 193—201 l.)
- Magunk megismerése. (Napkelet. 17. évf. 2. f. év. 108—115 l.)
- Politika és erkölcs. (Bpi Szle. 254. köt. 129—155 l.) — Klny. is.
- Hamvas Béla*: Athén és Jeruzsálem. (Kath. Sz'e. 53. évf. 2. 413—418 l.)
- Poetica metaphysica. (Eszt. Szle. 5. évf. 370—384 l.) — Mitrovics-emlékkönyv.)
- Hittig Gyula*: Isten tenyerén. Bp., Szerző kiad. (Kalocsa, Árpád rt. ny.) 167 l.
- Hock János*: A teremtés könyve. Bp. Urbányi ny. 1. köt. Az élet kialakulásának alaptételei. 237 l. — 2. köt. Az élet fejlődésének részletezései. 247 l.
- Horváth R. Károly*: A jogi kötelező erő forrása. (Ath. 25. évf. 255—274 l.)
- Irk Albert*: Schopenhauer jogfilozófiája. Bp., Egyet. ny. 52 l. (Értek. a filoz. és társad. tud. köréből. 5. köt. 5. sz.)
- Isten bölcséleti megismerése. *Jánosi József, Petz Ádám, Ibrányi Ferenc, Kúhár Flóris, Schütz Antal, Szigeti József* előadásai. Bp. Stephaneum ny. 123 l. (Szt. Tamás kvt. 5.)
- Jánosi József, S. J.*: A modern irracionizmus forrásai. (Bölcs. Közl. 5. sz. 24—32 l.)
- A szellemtudományos megismerés problémája. (Ath. 25. köt. 63—81 l.)
- Heidegger egzisztenciális filozófiája. A M. Filozófiai Társaság vitaülése 1939. május 9-én. Hozzászólók: *Hamvas Béla, Mátrai László*,

- Slatinay Ernő, Ortray Rudolf, Joó Tibor, báró Brandenstein Béla.* (Ath. 25. köt. 293—310 l.)
- Joó Tibor:* A magyar nemzeteszme. Bp., Franklin. 219 l. (Kultúra és tudomány.)
- Az ifjú lélek. (Napkelet. 17. évf. 2. f. év. 97—104 l.)
- Mi a nemzet? A M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. november 14-én. Hozzászólók: *Gáspár János, Kosáry Domokos, Ortutay Gyula, Váczy Péter, gróf Révay József, Mátrai László, Reök Iván, báró Brandenstein Béla.* (Ath. 25. köt. 377—396 l.)
- Karácsony Sándor:* A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja. Budapest. Exodus. 303 l.
- Káplány Géza:* A mérnökszemlel modern korunk szolgálatában. Psychologiai tanulmány. Bp., Held ny. 20 l.
- Katona Klára:* Gyermeki álomelméletek. Pécs, Dunántúli ny. 67 l. (Dolga a Kir. m. Pázmány Péter tud.-egyet. Pihlosophiai semin.-ból. 28.)
- Kázmér Ernő:* A lélekelemzés egyéni, társadalmi és irodalmi hatóerejéről. (Kalangya. 8. évf. 465—472 l.)
- Kemény Ferenc:* Zenepszichológiai kísérletek. (Magy. Paed. 48. évf. 31—45 l.)
- Kempelen Attila:* A gyermek és ifjú lelki bekapcsolódása a társadalomba. (Társ.-tud. 19. évf. 57—83 l.)
- Kiss Lajos:* Péterfy Jenő világnézete. Sárospatak. 80 l.
- Komjáthy Zoltán—Schiller Pál:* Értelempróbák szerkesztése. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 141—157 l.)
- Koncz Sándor:* Az egzisztenciális filozófia. (Prot. Szle. 48. évf. 399—404 l.)
- Korsak Rajmund báró:* A lengyel bölcsészet. (Vigilia. 5. évf. 132—136 l.)
- Kósa János:* A magyar nemzeteszme. (Joó Tibor könyvének bírálata.) (Kath. Szle. 1939. évf. 644—649 l.)
- Lehel Ferenc:* Az ösztön filozófiája 5 könyvben. 5. Történelemesztétika. Neobarbarizmus. Bp. Szerző kiad. 100 l.
- Lehner Ferenc:* A gondolkodás elemzése. (Ath. 25. évf. 345—358 l.)
- Lin, Yutang:* A bölcs mosoly. Ford. Benedek Marcell. Pp, Révai. 383 l.
- Lugossy Ilona:* A filozófia a középiskolában. Debrecen. 52 l.
- Lugossy Margit:* A „szenvedélyek tana“ Descartesnál. Debrecen. 55 l.
- Lukácsné Szász Irén:* Mozgás és egyensúly, mint a lelki élet alapja. (Magy. Pszich. Szle. 12. évf. 46—81 l.)
- Makkai Sándor:* Tudománnyal és fegyverrel (Arte et Marte). Budapest. 192 l.
- A történeti regény mérlege. (Eszk. Szle. 5. évf. 385—395 l. — (Mittrovics emlékkönyv.)
- Marczell Mihály:* A lélekelemzés kat. erkölestudományi megítélése. (Theol. 6. köt. 28—45 l.)

- Mátrai László:** Sorokin történetfilozófája. (Ath. 25. köt. 333—343 l.)
- Mérei Ferenc:** Pszichológiai kutatások a budapesti egyetemen. (A Jövő útjain. 14. évf. 12—14 l.)
- Mitrovics Gyula:** A térbeosztás esztétikája. (Bpi Szle. 254. köt. 156—183 l.)
- A modern természettudomány világképe. A M. Filoz. társ. vitaülése 1939. január 12. **Faragó László** bev. előadása, **Mikola Sándor**, **Dési Frigyes**, **Pozsonyi Frigyes**, **Ortway Rudolf**, **Bay Zoltán** és báró **Brandenstein Béla** hozzászólásával. Bp., Egyet. ny. 27 l. (Filoz. érték. 10. sz.)
- Molnár Antal:** Mi a zene? Részlet a zeneesztétikából. Debrecen, M. Nemz. Könyv- és Lapk. 19 l. (Klly.: Mitrovics-emlékkönyv.)
- Molnár Ilona:** Szándékrealizálások torzulásai az írásban. (Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem Phil. Seminariumából.)
- Szándéktorlódások az íráshibákban. (Magy. Pszich. Szle. 12. évf. 82—108 l.) — Klly. is.
- Nagy Győző:** Az élet etikai oldala. (Kath. nevelés. 1939. évf. 53—58 l.)
- Noszlopi László:** Egyéniség és sors. A M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. október 10 én. Hozzászólások: **Dékány István**, **Hamvas Béla**, **Joó Tibor**, **Zemplén György**, **Reök Irán**. báró **Brandenstein Béla**. (Ath. 25. évf. 360—377 l.)
- Nyirő Gyula:** A tömegpsychozisokról. (Magy. Pszich. Szle. 12. évf. 30—45 l.)
- Péter Zoltán:** Világnézettani alapvetés. Debrecen. Szerző kiad. 220 l.
- Petrich Béla:** A francia szellem. (Eckhardt Sándor könyvének bírálata) (Kath. Szle. 1939. évf. 72—80 l.)
- Prahács Margit:** A zenei kifejezés objektív értéke. A M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. március 7-én. Hozzászólók: **Bartha Dénes**, **Kókai Rezső**, **Molnár Antal**, **Harkai Schiller Pál**, **Tóth Dénes**, **Szkladányi Mária**, **Steif Antal**, **Erián Gábor**, báró **Brandenstein Béla**. (Ath. 25. köt. 197—214 l.)
- Zenei stílusproblémák. (Eszt. Szle. 5. évf. 413—420 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Prohászka Lajos:** Variáció a kalokagathiáról. (Sziget. 1939. évf. 69—99 l.)
- Puder Sándor:** „Kikapcsolás — üzemszünet — halál”. Korszerű élet-és halálszemlélet. Bp., Eggenberger. 32 l.
- Pukánszky Béla:** Beethoven és Kant. (Ath. 25. évf. 151—165 l.)
- Rácz Jenő Ferenc:** A humanitás és religiozum kapcsolatai Mitrovics Gyulánál. (Eszt. Szle. 5. évf. 94—118 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Ranschburg Pál:** Az emberi beszéd struktúráltságát feltételező tényezők törvényszerűségeiről. (Eszt. Szle. 5. évf. 259—308 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Reményi József:** A szépség titka. (Erd. Helikon. 12. évf. 128—133 l.)

- Reök Iván*: A fizikai világkép változása. (Kath. Szle. 1939. évf. 619—626 l.)
- Révay József gróf*: Érték és valóság. A M. Filoz. Társ. vitaulése 1939. április 25-én. Hozzászólók: *Baránszky-Jób László, Ervin Gábor, Joó Tibor, Lehner Ferenc, Noszlopi László, Kibédi Varga Sándor, Sár-mándi Sándor, Waldapfel László, Steif Antal, Bencsik Béla, báró Brandenstein Béla*. (Ath. 25. köt. 275—293 l.)
- Révay Zoltán*: Értelmesség- és emlékezetvizsgálati eredmények. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 171—179 l.)
- Révész Emil*: Egyszerűsített figyelemvizsgálat. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 158—170 l.)
- Rohracher, Hubert*: Karakterologia. A 3. német kiadást fordította és karakterologiai vonatkozásokkal kiegészítette: Szöllősy Győző. (2. kiad.) Bp., 1939. Novák R. 187 l.
- Rothacker Erich*: Filozófiatörténet és szellemtörténet. Mátrai László fordítása. (Ath. 25. köt. 233—254 l.)
- Ryner—Mád Ferenc*: Zsidó antiszemitizmus. Pszich. tanulm. Bp. Hajnal ny. 40 l.
- Sajó Géza*: Logikai és metafizikai abszolútum. Bp. Egyet ny. 6 l. (Klly.: Ath. 25. köt. 3. f.)
- Schiller Pál, harkai*: A cselekvés motivációs elmélete. (Ath. 25. évf. 166—178 l.)
- A cselekvéstan alaptételei. (Ath. 25. köt. 47—62 l.)
- Schroöder Attila báró*: A zene lényegé és lélektani hatása. Kritikai megjegyzések Schopenhauer zenefilozófiájához. (Eszt. Szle. 5. évf. 421—439 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.) — Klly. is.
- Logika. Az igazság érték szubjektív-objektív szintetikus természete. Vác, Kapisztrán ny. 84 l.
- Schütz Antal*: A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiájához. (Bölcs. Közl. 5. sz. 1—7 l.)
- Örökkévalóság. (Piarista Öregdiák. 3. évf. 17—20 l.)
- Sík Sándor*: Érzelem és alkotás. (Eszt. Szle. 5. évf. 440—450 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Simon Arkád*: Fogalomzavar a misztika körül. (Kath. Szle. 1939. évf. 330—335 l.)
- Slatinay Ernő*: Az élet és a művészet. A kiábrándulás tanulságai. (Ath. 25. köt. 1—46 l.)
- Somogyi József*: A jellem kétfős rétege. (Ath. 25. köt. 323—332 l.)
- Az asszimiláció lélektani alapjai. (Kath. Szle. 53. köt. 1. 321—330 l.)
- Az egyén viszonya a közösséghez. (Magy. Kultúra. 26. évf. 1. f. év. 330—334 l.)
- Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása. A M. Filoz. Társ.

- vitaülése 1938. december 13-án. Hozzászólók: *Baránszky-Jób László, Lehner Ferenc, Mátrai László, Pozsonyi Frigyes, gróf Révay József, báró Brandenstein Béla.* (Ath. 25. évf. 82—94 l.)
- Sós Aladár:* Univerzalizmus. (Othmar Spann.) (Századunk. 14. évf. 111—115, 167—171 l.)
- Steiner Rudolf:* A világ és az ember szellemi megismerésének alapelemei. Bp., Genius. 174 l.
- Szabó Anikó:* A költői lángész. Összehasonlító tanulm. a 18—19. századi német irodalom köréből. Bp., Dunántúli Pécsi Egyet. ny. 76 l. (M. n. v. kt. 133.)
- Szabó István:* A „Nagy Névtelen“ bölcselője. (Lucian Blaga költői metafizikája.) (Erd. Helikon. 12. évf. 261—269 l.)
- Szöllősy M.:* Makrofilozófia. Bp., 1938. Sárkány ny. 88 l.
- Tanql Harald:* Az alvás. Bp., Egyet. ny. 52 l. (A term.-tudományok elemei. 9.)
- Tankó Béla:* A világnézet kérdése és a ref. elvek. Debrecen, Nagy K. ny. 98 l.
- Turnóczy Tamás:* Csoportos igaz-hamis tesztvizsgálatok gyors- és helyes értékelése. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 180—186 l.)
- Tavaszy Sándor:* Az ethika mai kérdései. Bp., Stud'o ny. 27 l. (Dolg. a ref. theol. tud. köréből. 16.)
- Tóth Béla Zoltán:* A félelem jelenségeinek lélektana és pedagógiája. Debrecen, 92 l.
- Turóczy Trostler József:* Zum weltwirtschaftlichen Streit um den ungarischen Charakter. Bp. Ranschburg biz. 16 l.
- Ujszászy Kálmán:* Korunk emberének világnézete. (Esz. Szle. 5. évf. 56—69 l.) — (Mitrovics emlékkönyv.)
- Varga Sándor, kibédi:* Magyar és német filozófia. Az erdélyi és a bádeni iskola. (Bpi Szle. 253. köt. 176—194 l.) — Klny. is.
- Várkonyi Hildebrand:* A XIX. század pedagógiatörténetének bölcsészeti eszméi. (Pannonh. Szle. 14. évf. 32—39, 184—190 l.)
- Nevelés és gyakorlati lélektan. 19—23. közlemény. (A cselekvés iskolája. 7. évf. 1—11, 107—120, 209—222, 317—327, 421—427 l.)
- Piaget gyermeklélektanáról. (Esz. Szle. 5. évf. 309—320 l.) — (Mitrovics emlékkönyv.)
- Vasady Béla, tordai:* A gyógyíthatatlanul vallásos ember. (Esz. Szle. 5. évf. 70—93 l.) — (Mitrovics-emlékkönyv.)
- Veress Elemér:* Az egyéniség diagrammja, élettani és psychophysiologiai vizsgálati módszerek bírálata kapcsán. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 23—91 l.)
- Vértes-O. József:* A lélektan, mint a gyógyító-nevelés alapja. (Magy. Pszich. Szle. 11. évf. 92—140 l., 12. évf. 190—138 l.)

- Völgyesi Ferenc*: A lámpa'áizról és a foglalkozási neurózisokról. Bp. Novák. 26 l. (Lélek és természettudomány. 22. sz.)
- Wigersma, B.*: Die religiöse Weltanschauung und die Philosophie. Szeged, „Szellem és élet“. 43 l. (Szellem és élet kvtá. 3.)
- Zemplén György*: Karakterologia és szenttamási etika. Vác, Kapisztrán ny. 57 l.
- Zombor Zoltán*: Mitrovics Gyula neveléstudományi rendszere. (Esztt. Szle. 5. évf. 541—552 l.) — (Mitrovics- emlékkönyv.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

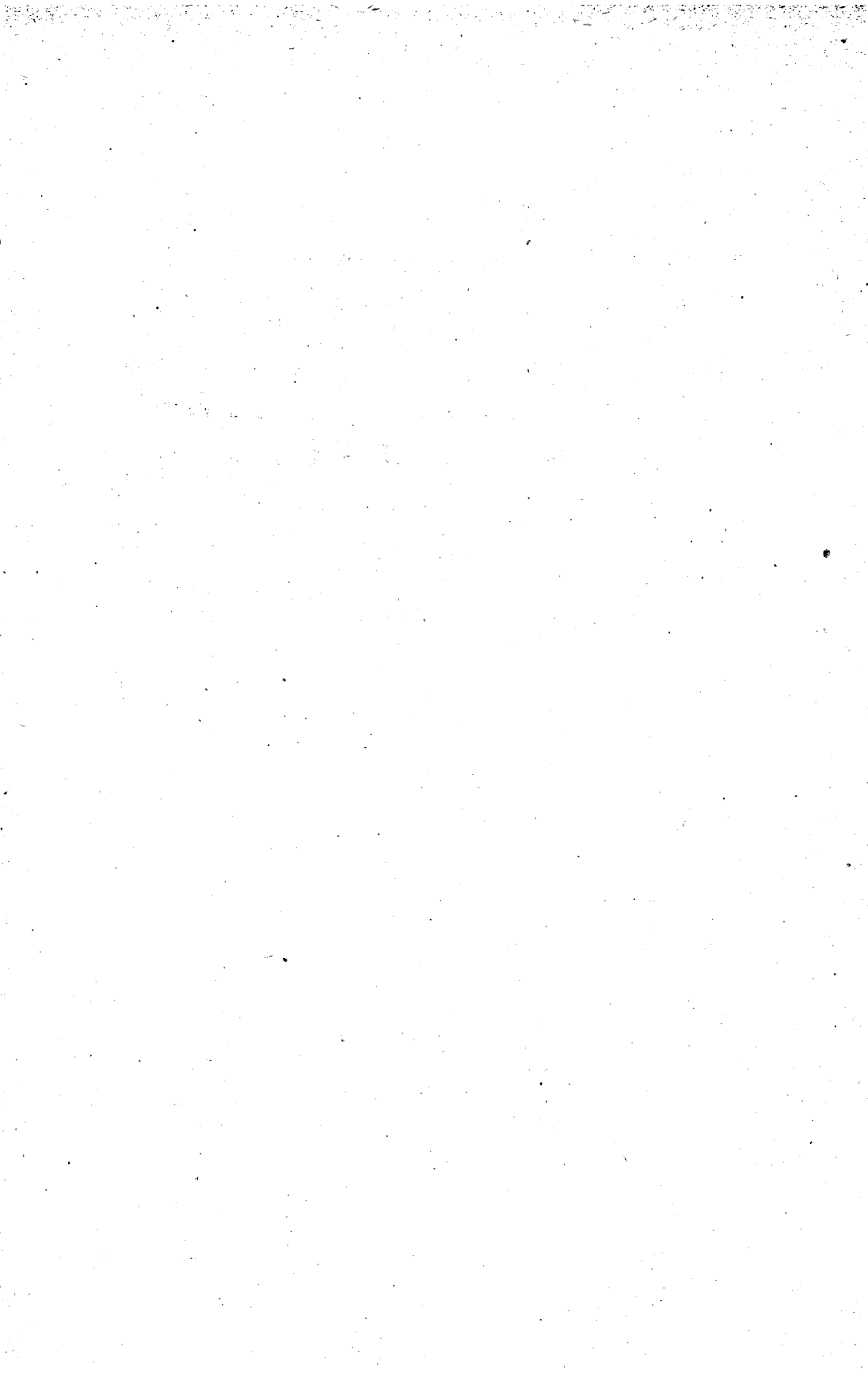
35,926. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság tevékenységét ebben az évben újra szélesebb téren kívánja folytatni.

Az ősztől kezdődő 1940/41-es évadban, a vitaülések során, a nagy filozófiai rendszerek kerülnek megvitatásra. **A vitaülések anyaga egységes lesz és előreláthatólag megjelenik külön kiadványban is, nemcsak az Athenæum hasábjain. A vitaüléseket a Fővárosi Népművelési Bizottsággal együtt rendezzük meg.** A Népművelési Bizottság csekély beléptidíjat is szed; **tagjaink a vitaüléseket — tagsági igazolványuk felmutatásával — továbbra is ingyen látogathatják.** Felkérjük igen tisztelt Tagjainkat, hogy a tagdíjat a mellékelt csekklap felhasználásával mielőbb befizetni sziveskedjenek; ezáltal tegyék lehetővé, hogy a tagsági igazolványokat idejében szétküldhessük. Havonta rendezendő előadásaikon ezután is, minden beléptidíj nélkül, szívesen látjuk az érdeklődő vendégeket.

Közöljük egyben, hogy a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára nyolcadik köteteként a folyó évben közrebocsátjuk az **Athenæum huszonöt évfolyamának egyesített tartalomjegyzékét**, amely áttekintést nyújt a magyar filozófia legutóbbi negyedszázadának gazdag terméséről is. A tervbevett teljes, magyarnyelvű Platon-kiadás előkészítő munkálatait is folytatjuk. **E kiadványainkat a Társaság tagjai kedvezményes áron kaphatják meg.** A rendelés az annak idején mellékelendő külön csekklapokra való befizetés útján történhetik.

Igen tisztelt Tagjainkat arra kérjük, hogy Társaságunkat nemes céljának megvalósításában továbbra is hathatósan támogatni legyenek szívesek: igyekezzenek ismerőseik körében a Társaság munkája iránt érdeklődést kelteni és **szeresszenek Társaságunknak mennél több lelkes és értékes tagot.**



A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *id. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámlánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámlára telepítendő”. A Társaság pénztárosának (id. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

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 végtelesen 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

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

- R. Ortway*: Das Problem des Ganzen und des Teiles.
L. Lengyel: Das Logische und die Intuition.
S. Dékány: Das Problem der „Stimmung“ in der Psychologie.
Soziologie des Wissens. — Sprachcharakterologie und Lautsymbolik.
(Zwei Diskussionen, gehalten in der Ung. Phil. Gesellschaft.)
Besprechungen und Kritiken.
Ungarische philosophische Literatur im Jahre 1939.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: 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 magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONHATÓDIK KÖTET

(1940)

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

GRÓF RÉVAY JÓZSEF

BUDAPEST, 1940.

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

A XXVI. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.	Oldal
<i>Báró Brandenstein Béla:</i> Magas műveltség és népi kultúra	101
<i>Freyer János:</i> Etika és politika (Nagy Frigyes Antimachiavel-je) 225	225
<i>Halasy-Nagy József:</i> Az ember mivolta	201
<i>Lazicius Gyula:</i> A nyelvtudomány harmadik axiómája	36
<i>Madzsar Imre:</i> Történelem és emlékezet	3
<i>Magyaryné Techert Margit:</i> A bölcs és a halál az ókorban. (Részlet egy tanulmányból)	112
<i>Ortray Rudolf:</i> Az egész és rész problémája	301

Szemle.

<i>Dékány István:</i> A „sors“ problematikájához	45
<i>Dékány István:</i> A „hangulat“ problémája a lélektanban	337
<i>Jóó Tibor:</i> Magyar nyelvű filozófiai kéziratok az Országos Széchényi Könyvtárban	238
<i>Lergyel Lajos:</i> Logikum és intuíció	321
<i>Técsői Téchy Olivér:</i> A meditáció a buddhizmusban	117

A Magyar Filozófiai Társaság vitaulései.

<i>Bencsik Béla:</i> A megismerés problémája. — <i>Földes Papp Károly, Jánosi József, gr. Révay József, Kibédi Varga Sándor és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1940. január 9.)	138
<i>Faragó László:</i> A megismerés szociológiája. — <i>Ottlik László, Kislégi Nagy Dénes, Lehner Ferenc, Mátrai László, Slatinay Ernő és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1940. április 9.)	343
<i>Gáldi László:</i> Nyelvkarakterológia és hangszimbolika. — <i>Tamás Lajos, Bóka László, Lehner Ferenc és Zolnai Béla</i> hozzászólásával. (1940. május 14.)	368
<i>Huzella Tivadar:</i> Az élet. — <i>Entz Géza, Gorka Sándor, Noszlopi László, Ortray Rudolf, Harkai Schiller Pál, Ervin Gábor és Sármándi Sándor</i> hozzászólásával. (1940. március 12.)	257
<i>Pozsonyi Frigyes:</i> Szimbolikus logika. — <i>Kerékjártó Béla, Bencsik Béla, Lehner Ferenc, Szabó Tivadar és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1939. december 12.)	57
<i>Zemplén György:</i> Test, lélek, szellem. — <i>Ranschburg Pál, Harkai Schiller Pál, Jánosi József és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával. (1940. február 13.)	156

Ismertetések, bírálatok.

AZ EMBER A BÖLCSELET MEGVILÁGÍTÁSÁBAN. (<i>Faragó L.</i>)	182
BARTÓK GYÖRGY, MÁLNÁSI: Ember és élet. (<i>Faragó L.</i>)	181
BASTIDE, GEORGES: De la condition humaine. (<i>Bóka L.</i>)	284
BASTIDE, GEORGES: Le moment historique de Socrate. (<i>Bóka L.</i>)	285
BLOOMFIELD, LEONARD: Linguistic Aspects of Science. (<i>Ullmann I.</i>)	84
BOHATEC, JOSEF: Die Religionsphilosophie Kants. (<i>Gerencsér I.</i>)	176
BOYER, JEANNE: Essai d'une définition de la vie. (<i>Zemplén Gy.</i>)	296
BRENTANO EMLÉKKÖNYV. (<i>Zemplén Gy.</i>)	75

BRITTON, KARL: Communication. A Philosophical Study of Language. (<i>Ullmann I.</i>)	87
BURT, EDWIN A.: Types of Religious Philosophy. (<i>Ervin G.</i>)....	78
CARNAP, RUDOLF: Foundation of Logic and Mathematics. (<i>Pozsonyi F.</i>)	83
COLLINGWOOD, R. G.: An Essay on Metaphysics. (<i>Ervin G.</i>) ..	392
DUPRÉEL EUGÈNE: Esquisse d'une philosophie des valeurs. (<i>Ervin G.</i>)	396
EDMANN, IRVIN: Four Ways of Philosophy. (<i>Földes Papp K.</i>) ..	173
ELŐD ISTVÁN: Alkatlélektani kérdések és a katolikus erkölcstan. (<i>Gerencsér I.</i>)	196
FARNEY, ROGER: Le nous et le moi. (<i>Bóka L.</i>)	187
GLOCK, C. T.: W. Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	190
GRABMANN, MARTIN: Die Sophismataliteratur des 12. u. 13. Jahrhunderts. (<i>Ivánka E.</i>)	407
HÄBERLIN, PAUL: Naturphilosophische Betrachtungen. (<i>Faragó L.</i>)	295
HAENSEL, WERNER: Beiträge zur Strukturanalyse, des Wollens. (<i>Tarcsay I.</i>)	89
HARTLICH, CHRISTIAN: Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles. (<i>Ervin G.</i>)	180
HESSEN, JOHANNES: Platonismus und Prophetismus. (<i>Hamvas B.</i>)	72
HUIZINGA, J.: Homo ludens. (<i>Gerencsér I.</i>)	399
JACOBI, JOLAN DR.: Die Psychologie von C. G. Jung. (<i>Boda L.</i>)	90
JOAD, C. E. M.: Philosophy for our Times. (<i>Faragó L.</i>)	283
JUNG, C. G.: Psychologie und Religion. (<i>Boda L.</i>)	192
JUHOS, BÉLA VON: Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften. (<i>Faragó L.</i>)	290
KAFKA, GUSTAV: Naturgesetz, Freiheit und Wunder. (<i>Faragó L.</i>)	391
KRÖNER, WALTER: Der Untergang des Materialismus und die Grundlegung des biomagischen Weltbildes. (<i>Hamvas B.</i>)	185
KRÜGER, GERHARD: Einsicht und Leidenschaft. (<i>Hamvas B.</i>)	72
KÜNKEL, FRITZ: Das Wir. (<i>Bóka L.</i>)	191
KÜNKEL, HANS: Die Lebensalter. (<i>Dési F.</i>)	400
MEINECKE, FRIEDRICH: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. (<i>Dési F.</i>)	74
MITROVICS-EMLEKKÖNYV. (<i>Slatinay E.</i>)	77
MORRIS, CHARLES W.: Foundations of the Theory of Sigus. (<i>Pozsonyi F.</i>)	82
NICHOLSON, J. A.: An Introductory Course in Pilosophy. (<i>Mátrai L.</i>)	282
PALIARD, JACQUES: Le théorème de la counaissance. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	291
PARODI, DOMINIQUE: La conduite humaine et les valeurs ideales. (<i>Ervin G.</i>)	292
PÉTER ZOLTÁN: Világnezetani alapvetés. (<i>Jánosi J.</i>)	183
REININGER, ROBERT: Wertphilosophie und Ethik. (<i>Ervin G.</i>) ..	179
RÉVAY JÓZSEF GRÓF: Az erkölcs dialektikája. (<i>Br Brandenstein B.</i>)	393
REYER WILHELM: Organische Psychologie. (<i>Steif A.</i>)	404
RIVELINE, MAURICE: Essai sur le problème le plus générale. (<i>Bóka L.</i>)	395
ROSS, SIR W. DAVID: Foundations of Ethics. (<i>Ervin G.</i>)	178
ROTHACKER, ERICH: Die Schichten der Persönlichkeit. (<i>Steif A.</i>)	194
RÜSSEL, HERBERT WERNER: Gestalt eines christlichen Humanismus. (<i>Gerencsér I.</i>)	188

	Oldal
SCHMALENBACH, HERMANN: Geist und Sein. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	175
SCHROËDER ATTILA: Logika. (<i>Lehner F.</i>).....	174
SERTILANGES, A. D.: Le christianisme et les philosophies. (<i>Ervin G.</i>) 397	
SIEWERTH, GUSTAV: Der Thomismus als Identitätssystem. (<i>Gere- csér I.</i>)	286
STEFANESCO, MARIN: Le problème de la méthode. (<i>Vajda Gy. M.</i>) 79	
STEIF, URSULA: Fr. Nietzsches Philosophie des Triebes. (<i>Boda L.</i>) 289	
SOLOVIEV, VLADIMIR: La justification du bien. (<i>Ervin G.</i>)	293
STEBBING, L. SUSAN: Thinking to Some Purpose. (<i>Ervin G.</i>)	80
TUMLIRZ, OTTO: Anthropologische Psychologie. (<i>Zemplén Gy.</i>) ..	297
UEKKÜLL, J. v.: Bedeutungslehre. (<i>Schiller P.</i>)	402
VÁRKONYI, HILDEBRAND: A gyermekkor lélektana, II. (<i>Lehner F.</i>) 405	
WENZL, ALOYS: Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissen- schaft an die Grenzen der Religion. (<i>Faragó L.</i>)	390
WILLEY, BASIL: The Eighteenth Century Background. (<i>Ullmann I.</i>) 288	
ZUR ENZYKLOPÄDIE DER EINHEITSWISSENSCHAFTEN. (<i>Pozsonyi F.</i>) 81	

Bibliográfia.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1938. Összeállította <i>Gáspár I.</i>	92
A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1939. Összeállította <i>Gáspár I.</i>	409

Társulati ügyek.

KORNIS GYULA: Prohászka Lajos és az Athenaeum	1
Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1940. május hó 21-én, a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről	197